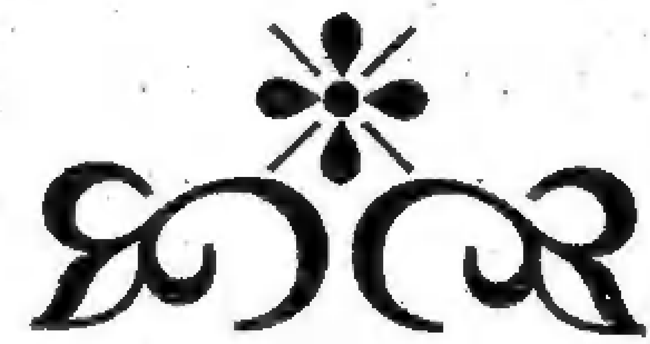
القاموس الموسوعي للاهوت و تفسير العهد القديم

عبري - عربي



القاموس الموسوعي
للاّهوت وتفسير ع. ق

لجنة تحرير النسخة الإنجليزية

المحرر العام

ويليم أي . فانجيميرين؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
كُلّية لاّهوت ترينيتي الإنجيلية

المحررون المساعدون

ريتشارد د. باترسون
أستاذ فخري، بجامَعَة ليبرتي

بروس ك. والتك؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كُلّية ريجنت

جون والتون؛ دكتوراه
أستاذ الكتاب المُقدَّس
مَعَهد مودي الكتابي

تريمبر لونجمان الثالث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعَهد وستمِنستر اللاّهوتي

إلمر مارتنز؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعَهد مينونايت الكتابي للإخوة

يوجين هـ. ميريل؛ دكتوراه
أستاذ دراسات ع. ق
مَعَهد دالاس اللاّهوتي

المحررون المستشارون

جودون كونويل اللاّهوتي
جي. جوردون ماك كونفيل؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
كيلتنهام وجلوسستر

جون ن. أوزوالت؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق واللغات السامية
مَعَهد أسبوري اللاّهوتي

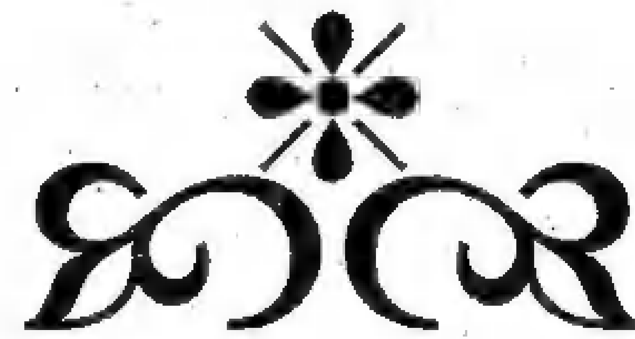
جاري سميث؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
مَعَهد بَيْتَ إيل اللاّهوتي

روبرت ب. جوردون؛ دكتوراه
كُلّية الدراسات الشرقية
جامَعَة كامبردج

جون أ. هارتلي؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق
جامَعَة أسوزا باسيفيك

القس والتر سي. كايسر؛ دكتوراه
أستاذ ع. ق، ورئيس مَعَهد جوردون كونويل اللاّهوتي

القاموس الموسوعي للآهوت و تفسير
عبري - عربي
العهد القديم



ويليم أي . فانجيميرين
المحرر العام للنسخة الإنجليزية

محرر النسخة العربية
محمد حسن أحمد غنيم

إلى كل مَن يعشق المعرفة، ويرغب فيها

Originally pulished in the U .S . A. under the title:
New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
edited by: Willem A. VanGemeren

مكتبة دار الكلمة Logos
٠٢٠١٦١١٣٧٣٢٩٨
٠٢٠١٨٦٥٤٨٣٨٨
www.el-kalema.com
Info@el-kalema.com

الطبعة الأولى ٢٠١٠

الجمع الإخراج الفني : زهور برنابا
تصميم الغلاف : جيرمين شفيق وأمجد إسحق
الإشراف الفني والإداري : محمد حسن أحمد غنيم
رقم الإيداع : ١٩٠٣٥/ ٢٠٠٩
I.S.B.N. 978-977-384-175-4
الفهرسة بدار الكتب المصرية
القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم : عبري عربي
محرر النسخة الإنجليزية : ويليم أي . فانجيميرين
مُحرر النسخة العربية : محمد حسن أحمد غنيم
القاهرة : مكتبة دار الكلمة ، ٢٠٠٩ .
٨ج ٧؛ ٢٠سم
تدمك : ٤ ١٧٥ ٣٨٤ ٩٧٧ ٩٧٨

١ – الكتاب المُقدَّس – معاجم
أ . فانجيميرين ، ويليم أي . (مُحرر)
ب . غنيم ، محمد حسن أحمد (مُحرر النسخة العربية)
٣ / ٢٧٢٠

المحتويات

ساهم في إخراج النسخة العربية

لجنة التعريب والترجمة :

الأب دميانوس المقاري — ق. بُولُس عزيز — ق. مكسيموس — د. ق. صبري

حنا يوسف — محمد حسن غنيم — ق. عاطف داوُد — ليتا فاروق عزمي

ميرا خيري — نُكلّس نسيم سلامة — الأب موسى مايز — وائل حداد

هاني حنا — رانيا نبيل جرجاوي — ماريانا كتكوت — د. فينيس بولس

مراجعة :

الأنبا بطرس فهيم	المعاون البطريكي للأقباط الكاثوليك
الأب كميل وليم	مدير معهد اللاهوت بالسكاكيني
أ. د. موريس تاوضروس	أستاذ علم اللاهوت ع. ج بالكلية الإكليريكية بالقاهرة
أ. د. محمد الهواري	أستاذ الفكر الديني اليهودي ومقارنة الأديان – كلية الآداب – جامعة عين شمس
د. هاني عبد العزيز جوهر	مدرس التاريخ اليهودي، وحضارات ش. أ. ق. – كلية الآداب – جامعة عين شمس
د. عصام عيد	مدرس علم اللغة المقارن – كلية الآداب – جامعة عين شمس

المراجعة اللغوية :

خالد سمير — محمد أبو عامود

التحرير وإعداد الفهارس :

محمد حسن أحمد غنيم

الجمع على الكمبيوتر :

زهور برنابا — إيفا تاوضروس

طبع في جمهورية مصر العربية

التنفيذ الطباعي والتجليد : مطبعة سان مارك ت : ٢٤٩٥٠٦٩٠

المُختَصَرات

المُختَصرات

الاختصار	المَعْنى
إتبَعِيل / إتيَعَل	يقابل فِي العربية "أفتعل"= وهوأحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنْ الوزن هِتبَعِيل.
أثيوبية	الأثيوبية، اللغة الإثيوبية.
أداة	أداة التعريف أو التنكير= أداة تُستخدم مَعَ الاسْمَ، وتدل عَلَى كون الاسْمَ يُشير إِلَى شيء مُحدَّد أو إِلَى شيء غير مُحدَّد.
أداة ربط	أداة ربط
أدب. رب.	الأدب الرَّبَاني
أدب. قم.	هو مجموع الكتابات التي دونتها جماعة الأسينيين مثل؛ قانون الحرب، قانون الجماعة، مزامير الشكر.. الخ
ارم. يه.	اللغة الأرامية الْيَهُودية
أرَام. يهف.	اللغة الأرامية الْيَهُودية الفِلسْطِينية
أرَامب.	اللغة الأرامية الإمبراطورية
أرم.	اللغة الأرامية
ام. كت.	اللغة الأرامية الكتابية (ع. ق).
ارم. مص.	اللغة الأرامية المصرية
اسْمَ. جغ.	الاسْمَ الجغرافِي
اسْمَ إشارة	عَنصر إشاريٍ= كُلْمة (ضمير أو مُحدِّد يُشير إِلَى شيء للدلالة عَلَى قربه أو بعده عَن المتحدث.
اسْمَ الفاعل	ويستخدم فِي العبْرِيَّة بمَعْنى المضارع (الحاضر) فِي العربية.
اسْمَ المفعول	ويستخدم فِي العبْرِيَّة بمَعْنى المضارع (الحاضر) فِي العربية.
إشور.	إشورية، اللغة الإشورية
إشور. ح.	اللغة الإشورية الحديثة (المَعَاصَلاَة)
إفتَعَلْ.	أحد إشكال الفعل مِنْ الوزن هِتبَعِّيل.
أكد.	أكدية، اللغة الأكدية
أمري.	صيغة الأمر؛ جملة أمرية؛ دال عَلَى صيغة الأمر
اوغا.	الأوغاريتية، اللغة الأوغاريتية
إلوهيمي	أحد طبقات التقليد التوراتي
إفْعَل.	أحد صور الفعل فِي صيغة المستقبل مِنْ الوزن قل. وهو أحد الأوزان المُجرَّدة المبنية للمَعلوم
ب. ت	كتابات مَا بعد ع. ق
بشيطة.	أو البسيطة، ترجمة الكتاب المُقدَّس بالسريانية
بَعِلْ.	وزن مبني للمجهول ويصاغ بتضعيف عين الفعل، ويفيد التعدِّية.

الاختصار	المَعْنى
بُعْلْ.	وزن المبْنِي للمجهول مِنْ وزن المضعف فِي العبْرِيَّة، ويُقابل فُعِّل فِي العربية.
بُوليل. / بُولل.	وهو مبْنِي للمَعْلوم خاص بالفعل الأجوف فِي وزن بعِّيل وكذلِك المضاعف.
بِعِّيلْ.	وزن المضعف العين فِي العبْرِيَّة، ويفيد التعدِّية، مِنْ الثلاثي، ويقابل فعَّل فِي العربية.
بِلْبَل.	أحد تصريفات وزن قل.
ت. إ. ش.	ترجمة الإنجيل الشريف العربية
ت. ثيو. ي	ترجمة ثيودوسيوس اليونانية للعهد القديم
ت. س	التوراة السامرية
ت. س& ف	ترجمة سميث& فنديك العربية للكتاب المُقدَّس. وهي الترجمة الرسمية للكنيسة العربية، تقريبًا.
ت. ك. ح	ترجمة كتاب الحَيَاة العربية.
ت. لت. ق	الترجمة اللاتينية القديمة للكتاب المُقدَّس (سابقة للفولجاتا)
ت. لت	الترجمة اللاتينية للكتاب المُقدَّس (الفولجاتا)
ت. م	الترجمة العربية المشتركة للكتاب المُقدَّس.
ت. ي. ح	الترجمة اليَسُوعية (الكاثوليكية) الحديثة
ت. ي. ق	الترجمة اليونانية القديمة
تثنوي.	المَصدر التثنوي= أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس
تر. ق	ترجمات قديمة
ترأون.	ترجوم أونكْلُوس
ترج.	ترجوم (ترجومي)
ترد ١.	ترد مرَّة واحدة
ترد ٢.	ترد مرتين
تر سيما.	ترجمة سيماخوس اليونانية للعهد القديم
تركيبي	بنائي
تزامني إجمالي.	تعبير يُطبَق عَلَى درس حقيقة كتابية أو نص كتابي فِي زمنْ محدَد.
تطور عبر الزمنْ.	يستعمل هذا التعبير للدلالة عَلَى دراسة تطوّر مَعْنى نص كتابي مَعَ مضي الزمنْ.
تل فل.	التلمود الفِلسْطِيني (الأورُشَليمي)
تل بابل.	التلمود البَابِلي
تل عمّا.	مخطوطات تل العمارنة
تلم.	تلمود، تلمودي

الاختصار	المَعْنى
توراة.	الأسفار الخمسة الأوّلى
توس.	توسفتا = التتمات المُضافة للمشنا
تُقرأ.	تُقرأ بحسب الحاشية [مقروء وغير مكتوب]
تُكتب.	مَا هو مكتوب [مكتوب وغير مقروء]
بِفْعيل.	أحد أشكال الوزن نِفْعَلْ.
جعزية.	Geez [لغةَ ساميةَ جَنُوبِيّةَ قديمةَ التي طوّرتْ فِي المِنْطقةِ الحاليةِ لأرتيريا وشمال إثيوبيا فِي القرن الأفريقي، كلُغة طبقةِ الفلاحين. أصبحتَ اللغة الرسمية لمملكةِ أكسوم Aksum وما بعدها، وفِي قضاء الإمبراطوريةِ الأثيوبيةِ.]
حالة النصّب	حالة النصّب= صيغة الاسْمَ أو العبارة الاسْمَية التي تُبيّن أن وظيفتها - مثلاً- تدل عَلَى المفعول به لفعل فِي الجملة.
حرف الجر	لعدم وجود الاعراب فِي العبْرِيَّة، يُستخدم مصطلح "حرف النسب".
حيثية.	الحيثية
دلالي	دلالي= مشتق مِنْ اسْمَ أو صفة (وصفِي)
ربَّا.	الكتابات الرَّبانية
رؤيوي.	رؤيوي
سام.	السامية، اللغات السامية
سام. غ.	اللغة السامية الغربية
سامر.	السامرية
سب.	الترجمة السبعينية
سبا.	اللغة السبأئية
سريانية	اللغة السُريانية
سوم.	اللغة السومرية
سينا. أ	اللغة السينائية الأوّلية
ش. أ	الشرق الأدنى
ش. أ. ق	ش. أ. ق.
شطية.	جزء صغير مِنْ مخطوطة
ص.	إصحاح (ـات)، فصل مِنْ سِفْر
ع.	عدد/ أعداد (آية/ آيات) مِنْ إصحاح
ع. ج	ع. ج
ع. ج. ق	اللغة العَربية الْجَنُوبِيّة القديمة
ع. ق	ع. ق
عبر.	اللغة العبْرِيَّة
عبر. رب.	اللغة العبْرِيَّة الرَّبانية
عبر. كت.	عبر. كت. المستخدمة فِي ع. ق
عبر. مت.	الغة العبْرِيَّة المتأخرة (المَعَاصَلاَة)
عرب.	اللغة العربية
فولج.	الترجمة اللاتينية للكِتاب المُقدَّس (الفولجاتا)

الاختصار	المَعْنى
فِينيقية.	اللغة الفِينيقية
ق. م	قبل ميلاد الْمَسِيحُ
قا؛	قابِل ، قا؛
قبطية.	اللغة القبطية
قَلْ.	يطلق عَلَى الوزن المُجرّد اسْمَ الوزن الخفيف اوالبسيط "قل". وقد أطلق الْعَالِم اللغوي "حيوج" ليميزه عَن بقِيّة الأوزان المشددة أو المزيدة بحرف او أكثر.
ك. م. ع	الكتاب المُقدَّس فِي اللغة العبْرِيَّة
كتاب تذكاري	كتاب يحوي مقالات تذكارية عَن شخص مازال حيًا
كتابي	مِنسوب للكتاب المُقدَّس
كتب. مِنح	كتابات مِنْحولة
كَنعانية	الكَنْعَانية
كهنوتي	المَصدر الكهنوتي، أحد الطبقات النصِّية فِي الكتاب المُقدَّس
ل. ب. م	لفائف البحر الميت
لاتينية	اللغة اللاتينية
لاحقة	لاحقة: حرف أو صوت أو مجموعة حروف تُلحق بنهاية كُلمة بغية تغيير مَعْناها أو تغييروظيفة هذِهِ الكَلمة
لهجة	لهجة - لهجي= مستوى لغوي مِنْطوق فِي قسم مِنْ البلاد، أو يستخدمه أناس ينتمون إِلَى طبقة اجتماعية مُحدَّدة (لهجة اجتماعية social dialect أو SOCIOLECT)، وتختلف فِي بَعْضِ الكَلمات وبَعْض النحو و / أو بَعْض النطق عَلَى الصيغ الأخرى مِنْ اللغة نفسها.
مثل؛	مثل؛
مدر.	مدراش (مدراشي)
مس.	النصّ الماسوري
مشن.	مشناه (مشناوي)
مِصْرِيَّة	اللغة المصرية
مقالة	مقالة مطولة، أطروحة وبخاصة لرسالة الدكتوراة
مِنْد.	اللغة المِنْدعية/ المِنْدائية = أحد أشكال اللغة الآرامية يستخدمه المِنْدعيون/ المِنْدائيون
ن. ع. ج	النقوش العربية الْجَنُوبِيّة
نبطية	اللغة النبطية
نِفْعَلْ.	الوزن المبْنِي للمجهول مِنْ الثلاثي المجرّد، ويقابل فِي العربية فعل، انفعل.
هيتبلْبيل.	فعل مضعف وهو أحد إشكال وزن هِتبَعِّيل.
هَفعِيل.	أحد أشكال الوزن هَفْعَل.
هُفْعَل.	أحد الأوزان السبعة المزيدة المبْنِية للمجهول . ويصاغ بزيادة "الهاء".

الاختصار	المَعْنى	الاختصار	المَعْنى
هِتْبَعِّيل.	أحد الأوزان السبعة. وهو أحد الأوزان المزيدة ويسمى في العبْرِيَّة "حوزر" أي (مطاوع) ويدل عَلَى الفاعلية والمفعولية في آن واحد وعلامته زيادة حرفي "הת" في أوّله مَعَ تشديد عينه	هِفْعِيل.	أحد الأوزان السبعة . وهو وزن مزيد مبْني للمَعْلوم ويكون بإضافة "هاء" كسابقة و تحريك عين الفعل بحركة الكسر الصريح الطويل، ويُسمّى بوزن التعدية أو السببية.
هِتْبُولِيل.	أحد إشكال الفعل مِنْ وزن هِتْبَعِّيل.	ي.	اليونانية
هِشْتَفْعِيل.	وهوأحد إشكال وزن هِتْبَعِّيل.	يهودية	الْيَهُودية
		يَهُوذَا	سبطْ / مَمْلَكَةً يَهُوذَا
		يهوي.	المَصدر اليهوي، أحد الطبقات النصّية في الكتاب المُقدّس

الرموز

||	parallel with موازي مَعَ؛ موازي لـ
>	derived from مشتق مِنْ؛ إشتق مِنْ
<	transformed to تحوّلت إلى
*	hypothetical form الشكْل الافتراضي
←	(cross-reference (within NIDOTTE الإسناد الترادفي
#	الترقيم العبري (نظام جوودريك كوهلينبيرجر)
x:	إنظرْ مقالة (x) في المجلدِ الرابع

ع. ق والجديد

تك	تكوين	اي	أيُّوب	حب	حَبَقُّوق	١تس	١ تسالونيكي
خر	خروج	مز	مزامير	صف	صَفَنْيَا	٢تس	٢تسالونيكي
لا	لاويين	أم	أمثال	حج	حجي	١تي	١تيموثاوس
عد	عدد	جا	الجامَعَة	زك	زَكَرِيَّا	٢تي	٢تيموثاوس
تث	تثنية	نش	نَشِيدُ الأَنْشَاد	ملا	مَلاَخِي	تي	تيطس
يش	يَشُوعُ	إش	إِشَعْيَاء	مت	متى	فل	فليمون
قض	قضاة	إر	إِرْمِيَا	مر	مرقس	عب	عبرانيين
را	رَاعُوث	مرا	مراثي ارمي	لو	لوقا	يع	يَعْقُوب
١صم	صَمُوئِيل الأوّل	حز	حَزَقِيَال	يو	يوحنا	١بط	١بطرس
٢صم	صَمُوئِيل الثاني	دا	دَانِيَال	أع	أعمال الرسل	٢بط	٢ بطرس
١ مل	ملوك الأوّل	هو	هُوشَعُ	رو	رومية	١ يو	١يوحنا
٢ مل	ملوك الثاني	يؤ	يُوئِيل	١ كو	١كورنثوس	٢يو	٢يوحنا
١أخ	أخبار أيام الأوّل	عا	عَامُوسَ	٢ كو	٢ كورنثوس	٣ يو	٣ يوحنا
٢أخ	أخبار أيام الثاني	عو	عوبيديا	غل	غلاطية	يه	يَهُوذَا
عز	عَزْرَا	يون	يونان	أف	أفسس	رؤ	سِفْر الرؤيا
نح	نحميا	مي	مِيخَا	في	فيلبي		
أس	أستير	نا	نَاحُوم	كو	كولوسي		

الأسفار القانونية الثانية

١ إسد	١ إسدارس (عزرا)	٢إسد	٢ إسدارس (عزرا)
طو	طوبيا	يهو	يهوديت
تا س	الإضافاتُ إلى إستير	حك	حكمة سُلَيْمَان (سفر الحكمة)
سي	سيراخ [سفر الحكمة] يشوع بن	با	باروخ
اخ ار	رسالة (رسالة) أرميا	نش في	نشيد الفتية الثلاثة
سو	سوسنّه	بعل	بعل والتنين
صل منسى	صلاة منسى	١ مك	١ مكابيين
		٢ مك	٢ مكابيين

الكتابات المنحولة

حاح	حياةُ آدم وحواء	وص موسى	موسى [وصية موسى]
صع إش	صعودُ إشَعْيَاء	٢بلس	٢ سفر رؤيا باروخ السرياني
٣ با يونا	٣ سفر رؤيا باروخ اليوناني	١أخن	١ (الأثيوبي) أخنوخ
٢ أخن	٢ (سولفاني) أخنوخ	٣ أخن	٣ (العبري) أخنوخ
رس أر	رسالة آريستاس	٤عز	٤ عزرا
يوب	كتاب اليوبيلات	٣ مك	٣ مكابيين
٤ مك	٤ مكابيين	شه إش	إستشهاد إشَعْيَاء
مزمل	مزامير سُلَيْمَان	سيب	الأقوال السيبيلية
وص الآباء	وصايا الآباء الإثنا عشر	وص را	وصية رَأُوبَيْن
وص شم	وصية شمعون	وص لا	وصية لاوي
وص يه	وصية يَهُوذَا	وص يس	وصية يساكر
وص زبو	وصية زوبلون	وص دان	وصية دان
وص نف	وصية نفتالي	وص جاد	وصية جاد
وص إشير	وصية إشير	وص يوسف	وصية يوسف
وص بن	وصية بَنْيَامين		

مخطوطات البحر الميت والنصوص ذات العلاقة

يُشير الرقم العربي الأوّل إلى رقم الكهف؛ Q = قمران؛ p = pesher (تفسير)..

وثص	وثيقة صادق/ دِمشْق (جنيزة القاهرة)
Hev	نصُّ ناهال هيفير
8HevXII gr	اللفيفة اليونانية للأنبياء الصغار منْ ناهال هيفير
Mas	نصوصُ ماسادا
MasShirShabb	تسابيح ذبيحةِ السّبت أو القدّاس الملائكي منْ ماسادا
Mird	نصوصُ خيربت ميّرد
Mur	نصوصُ وادِي المربعات
1Q34bis	الصلاةُ لعيدِ الأسابيع (جزءِ لفيفة الصلاةِ الطقوسيةِ = ١ Q صلاواتِ)
1QapGen	التّكوين الصغير (التّكوين الأبوكريفي)
1QDM(or 1Q22)	أقوال موسى
1QH	تراتيل عيد الشكر = كم.
1QIsaa	النسخة الأوْلى من إشعيا
1QIsab	النسخة الثانية من إشَعْيَاء
1QM	مخطوطة الحرب
1QpHab	تفسير عَلَى حبقوق
1QpMic	تفسير عَلَى ميخا
1QpPs	تفسير عَلَى المزامير
1QS	قانون الجماعة ، نظام الجماعة
3QInv (or 3Q15)	Copper (Treasure) Scroll لفيفة (كنز) النحاس

4QFlor	فوريلكجيوم (أخرويات مدراشية)
4QPBless	البركاتُ الأبائية
4QpIsaa.[b,c,d]	نسخ من تفسير عَلَى اشعياء
4QpNah	تفسير عَلَى نحوم
4QpPs37	٣٧تفسير عَلَى مزمور ٣٧
4QSama.[b,c]	نسخ من صَمُوئِيل
4QTestim	Testimonia text
6QD (or 6Q15)	أجزاء من وثيقةِ بِمِشْق
11QPsaDavComp	المزاميرُ المزوَّرة (ملحقٌ نثري)
11QtgJob	ترجوم عَلَى أيُّوب
11QTemple1[a,b]	لفيفة الْهَيْكَل

لمزيد من المختصرات، والرموز الخاصة بمخطوطات البحر الميت، انظر J. A. Fitzmeyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, SBL Sources for Biblical Study 20, Atlanta, 1990

المراجعُ القديمةُ

ع. ص	العصور القديمة تأليف فلافيوس يوسيفوس
تا. أك.	التاريخ الإكْليروسي تأليف يوسابيوس
تا. ط.	التاريخ الطبيعي تأليف بلني
ح. ي	حروب الْيَهُود تأليف فلافِيوس يوسفوس

المنْشوراتُ

AANLM	Atti dell' Acadcmia nazionalc dei Lincci: Memorie
AARSBLA	American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Abstracts
AARSR	American Academy of Religion Studies in Religion
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, 6 vols., New York, 1992
ABL	R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, 14 vols., Chicago, 1892-1914
ABRL	Anchor Bible Reference Library
AbrN	*Abr-Nahrain*
AcOr	*Acta orientalia*
ADOG	*Abhandhmgen der Deutschen Oricnt-Gesetlschaft*
AEO	A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., London, 1947
AER	*American Ecclesiastical Review*
ÄF	Agyptologische Forschungen
AfO	*Archiv für Orientforschung*
ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristcntums
AGM	*Archiv fiir Geschichte der Medizin*, cd. K. Sudhoff, 20 vols., Leipzig, 1907-1928
AGMN	*Sudhojfs Archiv fiir Geschichte der Medizin (und Naturwissen-schaftcn)*, vols. 21-, 1929-
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwurterbuch*, 3 vols., Wiesbaden, 1959-1981.
AJBA	*Australian Journal of Biblical Arcliaclogy*
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute

AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures*
ALUOS	Annual of Leeds University Oriental Society
AnBib	Analecta biblica
AncIsr	R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 2 vols., tr.J. McHugh, New York, 1961, 1965
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures*, ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1954,1969[2]
ANESTP	*Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures*, ed. J. B.Pritchard, Princeton, 1969
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed.J. B. Pritchard, Princeton, 1950, 1955[2], 1969[3]
Ang	*Angelicum*
AnOr	Analecta orientalia
ANQ	*Andover Newton Quarterly*
AnSt	*Anatolian Studies*
AO	Dcr altc Orient
AOAT	Alter Orient und Altcs Testament
AOB	*Altorientalische Bilder zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1927[2]
AOS	American Oriental Series
AOSTS	American Oriental Society Translation Series
AOT	*Altorientalische Textc zum AT*, ed. H. Grcssmann, Berlin, 1926[2]
AOTS	*Archaeology and Old Testament Study*, ed. D. W. Thomas, Oxford, 1967
APFC	A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., Oxford, 1923
APNM	H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore, 1965
APOT	*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, 2 vols., Oxford, 1913; repr. 1978
ARAB	*Ancient Records of Assyria and Babylonia*, ed. D. D. Luckenbill, 2 vols., Chicago, 1926-1927; repr. 1968
ArbT	Arbeiten zur Theologie
ARE	*Ancient Records of Egypt*, ed. J. H. Breasted, 5 vols., Chicago. 1905-1907; repr. NewYork, 1962
ARM	Archives royales de Mari
ArOr	*Archiv orientální*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
AS	D. D. Luckcnbill, *The Annals of Sennacherib*, OIP 2, Chicago, 1924
ASG	*Archiv für Schweizerische Geschichte*
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASOR	American Schools of Oriental Research
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ASV	American Standard Version
ATAbh	Alttestamentliche Abhandlungen
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATAT	Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATDA	*Aramaic Texts from Deir 'Alla*, ed. J. Hoftijzer and G. van der Kooij, DMOA 19, Leiden, 1976
ATDan	Acta thcologica danica
AIR	*Anglican Theological Review*
AusBR	*Australian Biblical Review*
AuSP	G. H. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 vols., Gutersloh, 1928-1942; repr. 1964
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
AUSSDS	Andrews University Seminary Studies: Dissertation Series

BJPES	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BL	H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle, 1918-1922; repr. 1962
BL	*Bibel-Lexikon*, ed. H. Haag, Zurich, 1951; Einsiedeln, 1968^{2}
BN	*Biblische Notize*
BO	*Bibliotheca orientalis*
BR	*Biblical Research*
BRL	K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, HAT 1/1, Tübingen, 1937, 1977^{2}
BRM	*Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, ed. A. T. Clay, New York, 1912-1923
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BSC	Bible Study Commentary
BT	*Bible Translator*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BTGP	H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie: ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, 1979
BuA	B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2 vols., Heidelberg, 1920, 1925
BurH	*Buried History*
BVC	*Bible et vie chrétienne*
BVSAW	Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWL	W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956-
CAH	*Cambridge Ancient History*, 12 vols., Cambridge, 1923-1939, 1961-1971^{2}, 1970-^{3}
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CahThéol	Cahiers théologiques
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CB	Century Bible
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CC	Communicator's Commentary
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CHALOT	*A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. W. L. Holladay, Grand Rapids, 1971
ChiSt	*Chicago Studies*

AV	Authorized (King James) Version
BA	*Biblical Archaeologist*
BAfO	Beihefte zur Archiv für Orientforschung
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, *Greek-English Lexicon of the NT*, Chicago, 1957, 1979^{2}
BARev	*Biblical Archaeology Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BASS	Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft
BAT	Die Botschaft des Alten Testaments
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBC	Broadman Bible Commentary
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BBLAK	Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BDB	F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford, 1907; repr. with corrections, 1953
BDT	*Baker's Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, Grand Rapids, 1960
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums
BeO	*Bibbia e oriente*
BethM	*Beth Miqra*
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BETS	*Bulletin of the Evangelical Theological Society*
BEUP	*Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, ed. H. V. Hilprecht; Series A, Cuneiform Texts, Philadelphia 1893-1914
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFT	Biblical Foundations in Theology
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BHEAT	Bulletin d'histoire et d'exégèse de l'Ancien Testament
BHH	*Biblisch-historisches Handwörterbuch*, ed. B. Reicke and L. Rost, 3 vols., Göttingen, 1962-1966
BHK	*Biblia hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart, 1905-1906, 1973^{16}
BHS	*Biblia hebraica stuttgartensia*, ed. K. Elliger and W. Rudolf, Stuttgart, 1969-1975, 1984^{3}
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
BibLeb	*Bibel und Leben*
BibOr	Biblica et orientalia
BibRev	*Bible Review*
BibS	*Biblische Studien* (Freiburg, 1895-1930; Neukirchen, 1951-)
Biella	J. C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic*: Sabaean Dialect, HSS 25. Chico, Calif., 1982
BIES	*Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)*
BIFAO	*Bulletin de l'institut français d'archeologie orientale*
Bijdr	*Bijdragen*
BIN	*Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies, Yale University*, New Haven, 1917-1954
BIOSCS	*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*

DSB	Daily Study Bible
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vols., Paris, 1903-1950
DTT	*Dansk teologisk tidsskrift*
EAEHL	*Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. M. Avi-Yona, 4 vols., Englewood Cliffs, N.J., 1975-1978
EBC	*The Expositor's Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein, 12 vols., Grand Rapids, 1976-1995
EBib	Etudes bibliques
ECT	*The Egyptian Coffin Texts*, ed. A. de Buck and A. H. Gardiner, Chicago, 1935-1947
EDB	*Encyclopedic Dictionary of the Bible*, ed. and tr. L. F. Hartman, New York, 1963
EDNT	*Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H. Balz and G. Schneider, 3 vols., Grand Rapids, 1990- (ET of *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, 3 vols. Stuttgart, 1980-1982)
EDT	*Evangelical Dictionary of Theology*, ed. W. A. Elwell, Grand Rapids, 1984
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EMiqr	*Entsiqlopedia miqra'it-Encyclopaedia biblica*, 8 vols., Jerusalem, 1950-1982
EncBib	*Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne, 4 vols., London, 1899-1903. 1914[2];repr., 1958
EnchBib	*Enchiridion biblicum*
EncJud	*Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971-1972
EOTT	C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, tr. D. W. Stott, Atlanta, 1982
ER	*The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 16 vols.. New York, 1987
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, 13 vols.. New York, 1908-1927; repr., 13 vols. in 7, 1951)
ErfTS	Erfurter theologische Studien
Erlsr	Eietz Israel
ErJb	*Eranos Jahrbuch*
ESE	M. Lidzbarski, *Ephcmeris für semitische Epigraphik*, Giessen, 1900-1915
EstBib	*Esludios biblicos*
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
ETR	*Etudes théologiques el religieuses*
Even-Shoshan	*A New Concordance of the Bible*, ed. A. Even-Shoshan, Jerusalem. 1977, 1983[4]
EvK	Evangelische Kommentare
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvT	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository times*
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FOTT	*The Flowering of Old Testament Theology*, ed. B. C. Ollenburger, E. A. Martens and G. F. Hasel, Sources for Biblical and Theological Study 1, Winona Lake, Ind., 1992
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FuF	*Forschungen und Fortschritte*
FzB	Forschung zur Bibel
GAG	W: von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, AnOr 3}, Rome, 1952
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, tr. and ed. A. E. Cowley, Oxford, 1910[2] (ET of W. Gesenius, Hebräische Grammatik, ed. E. Kautzsch, Halle, 1909[28])

CII	*Corpus inscriptionum iudaicarum*, Vatican City. 1936-
CIS	*Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881-
CIWA	*The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. ed. H. C. Rawlinson, 5 vols., London, 1861-1884, 1891[2]; repr. 1909
CJ	*Concordia Journal*
CJT	*Canadian Journal of Theology*
CML	*Canaanite Myths and Legends*, ed. G. K. Driver, Edinburgh, 1956; ed. J.C. L. Gibson, 1978[2]
ConBNT	Coniectanea biblica, New Testament Series
ConBOT	Coniectanea biblica. Old Testament Series
ConCom	Continental Commentaries
COT	Commentaar op het Oude Testament, ed. G. C. Aalders, Kampen, 1955-1957
CPTOT	J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford, 1968; Winona Lake, Ind., 1987[2]
CRAI	Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CTA	*A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit*, 2 vols., Paris, 1963
CTBT	*Cuneiform Texts from Babylonian Tablets... in the British Museum*, London, 1896-
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	Calwer theologische Monographicn
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CurTM	*Currents in Theology and Mission*
DB	*Dictionnaire de la Bible*, ed. F. Vigouroux, Paris, 5 vols., 1895-1912
DBHE	*Diccionaria Biblico-Hebreo-Español*, ed. L. Alonso-Schökel, V. Morla, and V. Collado, 12 vols., Valencia, 1990-1993
DBI	*A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins and J.L. Houlden, Philadelphia, 1990
DBSup	*Dictionnaire de la Bible: Supplément*, ed. L. Pirot et al., Paris, 1928-
DBT	X. Léon-Dufour. *Dictionary of Biblical Theology*, tr. P. J. Cahill and E. M. Stewart, New York. 1973[2] (ET of *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1968[2])
DCH	*Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D. J. A. Clines, Sheffield. 1993-
DDD	*Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn, H. Becking, and P. W. van der Horst, Leiden, 1995
DHRP	Dissertationes ad historiam religionum pertinentes
DISO	C.-F. Jean and J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden, 1965
DJD	Discoveries in the Judaean Desert, Oxford, 1955-
DLE	*A Dictionary of Late Egyptian*, ed. L. H. Lesko and B. S. Lesko, 4 vols., Berkeley, Calif., 1982-1989
DME	*A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, ed. R. O. Faulkner, Oxford, 1962
DMOA	Documenta et monumenta orientis antiqui
DNWSI	J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West SemiticInscriptions*, 2 vols., Leiden, 1995
DÖAW	Denkschriften: Österreichischer Akademie der Wissenschaften
DOTT	*Documents from Old Testament Times*, ed. D. W. Thomas, London, 1958

GLECS	Complcs rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques
GPL	Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language,* AOS 8, New Haven, 1936; repr. 1990
GSAT	Gesammelte Studien zum Alten Testament
GTJ	*Grace Theological Journal*
Guide	Guide to Old Testament Theology and Exegesis (vol. 1 of *NIDOTTE*)
GVGSS	C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin, 1908-1913; repr. 1961
HAD	*Hebrew and Aramaic Dictionary of the OT*, ed.. G. Fohrer, tr. W. Johnston, London, 1973 (ET of *Hebräisches und aramäisches Worterbuch zum AT*, Berlin, 1971)
HAHAT	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. F. Buhl, Berlin, 1915[17]; ed. R. Meyer and H. Don-ner, 1987-[18]
HAIJ	*A History of Ancient Israel and Judah*, ed. J. M. Miller and J. H. Hayes, Philadelphia, 1986
HALAT	*Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alien Testament*, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm, 5 vols., Leiden, 1967-1995[3]
HALOT	*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1994- (ET of *HALAT*)
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HAW	*E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig, 1910
HBC	*Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays et al., San Francisco, 1988
HBD	*Harper's Bible Dictionary*, ed. P. J. Achtemeier, San Francisco, 1985
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 5 vols., New York, 1898-1904; repr. Peabody, Mass., 1994
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Herm	Hermanthena
HeyJ	*Heythrop Journal*
HG	J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze*, DMOA 7, Leiden, 1959
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HL	E. Neufeld, *The Hittite Laws*, London, 1931
HNE	M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1898
HO	Handbuch der Orientalistik
HR	E. Hatch and H. A. Redpalh, *Concordance to, the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 vols. and supp. vol., Oxford, 1897 (vols. 1-2), 1906 (supp.); repr., 3 vols. in 2, Grand Rapids, 1983
HS	*Hebrew Studies*
HSAT	Die heilige Schrift des Alten Testaments, ed. E. Kautzsch and A. Ber-tholet, Tübingen, 1922-1923[4]
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HSyn	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	*Hebrew Union College Annual*

HUCM	Monographs of the Hebrew Union College
IB	*The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 12 vols., New York, 1951-1957
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary*, cd. J. D. Douglas and N. Hillyer, 3 vols., Leicester, 1980
IBHS	B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind., 1990
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick, 4 vols., New York, 1962
IDBSup	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, ed. K. Crim, Nashville, 1976
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IH	J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques copiéés en Egypte*, Etudes égyptologiques 9-11,3 vols., Paris, 1877-1879
IJH	*Israelite and Judaean History*, ed. J. H. Hayes and J. M. Miller, Philadelphia, 1977
ILC	J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, tr. A. Møller (vols. 1-2) and A. I. Fausbøll (vols. 3-4), 4 vols. in 2, London, 1926, 1940; repr. 1973 (ET of Israel, vols. 1-2: *Sjaeleliv og Samfundsliv*; vols. 3-4: *Hellighed of Guddeomelighed*, Copenhagen, 1920, 1934)
IndES	*Indian Ecclesiastical Studies*
Int	*Interpretation*
Intcrp	Interpretation
IOS	*Israel Oriental Studies*
IOSOT	The International Organization for the Study of the Old Testament
IOT	R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, 1969
IOTS	B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979
IPN	M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 3/10, Stuttgart, 1928; repr., Hildesheim, 1980
IRT	Issues in Religion and Theology
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, 4 vols.. Grand Rapids, 1979-1988[2]
ITC	International Theological Commentary
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JANESCU	*Journal of the Ancient Near Eastern Sociciy of Columbia University*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JAOSSup	Supplement to the Journal of the American Qricntal Society
JARG	Jahrbuch für Anthropoologie und Religionsgeschichte
JASA	*Journal of the American Scientific Affiliation*
Jastrow	M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., New York, 1886-1903
JB	Jerusalem Bible
JBC	*The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., 2 vols. in 1, Englewood Cliffs, N.J., 1968
JBL	*Journal of Biblical Literature*

JBQ	*Jewish Bible Quarterly* (1989-) (formerly Dor leDor [1972-1989])
JBR	*Journal of Bible and Religion*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JEOL	*Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JewEnc	*The Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, 12 vols., New York, 1901-1906
JFSR	*Journal of Feminist Studies in Religion*
JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JMEOS	*Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JPSV	Jewish Publication Society Version
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JQRMS	Jewish Quarterly Review Monograph Scries
JR	*Journal of Religion*
JSem	*Journal for Semitics*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Scries
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTVI	*Journal of Transactions of the Victoria Institute*
Jud	*Judaica: Beiträge zum Verständnis...*
KAI	H. Donner and W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*,3 vols., Wiesbaden, 1967-1969^{2}
KAJI	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 50. Leipzig. 1927
KARI	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28, Leipzig, 1915-
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KAVI	O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35, Leipzig, 1920
KB	L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 2 vols., Leiden, 1958^{2}
KB	*Keilinschiftliche Bibliothek*, ed. E. Schrader, 6 vols., Berlin, 1889-1915
KBANT	Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament
KBL^{2}	sec KB

KBL^{3}	sec *HALAT*
KBo	*Keilschrifttexte aus Boghazköi*, WVDOG 30, 36, 68-70, 72. 73. 77-80, 82-86,89-90, Leipzig. 1916-
KD	K. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, tr. J. Martin el al., 25 vols., Edinburgh, 1857-1878; repr. 10 vols., Grand Rapids. 1973 (ET of *Biblischer Kommentar über das AT*. 15 vols., Leipzig. 1861-1870, 1862-1875^{2})
KD	*Kerygma und Dogma*
KEHAT	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, ed.O. F. Fritzsche, 17 vols., Leipzig, 1838-1862
KHAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KJV	King James (Authorized) Version
KlSchr	*Kleine Schriften* (A. Alt, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964^{3}; O. Eissfeldt, 6 vols., Tübingen, 1962-1979; K. Elliger, Munich, 1966)
KP	E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Grand Rapids, 1987
KPG	Knox Preaching Guides
KQT	K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen, 1960
KSGVI	A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., Munich, 1953-1959, 1964^{3}
KTU	*Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, I, ed. M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartin, AOAT 24, Neukirchen-Vluyn, 1976
KuAT	*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, ed. E. Schrader, Berlin, 1903^{3}
Lange	Lange Commentaries
LB	*Linguistica biblica*
LBC	Layman's Bible Commentaries
LB1	Library of Biblical Interpretation
Leš	*Lešonénu*
LexÄg	W. Helck and E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-
LexSyr	C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin, 1895; Halle, 1968^{2}
LHA	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962^{2}
LLA	A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig, 1865
LLAVT	E. Vogt, *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti documentis an- tiquis illustratum*, Rome, 1971
LQ	*Lutheran Quarterly*
LR	*Lutherische Rundschau*
LS	*Louvain Studies*
LSS	Leipziger semitistische Studien
LTK	*Lexicon für Theohgie und Kirche*, ed. J. G. Herder, second scries, 10 vols., Freiburg, i.B., 1957-1965
LTP	*Laval théologique et philosophique*
LUÅ	Lunds universitets årsskrift
MAL	C. Saporetti, *The Middle Assyrian Laws*, Malibu, Calif., 1984
MAOG	Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft
McCQ	*McCormick Quarterly*
MDB	*Le mandc de la Bible*
MdD	E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaie Dictionary*, Oxford, 1963

NRT	*Nouvelle revue théologique*
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et orbis antiquus
NTS	*New Testament Studies*
OBL	Orientalia et biblica lovaniensia
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts
OED	*The Oxford English Dictionary*
OIP	Oriental Institute Publications
OLP	Orientalia lovaniensia periodica
OLZ	*Orientalistische Eiteraturzeitung*
OMRM	*Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseuin van Oudheden te Leiden*
Or	*Orientalia*
Or Ant	*Oriens antiquus*
OTE	*Old Testament Essays*
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTM	Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary
OTS	*Oudtestamcntische Studiën*
OTT	G. von Rad. *Old Testament Theology*, tr. D. M. G. Stalker, 2 vols.. NewYork, 1962, 1965 (ET of *Theologie des ATs*, Einfuhrung in die evangelische Theologie 1, 2 vols., Munich, 1957, 1960)
OTTCT	B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985
OTTO	W. Zimmerli. *Old Testament Theology in Outline*, tr. D. E. Green, Atlanta, 1978 (ET of *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wisscnschaft 3, Stuttgart, 1972)
OTWSA	Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika
PAAJR	*Proceedings of the American Academy of Jewish Research*
Palache	J. L. Palache, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon. tr. and ed. R. J. Z. Werblowsky, Leiden, 1959
Peake	*Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black and H. H. Rowley, New York, 1962[2]
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PJ	*Palästina-Jahrbuch*
PL	*Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 221 vols., Paris, 1841-1864
PNPI	*J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971
POT	De Prediking van het Oude Testament
POTT	*Peoples of Old Testament Times*, ed. D. J. Wiseman, Oxford, 1973
POTW	*Peoples of the Old Testament World*, ed. A. E. Hoerth, G. L. Matting-ley, and L. M. Yamauchi, Grand Rapids, 1994
PPG	J. Friedrich and W. Röllig, *Phönizisch-punische Grummalik*, AnOr46, Rome, 1970[2]
PRU	*Le Palais royal d'Ugarit*, ed. C. F.-A. Scliaeffer and J. Nougayrol, Paris, 1956-
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PSTJ	*Perkins (School of Theology) Journal*

MDP	Mémoires de la délégation en Perse
MedHab	*Medinet Habu*. Epigraphie Expedition, OIP 8. Chicago, 1930; OIP 9, 1932
MEOL	Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex oriente lux"
MGWJ	*Monatsschrift für Gesdiichte und Wissenschaft des Judentums*
Moscati	S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages*, Wiesbaden, 1969
MSL	*Materialen zum sumerischen* Lexikon, Rome, 1937-
MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
Mus	*Muséon: Revue d'études orientales*
MVÄG	Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
NAB	New American Bible
NAC	New American Commentary
NASB	New American Standard Bible
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
NBC	*The New liiblc Commentary*, ed. D. Guthrie and J. A. Motyer, London, 1970[3]
NBD	*The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, London, 1982[2]
NCB(C)	New Century Bible (Commentary)
NEB	New English Bible
NedTT	*Nederlands theologisch tijdschrift*
NERTROT	*Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, ed. W. Beyerlin, Philadelphia, 1978 (ET of *Rcligiongeschichtliches Textbuch zum* AT, Grundrisse zum AT 1, Gottingen, 1975)
NFT	New Frontiers in Theology
NGTT	*Nederduits gereformeerde teologiese tydskrif*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDBA	*The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, ed.E. M: Blaiklock and R. K. Harrison, Grand Rapids, 1983
NIDNTT	*The New International Dictionary of New testament Theology*, ed. C. Brown, 4 vols.. Grand Rapids, 1975-1978 (ET of *Theologisches Be-griffslexicon zum NT*, ed. L. Coenen et al., 4 vols., Wuppcrtal, 1905-1971)
NIDOTTE	*The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (the present work)
NIV	New International Version
NIVEC	*The NIV Exhaustive Concordance*, ed. E. W. Goodrick and J. R. Kohlenberger III. Grand Rapids, 1990
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al., Englewood Cliffs, N.J., 1990
NJPSV	New Jewish Publication Society Version
NKJV	New King James Version
NKZ	*Neue kirchliche Zeitschrift*
NorTT	*Norsk teologisk tidsskrift*
NovT	*Novum Testamentun*
NRSV	New Revised Standard Version

RV	Revised Version
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAHG	A.Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1953
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SAT	*Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl*, tr. and ed. H. Gunkel et al., Göttingen, 1909-1915, 1920-1925²
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Scries
SBM	Stuttgartcr biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theólogy
ScrHier	Scripta Hierosolymitana
Scrip	*Scriptura*
SDIOAP	Studia et docunienta ad iura orientis antiqui pertinentia
SE	*Studia Evangelica 1, 2, 3*, etc. (= TU 73, 1959; 87, 1964; 88, 1964; etc.)
SEÅ	*Svensk exegetisk årsbok*
SEAJT	*South East Asia Journal of Theology*
Sem	*Semitica*
Seux	J. M.Seux, *Epithétes royalcs akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967
SGL	A. Falkenstein, *Sumerische Götterlieder*, Heidelberg, 1959
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträgc und Schriften aus dem Ge-biet der Theologie und Religionsgeschichte
SJ	Studia judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNovT	Supplements to Novum Testamentum
SNumcn	Supplements to Nuinen
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SPIB	Scripta pontificii instituti biblici
SR	*Studies in Religion/Sciences religieuses*
SSN	Studia semitica neerlandica
SSS	Semitic Study Series
ST	*Studia theologica*
STÅ	*Svensk teologisk årsskrift*
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
STK	*Svensk teologisk kvartalskrift*
Str-B	H. L. Strack and P. Billcrbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich, 1922-1961
STT	*The Sultantepe Tablets*, vol. 1, ed. O. R. Gurney and J. J. Finkelstein, London, 1957; vol. 2, ed. O. R. Gurney and P. Hulin, London, 1964
StudBib	Studia biblica

PTR	*Princeton Theological Review*
PTS	*Pretoria Theological Studies*
PTU	F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome, 1967
Pyr	K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 vols., Leipzig, 1908-1922
QD	*Quaestiones disputatae*, ed. K. Rahner and H. Schlier, Freiburg, i.B.. 1958-; Eng. ed., New York, 1961-
QDAP	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine Quarterly Journal for Reflection on Ministry Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser, 10 vols., Stuttgart, 1950-1978
RANE	Records of the Ancient Near Last
RÄR	H. Bonnet. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952
RArch	*Revue archéologique*
RB	*Revue biblique*
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. ed. A. Hauck, Leipzig. 1896-1913
REB	Revised English Bible
RECA	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed., A. Pauly, 6 vols., Stuttgart, 1839; ed. G. Wissowa et al., first scries, 24 vols., 1894-1963; second series, 10 vols., 1914-1972; supplements, 16 vols., 1903-1980
RechBib	Recherches bibliques
REg	*Revue d'égyptologie*
REJ	*Revue des études juives*
RelS	*Religious Studies*
RES	*Répertoire d'épigraphie sémitique*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista bíblica*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue de sciences religieuses*
RevSém	*Revue semitique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, H. Gunkel and L. Zscharnack, 5 vols., Tübingen, 1927-1931²; ed. K. Galling, 7 vols., 1957-1965³
RHLR	*Revue d'histoire et de Htterature religieuses*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophic religieuses*
RHR	*Revue de l'histoire des religions*
RLA	*Reallexikon der Assyriologie*, ed. G. Ebeling and B. Meissner, Berlin, 1, 1932; 2, 1938; 3, 1957-1971; 4, 1972-1975; 5, 1976-1980; 6, 1980-1983; 7, 1987-1990
RR	*Review of Religion*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RSP	*Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*, ed. L. R. Fisher, vols. 1-2, AnOr 49-50, 1972, 1975; ed. S. Rummel, vol. 3, AnOr51, 1981
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	Revised Standard Version
RTL	*Revue théologique de Louvain*
RTR	*Reformed Theological Review*

TTZ	*Trierer theologixche Zeitschrift*
TU	Textc und Untersuchungen
TV	Theologische Versuche
TViat	Theologia viatorum
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. and 11.-J. Fabry, 8 vols., Stuttgart, 1970-1995
TWBB	*A Theological Wordbook of the Bible*, ed. A. Richardson, London, 1950
TWOT	*Theological Wordbook of the Old Testament*, ed. R. L. Harris et al., 2 vols., Chicago, 1980
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
UAA	*Urkunden des ägyptischen Altertums*, ed. G. Stcindorff, Leipzig, 1903-
UCPNES	University of California Publications in Near Eastern Studies
UE	Ur Excavations, ed. C. L. Woolley, London, 1927-
UF	*Ugarit-Forschungen*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
UT	C. Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38. Rome, 1965
UUÅ	Uppsala universitetsårsskrift
VAB	*Vorderasiatische Bibliothek*, 7 vols., Leipzig, 1907-1916
VASKMB	*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin*. ed. O. Schroeder, Lcipzig, 1907-
VDI	*Vestnik drevnej Istorii*
VE	*Vox evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VT	*Vetus Testamentum*
WbÄS	A. Erman and H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 5 vols., Berlin, 1926-1931; repr. 1963 ;
WBC	Word Biblical Commentary
WbMyth	*Wörterbuch der Mythologie*, ed. H. W. Haussig, Stuttgart, 1961-
WC	Westminster Commentaries
WD	*Wort und Dienst*
WEC	Wycliffe Exegetical Commentary
Wehr	H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. M. Cowan Ithaca, 1961, 1976[3]
WF	Wege der Forschung
Whitaker	R. E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge, Mass., 1972
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WO	*Die Welt des Orients*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WTM	J. Levy, (*Neuhebräisches und chaldäisches*) Wörterbuch über die *Talmudim und Midraschim*,4 vols., Leipzig, 1876-1889; Berlin, 1924[2] repr. 1963
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUS	J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, BVSAW 106/3, 1963, 1974[4]
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft
WW	*Word and World*

StudBT	*Studia biblica et theologica*
StudOr	*Studia orientalia*
SUNT	Studien zur Umwclt des Neuen Testaments
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
SVTP	Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
SWBA	Social World of Biblical Antiquity
SWJT	*Southwestern Journal of Theology*
Syria	*Syria: Revue d'art oriental et d'archcologie*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
TArb	Theologische Arbeiten
TBT	*The Bible Today*
TBü	Theologische Bücherei
TCL	Textes cunéiformes du Musée du Louvre
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. and ed. G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids, 1964-1976 (ET of *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 10 vols., Stuttgart, 1933-1979)
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H.-J. Fabry, tr. J. T. Willis, Grand Rapids, 1974-(ET of *TWAT*)
TEH	Theologischc Existenz Heute
TEV	Today's English Version
TGI	K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, 1950, 1968[3]
TGUOS	*Transactions of the Glasgow University Oriental Society*
THAT	*Theologisches Handbuch zum Alten Testament*, ed. E. Jenni and C. Westermann, 2 vols., Munich, 1971, 1976
Them	*Themelios*
ThStud	*Theologische Studiën*
TigrWb	E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigre-Sprache*, Wiesbaden, 1962
TLZ	*Theologischc Literaturzeitung*
TNT	G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974
Torch	Torch Bible Commentaries
TOT	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, tr. J. A. Baker, 2 vols., Philadelphia. 1961, 1967 (ET of *Theologie des AT*, 3 vols., Leipzig, 1933-1939: 3 vols. in 2, Stuttgart, 1957-1961[2])
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TPQ	*Theologixch-praktische Quartalschrift*
TPs	H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT 15/3. Neukirchen-Vluyn, 1979
TQ	*Theologische Quartalschrift*
TRE	*Theologische Realcnzyklopädie*, ed. G. Krausc and G. Müller, Berlin, 1977-
TREg	P. Lacau, *Textes religieux égxptiens*, part 1, Paris, 1910
TrinJ	*Trinity Journal*
TRu	*Theologische Rundschau*
TSSI	*Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, ed. J. C. L. Gibson, 3 vols., London, 1971-1982
TToday	*Theology Today*
TTS	Trierer theologische Studien

WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (der Karl-Marx-Universität, Leipzig/der Wilhelm-Pieck-Universität, Rostock)
YJS	Yale Judaica Series
YOSBT	Yale Oriental Series, Babylonian Texts
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAH	*Zeitschrift für Althebraistik*
ZÄS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZB	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZEE	*Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Zorell	F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1946-1954, 1962[2]
ZPEB	*The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, ed. M. C. Tenney, 5 vols., Grand Rapids, 1975
ZRGG	*Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

الترجمة الصوتية

الأبجدية العبَرِيَّة و الآرامية

الحروف

א = ʾ = ء	ו = *w* = و	ך, כ = *k* = ك، خ	ע = ʿ = ع	שׂ = *ś* = س
ב = *b* = ب	ז = *z* = ز	ל = *l* = ل	ף, פ = *p* = پ	שׁ = *š* = ·
ג = *g* = ج	ח = *ḥ* = ح	ם, מ = *m* = م	צ = *ṣ* = ص	ת = *t* = ت
ד = *d* = د	ט = *ṭ* = ط	ן, נ = *n* = ن	ק = *q* = ق	
ה = *h* = هـ	י = *y* = ي	ס = *s* = س	ר = *r* = ر	

ص

ليس هناك أي فرقَ يُجْعَل بَيْنَ بجدكبت *bgdkpt* مَع أو بدون الداغش اللّيِّن *dagesh lene*.

قارنْ: תּוֹרָה = *tôrâ*   הַתּוֹרָה = *hattôrâ*   תּוֹרָתוֹ = *tôrātô*

أحرف العلّة

â = ָה	*ē* = ֵ	*i* = ִ
ā = ָ	*ê* = ֵי	*î* = ִי
a = ַ	*e* = ֶ	*ô* = וֹ
^{a} = ֲ	^{e} = ְ (إذا كَان حلقي)	*ō* = ֹ
û = וּ	^{e} = ֱ	*o* = ָ
u = ֻ		^{o} = ֳ

اللغات الساميةُ الأخرى: تَتبع الترجمات الصوتيةُ إستعمالاً معياريًا.

الأبجدية اليونانية

α = *a*	μ = *m*	ψ = *ps*	ηυ = *ēu*
β = *b*	ν = *n*	ω = *ō*	οι = *oi*
γ = *g*	ξ = *x*		ου = *ou*
δ = *d*	ο = *o*	γγ = *ng*	υι = *ui*
ε = *e*	π = *p*	γκ = *nk*	
ζ = *z*	ρ = *r*	γξ = *nx*	ῥ = *rh*
η = *ē*	σ,ς = *s*	γχ = *nch*	̔ = *h*
θ = *th*	τ = *t*	αι = *ai*	
ι = *i*	υ = *u*	αυ = *au*	ᾳ = *ā*
κ = *k*	φ = *ph*	ει = *ei*	ῃ = *ē*
λ = *l*	χ = *ch*	ευ = *eu*	ῳ = *ō*

القاموس الموسوعي للاهوت وتفسير العهد القديم

المقالاتُ المعجميةُ ת

ת

9289 תאב

תאב [t'b ¹] قل. رَغِبَ، اشْتَاقَ (#٩٢٨٩)؛ اسم. תַּאֲבָה [ta'ᵃbâ]، شوق، رغبة (← #٩٢٩١).

ع. ق. ١. قد يكون الفعل جذرًا فرعيًا مبنيًا عَلَى אָבָה، حاجة، رغبة (← #١٤). يستخدم الفعل مرتين في مز ١١٩ ليصف الاشتياق لكلمة الله (مبدأ، פִּקֻּדִים) ولخلاصه (ع. ٤٠، ١٧٤). يوضح الفعل حقيقة أن البشر المخلوقين عَلَى صورة الله، يجدون المغزى والمعنى الأساسيين لحياتهم في كلمات وأفعال خالقهم/ فاديهم.

٢. يرد الاسم في مز ١١٩:٢٠ ليصف اشتياق المرنم تجاه كلمة الله.

ب. ت يُصادق عَلَى الفعل في الأدب الرَّبَّاني لكل من الاستخدامين: الميل فطري الجسدية (للطعام) أو الأخلاقية (الميل الشرير)، كما يُعنى أيضًا بأولئك الذين لديهم أشواق شديدة تجاه أولادهم.

رغبة، اشتهاء، شهوه، لذة، سعادة، شوق، سُرور:← אֲרֶשֶׁת [ᵃrešet] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חָמַד [ḥāmad] (يرغب، يلتمس، يتوق، شهوة، يخزن، #٢٧٧٣)؛ ← חָפֵץ [ḥapes ¹] (يحتاج، يرغب، يبتغي ، يهتم ، #٢٩١١)؛ ← חָשַׁק¹ [ḥāšaq¹] (رغبة، توق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יָאַב [ya'ab] (يتوق إلى، يشتاق، يروم، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [kaleh] (تشوق، #٣٩٨٥)؛ ← כָּמַהּ [kamah] (يتوق لشيء، يشتهي أمرًا، #٤٠١٤)؛ ← כָּסַף [kāsap] (يروم، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môras²] (أمنية، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← עָרַג [ʿarag] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שָׁאַל [sa'al] (يلتمس، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תָּאַב [ta'ab¹] (يروم، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tesûqâ] (رغبة، توق، ميل فطري، #٩٥٩٢).

يوجين كاربينتر / مايكل أي. جريسانتي Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti

٩٢٩٠ (תָּאַב² [ta'ab²]، يمقت بشدة، يشمئز من)، ← #٩٤٩٣

9291 תַּאֲבָה

תַּאֲבָה [ta'ᵃbâ]، اسم. شوق، رغبة، شهية، رغبة متقدة، شهوة (#٩٢٩١)؛ < תאב [t'b ¹]، يشتاق إلى (← #٩٢٨٩).

ع. ق يرد. ١ الاسم فقط في مز ١١٩:٢٠. يعبر سياق الكلام عن القوة والحدة باستخدامه גָּרַס، يفنى، يَذْوَى (← #١٧٥٦). فرغبة وأشواق ناظم المزمور (الآكلة) هي لأحكام الرَّبّ، والتي هي، في النهاية، تجلب اللذة (ع. ٢٤، שַׁעֲשׁוּעִים #٩١٤١).

رغبة، اشتهاء، شهوه، لذة، سعادة، شوق، سُرور:← אֲרֶשֶׁת [ᵃrešet] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חָמַד [ḥāmad] (يرغب، يلتمس، يتوق، شهوة، يخزن، #٢٧٧٣)؛ ← חָפֵץ [hapes ¹] (يحتاج، يرغب، يبتغي ، يهتم ، #٢٩١١)؛ ← חָשַׁק¹ [ḥāšaq¹] (رغبة، توق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יָאַב [ya'ab] (يتوق إلى، يشتاق، يروم، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלֶה [kaleh] (تشوق، #٣٩٨٥)؛ ← כָּמַהּ [kamah] (يتوق لشيء، يشتهي أمرًا، #٤٠١٤)؛ ← כָּסַף [kāsap] (يروم، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môras²] (أمنية، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← עָרַג [ʿarag] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שָׁאַל [sa'al] (يلتمس، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תָּאַב [ta'ab¹] (يروم، يتوق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tesûqâ] (رغبة، توق، ميل فطري، #٩٥٩٢).

ديفيد تالي David Talley

9292 תאה

תאה [t'h]، بِيعّل. يرسم (حدودًا) (#٩٢٩٢).

ع. ق لما كانت תָּוָה تستخدم عندما يكون الأشخاص هم المعنيون، صار استخدام תָּאָה مرتبطا بترسيم الحدود. كانت الحدود الوطنية في ش. أ. ق. غالبًا ما يتم تحديدها بشكل مبهم بواسطة البلدان الموجودة عبر الطريق (قا مقالة "Grenze," RLA 1957-71, 3:639). ويُذكر في عد ٣٤ أن نقاط الحدود الثابتة هما البحر والجَبَل: "وَهذَا يَكُونُ لَكُمْ تُخُمُ الشِّمَالِ. مِنَ الْبَحْرِ الْكَبِيرِ تَرْسُمُونَ (תָּאָה) لَكُمْ إِلَى جَبَلِ هُورَ" (ع٧، وانظر أيضًا ع٨، وفي ع١٠ . اقرأ الفعل التام من بِيعّل. תָּאָה [قا؛ BHS]).

يضع علامة: ← צִיּוּן [sîyûn] (شاهد [بلاطة الضريح]، علامة الطريق، #٧٤٨٣)؛ ← תָּאָה [ta'â] (يرسم حدودًا، #٩٢٩٢)؛ תָּוָה [tawâ¹] (يضع علامة، #٩٣٤٤)؛ ← תַּמְרוּרִים [tamrûrîm ²] (علامات عَلَى الطريق، لافتات، #٩٤٧٧).

بول أي. كروغار Paul A. Kruger

٩٢٩٣ (תְּאוֹ [tᵉ'ô]، الظبي)، ← #٢٦٥١

٩٢٩٤ (תַּאֲוָה، [ta'ᵃwâ [1]، رغبة)، ← #٢٠٣

٩٢٩٧ (תַּאֲלָה، [ta'ᵃlâ]، لعنة)، ← #٤٥٧

9298 תאם

תאם [t'm]، مشتق من الفعل يتجب تَوْأَم (#٩٢٩٨)؛ תּוֹאֲמִים [tô'ᵃmîm]، تَوْأَمانِ (#٩٣٣٩).

ع. ق ١. يظهر الفعل في خر٢٦: ٢٤؛ ٣٦: ٢٩ بمعنى النسخ المتطابقة. ويشير الفعل في نشيد الأنشاد إلى أسنان العذراء المتناظرة، المصفوفة بشكل مثالي بدون فجوة أو كسور بينها (نش ٤:٢؛ ٦ :٦).

٢. يشير الاسم، إلى يَعْقُوب وعِيسُو في تك ٢٥: ٢٤، فَارِص وزَارَح في ٣٨: ٢٧. انظر أيضًا نش ٤:٥ و٣:٧[٤]، حيث يقارن ثديي العذراء بتَوْأَم من الظِبَاء، وهو حيوان اشتُهر بكمال شكله وجماله.

ع. ج أشار يسوع في يو١١: ١٦ و٢٠: ٢٤ لتوما بـ "التَوْأَم" Didymus التي تعكس المعنى اليوناني للكلمة "تَوْأَم" (#ي١٤٤١ Δίδυμος). ويكون اسمه بالآرامية Te'oma قد يكون اسم "توما" هو الشكل الهليني للاسم السامي، بينما Δίδυμος (#ي١٤٤١) هو اسمه باليونانية.

طفل: ← גֹּלֶם [golem] (جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [tap¹] (أطفال، #٢٩٥١)؛ ← יוֹנֵק [yôneq] (طفل صغير، #٣٤٣٧)؛ ← יֶלֶד [yalad] (تحبل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [yatôm] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [mamzer] (نغل، غير شرعي، #٤٩٢٧)؛ ← נַעַר [na'ar ²] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עוּל [ʿûl ²] (طفل، #٦٤٠٢)؛ ← תָּאַם [ta'am] (تحمل في تَوْأَم، #٩٢٩٨)؛ ← التبني : اللاهوت.

فيكتور هاملتن Victor Hamilton

٩٢٩٩ (תַּאֲנָה، [ta'ᵃnâ]، وقت الدورة النزوية عند الحيوان)، ← #٦٢٨

9300 תְּאֵנָה

תְּאֵנָה [tᵉ'ēnâ]، اسم. تين، (#٩٣٠٠)

ش أ ق الكلمة بالأكادية tittu'm' وبالآرامية. תִּינְתָא תְּאֵנְתָא، تين؛ فينيقية. tyn، تين.

ع. ق ١. إن الكلمة الأكثر استخدامًا في عبر. كت. للتعبير عن التِين هي תְּאֵנָה. وأكثر من ثلث مرات الورود الأربعين يأتي تقريبًا مقترنًا بـ גֶּפֶן، كرمة. ويرمز هذان التعبيران معًا إلى السلام والرخاء. فقد "عاش جميع الإِسْرَائِيليين في أمان" إبان فترة حكم سُلَيْمَان كُلُ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ (١مل ٤:٢٥[٥:٥]). وفي أيام حَزَقِيَّا عرض رَبْشَاقَى القائد الأشوري عَلَى اليَهُود أن "يعقدوا معه صلحًا" بوعد منه أنه سيُمَكن كل واحد منهم أن يأكل من "جَفْنَتِهِ وَتِينَتِهِ" (٢مل ١٨: ٣١ = إش ٣٦: ١٦). ومن نفس العصر (كما سيحدث بعد ذلك أيضًا) جاءت نِبوتان: في يوم الرَّبّ كل واحد سيدعو جاره لـ "يَجْلِسُونَ كُلُ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ، وَلاَ يَكُونُ مَنْ يُرْعِبُ" (مي ٤:٤؛ زك ٣: ١٠).

٢. تستخدم الكلمة תְּאֵנָה استخدامًا مذهلاً يظهر في إر ٢٤. يصور هنا يَهْوَهْ سَبْيِ يَهُوذَا "كَهذَا التِّين الْجَيِّدِ هكَذَا أَنْظُرُ إِلَى سَبْيِ يَهُوذَا الذِي أَرْسَلْتُهُ مِنْ هذَا الْمَوْضِعِ إِلَى أَرْضِ الْكَلْدَانِيِّينَ لِلْخَيْرِ. عَلَى عَيْنَيَّ عَلَيْهِمْ لِلْخَيْرِ" (ع. ٥-٦). وفي المقابل، "وَبَقِيَّةَ أُورُشَلِيمَ الْبَاقِيَةَ فِي هذِهِ الأَرْضِ وَالسَّاكِنَةَ فِي أَرْضِ مِصْرَ" توصف بالتِين الرَّدِيء؛ فإنهم سوف "يفنون" (ع. ٨، ١٠؛ قا؛ ٢٩: ١٧). فقد يتوقع أحد أن هؤلاء الذين أخذوا للسَبْيِ هم جماعة الأشرار- أو "الرَّدِيء"، بينما الذين تُركوا في الأَرْض كانوا هم الأبرار "الْجَيِّد" ، لكن يَهْوَهْ قد أعلن خلاف ذلك.

فما الذي أعلنه يَهْوَهْ بالضبط؟ إن رسالة التِّين لها عدة أوجه. أولاً، هذا الأمر ليس مسألة جغرافية أو سياسية، وإنما أخلاقية روحية، فالمحك هو علاقة الشعب بيَهْوَهْ؛ فسيجدّدون لأنهم رجعوا إليه "بكل قلوبهم" (ع.٧). يطالب يَهْوَهْ بمعَاقبة كل من يخطئ؛ لكنه أيضًا سيشرع في إظهار أفعال رحمة (انظر Wessels, 406). ثانيا، سيكون من الخطأ أن نستنتج من إر ٢٤ أن "إله الكتاب المقدس" يتحيز بشكل تلقائي لهؤلاء المرفوضين أو المشرّدين أو أن هؤلاء هم "المفضلون لديه" ذوو المستقبل المشرق. لقد لاحظ Wessels (405) بشكل ثاقب أننا إن قمنا بمثل هذا التعميم عَلَى أساس هذا الأصحاح، نكوّن بذلك فكرة سلفية عن النص. (← إِرْمِيَا :لاهوت).

يعتبر التِّين تشبيهًا مناسبًا هنا، إذ أنه خلافًا لكل أنواع الفواكه، يتناقض مستوى جودته ورداءته تناقضًا شديدًا. ففي حين يعتبر التِّين الناضج حديثًا شهيًّا جَيِّدًا، إلا أنه إن تُرك إلى أن يفسد، فإنه يسبب أذى للمعدة، ويسبب الغثيان، ولا يصلح لشيء إلا لأن يطرح في النفايات. وبالتالي فإن يَهْوَهْ يرى القيمة الفدائية بالنسبة المجتمع المسبّي، بينما تُطرح البَقِيَّة الباقية في الأَرْض خارجاً كالنفايات.

٣. هناك ثلاثة تعبيرات أخرى قد تم توظيفها بالاقتران مع תְּאֵנָה داخل الفقرات الموجودة في إِرْمِيَا وخارجها، وهي בַּכּוּרָה /בִּכּוּרָה، שַׁעַר، وפַּג.

تين: ← בַּכּוּרָה / בִּכּוּרָה [bikkûrâ / bakkûrâ] (التِّين الناضج حديثًا، #١١٣٦)؛ ← בָּלַס [balas] (يخدش، يفقح، #١١٧٩)؛ ← שִׁקְמָה [siqmâ] (شجر الجميز [التِين]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאֵנָה [te'enâ] (تين، #٩٣٠٠).

البيبلوغرافيا

TWOT 2:963; T. Giles, "A Note on the Vocation of Amos in 7:14," *JBL* 111, 1992, 690-92; J. W. Wenham, "Fig Tree in the Old Testament," *JTS* 5/6, 1954/55, 206-7; W. J. Wessels, "Jeremiah 24:1-10 as ■ Pronouncement of Hope?" *Old Testament Essays* 4, 1991, 397-407.

إدوين سي . هوستيتر *Edwin C. Hostetter*

٩٣٠١ (תֹּאֲנָה، [to'ᵃnâ]، مناسبة)، ← #٦٢٨

٩٣٠٢ (תַּאֲנִיָּה، [ta'ᵃniyâ]، أسى، حزن)، ← #٦٢٧

9309 תְּאַשּׁוּר

תְּאַשּׁוּר [tᵉ'aššûr]، سُرْو (#٩٣٠٩).

ع. ق استُخدمت فقط ثلاثة مرات (إش ٤١: ١٩؛ ٦٠: ١٣؛ حز ٢٧: ٦). يعرفها BDB كشجرة البقس، لكنها تُفهم كسَّرْو من إش ٤١: ١٩(KJV, NIV, NRSV، REB,NAB, NJPSV، وكذا كل الترجمات العربية). ومع ذلك فإنها في ٦٠: ١٣ تُدرج مع شجرتين أخرتين (בְּרוֹשׁ، السِّنْدِيَانُ [#١٣٦٠] وَالشَّرْبِينُ [#٩٣٢٩])، وتترجم سنديان (KJV)، خشب البقس (REB)، خشب البقس (NJPSV). وتحتفظ ترجمة الـ NIV بتعبير سَرْو في هذِهِ الفقرة. وعلى ما يبدو فإن صياغة التلمود لهذِهِ الكلمة كانت تشير إلى السَّرْو (*Rosh Hashana* 23a; *Baba Batra* 80b).

وجدت الكلمة الآن في الأوغارتية (*UT*, #2512; *WUS* 2729 #)، حيث تُهجى *t'ishr*. مماثلة لكلمة وردت في الحيثية (*tieshshar*) تستخدم للخشب.

كان السَّرْو يُرى عادةً في المقابر والحدائق في إِسْرَائِيل. وهي شجرة طويلة لونها أخضر غامق وتتميز بالخشب ذي القيمة العالية. قَال عنها إِشَعْيَاء أنها شجرة مختارة سينبتها الله في الصحراء (إش ٤١: ١٩). البعض ظن أن السَّرْو كان الخشب الذي استخدمه نُوح في بناء الفُلك (تك ٦: ١٤).

قا؛ #٩٥٦٠ תִּרְזָה، وهي كلمة وردت مرة واحدة في (إش ٤٤: ١٤)، حيث قامت الـ NIV أيضًا بترجمتها سَرْوًا.

أشجار: ← תֹּמֶךְ [tamak] (أشجار ضخمة، #٤٦١)؛ ← אֶרֶז ['erez] (أرز، #٧٨٠)؛ ← דָּבַק [dabaq] (صنوبر، #٨١٥)؛ ← אֵשֶׁל ['esel] (الطرفاء [شجرة نحيفة الأغصان]، #٨٦٩)؛ ← בְּרוֹשׁ [berôs] (العرعر، #١٣٦٠)؛ ← לוּז [lûz ¹] (شجرة اللوز، #٤٢٨٠)؛ ← עֵץ ('es) (أشجار، شجرة، خشب، غابات، أعواد، #٦٧٧٠)؛ ← עֵץ ['es] (العرعر، #٦٨٩٩)؛ ← צַמֶּרֶת [sammeret] (السنط، [شجرة] قمة، #٧٥٥٠)؛ ← שָׁקֵד [saqed] (لوز، #٩١٩٦)؛ ← שִׁקְמָה [siqmâ] (شجر الجميز [التِين]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאַשּׁוּר [te'assûr] (السَّرْو، #٩٣٠٩)؛ ← תָּמָר [tamar ¹] (شجرة النخيل، #٩٤٦٩)؛ ← תִּרְזָה [tirzâ] (شجرة غير معروفة، #٩٥٦٠)؛ (← شجرة المعرفة/ الحياة :لاهوت).

البيبلوغرافيا

N. Hareuveni, *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage*, 1984.

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

9310 תֵּבָה

תֵּבָה [tēbâ]، اسم. فلك/ سفينة، سفط/ سلة (#٩٣١٠).

ش. أ. ق ١. يُفترض غالبًا أن يكون لـ תֵּבָה أصول مصرية في الجذر tbt، رغم أن هذا غير متفق عليه إجماعًا، ويقترح البعض أن تلك الكلمة قد ترجع أصولها إلى مصادر بَابِلية، أو أكادية دخيلة (elippu tebîta). لاحظ الكثيرون تشابهات في ش. أ. ق. مع رواية سفينة نوح والطوفان في اللوح الحادي عشر في ملحمة جلجامش (AKK.,early 2M)، تكوين إريدو Eridu (بَابِل القديمة، حوالي ١٦٠٠)، وقصة طوفان أترحسيس Atrahasis (حوالي ١٦٠٠). (يدعي البعض تشابهًا بين سفط موسى المصنوع من البردي والأسطورة البَابلية لسرجون الأكادي.) إن الروايات الثلاثة الأولى تتوافق أدبيًا، وبصورة عامة. إلا أن التشابهات الموصوفة في هذِهِ الشواهد الخارجة عن الكتاب المقدس، لا ترتقي إلى مستوى المعنى اللاهوتي الموجود في التَّكْوِين. وعلى الرغم من احتمال وجود مصادر مشتركة للمعرفة منذ وقت مبكر أو وجود معرفة عامة بالأحداث، إلا أن علاقتها بالنص الكتابي لم يُبت فيها بعد.

٢. لقد صُنع فلك نُوح من خشب غير معروف يُسمى גֹּפֶר، والذي يفهمه البعض عَلَى أنه السَّرْو (باليوناني κυπάρισσος)؛ يفترض أنه راتينجي ومغطى بطبقة من القطران (חֵמָר، #٢٨١٩). كان صفط موسى أيضًا مغطى بـ חֵמָר (خر ٢: ٣)، لكنه كان مصنوعًا من البردي גֹּמֶא (أي ٨: ١١؛ إش ٣٥: ٧)، شبيهًا بقوارب المصريين (إش ١٨: ٢). (أستخدم الـ חֵמָר أيضًا في بناء بُرْج بَابِل في تك ١١: ٣ ، يشير كذلك إلى آبَارِ الزِّفْتِ الخادعة في وَادِي السِّدِّيم [تك ١٤: ١٠]).

ع. ق ١. الاسم תֵּבָה، فلك، سفينة (لا يجب أن يُخلط مع אֲרוֹן [#٧٧٨]، تابوت العهد)، فهو يلعب دورًا أساسيًا

في التاريخ التوراتي، وقد استحوذ عَلَى خيال الشعب عبر التاريخ، محاولين محاولات عديدة ومستمرة لتعيين مكان استقراره النهائي بعد الطوفان. فهو يمثل نقطة تحول حقيقية في بداية تاريخ البشرية، وهو أيضًا ذو أهمية بالغة في تاريخ الفداء. بمعنى، أن الفُلك لم يكن ذا أهمية في جد ذاته، إنما لعب دورًا أساسيًا في الأحداث: ففي المرة الأولى التي يعلن فيها الله عن دينونته إنقاذه وخلاصه للبشرية، بشكل لا يُضاهى في التاريخ البشري كله (بعيدًا عن الخلق نفسه)، قطع عهدًا جديدًا مع خليقته. وهكذا ظهرت التساؤلات حول وجود الفُلك، أو حقيقة طوفان بهذا الحجم، مما جعل الباحثين، العلماء، والعلمانيين عَلَى حد سواء يتفقون عَلَى حلول وإجماعات قليلة. إن اختلاف الآراء يجعل من السهل أن نشكك فيما يعلنه النص الكتابي، وبعيدًا عن الاكتشافات الوشيكة عن الفُلك الفعلي وإجماع العلماء عن الطوفان، لابد أن ننظر بعين الإيمان للنص، فنرى المعنيين اللاهوتي والتاريخي اللذين لا يمكن فصلهما، فإن فصلهما يقلل من أثر التجريد والتأمل. فالاختزالية اللاهوتية التي تنكر الوحدة التاريخية واللاهوتية في سرد أعمال الله الفدائية تجاه البشر، والاختزالية المادية التي تنكر المغزى الواقعي والروحي والكوني لعجائب يَهْوَهْ وأعماله في الطبيعة والتاريخ، لا يتفقان كلاهما بشكل عادل مع الرواية والسرد المسجل في الـ ع.ق.

٢. تشير תֵּבָה في الـ ع. ق. في جميع الحالات عدا حالتين إلى سفينة نُوح (٢٨مرة). الحالتان الأخرتان تشيران للصفط الصغير الذي صنعته أم موسى لتجعله يطفو عَلَى مياه النيل، أملاً في النجاة من أمر فرعون بأن يُلقى جميع الأولاد حديثي الولادة في النيل (خر ٢: ٣، ٥). في كلا المثالين المذكورين، فإن هذا اللفظ يُعنى نقل شيء ما عَلَى المياه، أي قارب. لسوء الحظ كانت تترجم هذِهِ الكلمة دائمًا بنفس الطريقة التي تُرجمت بها אֲרוֹן وبالتالي فإن الكلمة الإنجليزية "*ark*" تكون غامضة، بالمقارنة بـ תֵּבָה والتي تعني مركبة للانتقال عَلَى المياه وאֲרוֹן والتي تعني صندوق. إن الكلمة الإنجليزية *ark* تنشأ ببساطة من الكلمة اللاتينية *arca* (خزانة أو صندوق). أما بخصوص حجم فلك نُوح، فلكي نجعله أقل غموضاً ينبغي أن نطلق عليه مسمى سفينة أو قارباً كبيراً، كالذي يكون مظهره مشابهاً لصندوق ضخم. ومن الجدير بالملاحظة، والذي يحتمل أن يكون مجرد صدفة، أن التشابه بين فلك نُوح وصفط موسى يشتمل عَلَى الدينونة السالفة والتي يتبعها خلاصًا معجزيًا، واللذان قد تحققا بسبب نجاح الفُلك والصفط في مهمتهما الأساسية.

٣. يتصل الفُلك بصورة قوية بالرجل نُوح (←) في تك ٦-٩، الذي ذُكر حوالي ٥٤ مرة في الكتاب المقدس، يبدو أن الاسم نُوح (נֹחַ) اسمًا عبريًا נָחַם (#٥٧١٤)، بمعنى يعزي أو يتأسف، والذي يستخدم بطريقة مناسبة في تك ٦:٦، حيث ذكر أن الله قد حزن (וַיִּנָּחֶם יְהוָה) أنه صنع الإنسان. في قرينة هذا الشر المتفاقم، يعلن الرَّبّ أنه سيجيز قضاء بأن يضع نهاية لجميع الناس، باستثناء القليلين الذين سينجون من عائلة نُوح، بسبب بره. رغم أن الأرض جميعها "مَمْلُوءَةً بِالظُّلْم" (تك ٦:١١-١٣)، إلا أن نُوحًا دُعي بريئاً، ففي ص. ٦ وحده هناك ٨ إشارات توضح مدى فساد البشر، في مقابل الاعتراف المتكرر بصلاح نُوح. وهكذا سيكون القارب الذي أمر ببنائه سببًا لنجاته. كان لابد أن يكون طوله ٤٥٠ قدمًا، وعرضه ٧٥ قدم، وارتفاعه ٤٥ قدم. (١٥٠م × ٢٥م × ١٥م)، ربما بثلاثة طوابق كاملة، مبطنا بالقار، وبه ثغرات عَلَى انخفاض حوالي ١٨ بوصة من السقف فوق الأجناب ليوفر الضوء والهواء.

كان هدف نُوح الثاني هو أن يأتي بزوجين من كل أنواع المخلوقات عَلَى الأرض (سبعة أزواج من الطيور الطاهرة) لتُحفظ داخل الفُلك أثناء الطوفان (← מַבּוּל، محيط سماوي، مطر شديد، #٤٤٢٩). هذِهِ المهمة الهائلة تم إتمامها فقط عندما قيل أن الحيوانات "دخلت مع نُوح إلى الفلك" (٩:٧)، من الواضح أنها معجزة! فعندما انهمرت الأمطار، أغلق نُوح وسبع من عائلته عَلَى إنفسهم الفُلك، ورغم أن المطر استغرق ٤٠ يومًا، إلا أن الطوفان لم يهدأ لمدة عام كامل، حين تركوا الفلك وقدموا ذبائح المحرقة للرب (٨:٢٠). وهكذا يتسابق سرد القصة حتى يصل للذروة وأول عهد عظيم أقيم بين الرَّبّ والجنس البشري، بأول ورود لكلمة العهد (בְּרִית، #١٣٨٢) في ع. ق.، والذي يتضمن تجديد وعود الرَّبّ في جنة عدن، وكذلك الوعد بأن لا يدمر الأرض مرة أخرى بالطوفان. هذا الوعد الأخير تمثل في عهد قوس قزح (تك ٩:١٣-١٦؛ إش ٥٤:٩-١٠).

٤. كان غرض الفداء الإلهي في هذا القضاء المدمر الأول عَلَى الخطية، تأسيس عهد جديد وغير مشروط مع خلائقه (تك ٦:١٨؛ ٩:٩-١٠). لقد أتمت سفينة نُوح الغرض الذي من أجله بُنيت ألا وهو هذا الفداء، من خلال نقل قلة من الأبرار-الأحياء من عالم الشر العظيم لرجاء جديد كنتيجة لنور رحمة الرَّبّ. هذِهِ الرواية لمثل هذا الدمار الكارثي تلقى اعتراضاً دائمًا من أولئك الذين لا يقبلون حقيقة خطية البشر، لكن خطية البشر الممتدة والقاسية في القرن العشرين تقف كشاهد مع نُوح ضد مثل هذا الرأي. فالنموذج الأصلي لرواية الفُلك والطوفان تحمل موضوع إصرار الكتاب المقدس المستمر عَلَى دينونة عدم الطاعة ومباركة الطاعة، لهذا كانت رسالته الأبدية هي الرجاء في نعمة الرَّبّ ورحمته في عالم تظهر فيه الشرور في تآلف وتناغم (← تكوين: لاهوت).

ب. ت لا تميز سب. بين תֵּבָה وאֲרוֹן حيث ترد كليهما كـ κιβωτος (#ي٣٠٦٦). وهذا الرأي يقترح أن سب. تعتبر أي شكل عَلَى هيئة صندوق هو κιβωτος، موضحة أنه ليس هناك أي معنى لاهوتي مرتبط بالفلك نفسه، بل بالأحرى يقترن المعنى اللاهوتي بسياق الكلام؛ وتحاول سب. إبراز معاني محددة (مثل: يُفهم تابوت العهد دائمًا كـ κιβωτὸςμαρτυρίου، حتى في القرينة التي لا ترد بها الكلمة العبرية עֵדֻת). وفيما يتعلق بفلك نُوح، فإن سب قد قامت بترجمتها مباشرةً عَلَى أنها سفينة ولها شكل صندوق، والتي ربما توضح أسباب تكرار بعض المقاطع في سفر الخروج وتنبيرها عَلَى فكرة العهد المقام عَلَى أساس تابوت الشهادة، وهكذا عَلَى النحو المشار إليه تخلق فرقاً واضحاً. إن حقيقة أن سب تقدم كلمة أخرى، θίβιν، في خر ٢:٢، ٥، ٦ لوصف قارب موسى الذي من البوص، توضح أيضًا فارقًا واضحاً بين الفُلك والشهادة. ربما يعني أيضًا وبطريقة مماثلة أن قارب موسى كان أساسًا صفطا من البوص غطته أمه بالقار لتجعله يمنع دخول المياه، وقد لوحظ أن هذِهِ اللفظة لا تميزه فقط عن تابوت العهد لكن أيضًا تميزه عن فلك نُوح.

ع. ج ١. جاءت أيضًا إشارات لفلك نُوح في تحذيرات يسوع النبوية بأن الأيام الأخيرة ستكون مثل أيام نُوح: سيعيش الناس في الخطية و لن يبالوا بها، لدرجة العمى المطلق عن قضاء الله النهائي الذي سيستعلن عند مجيء المسيح (مت ٢٤:٣٧-٣٨؛ لو ١٧:٢٦-٢٧). بهذِهِ الطريقة فإن يسوع لا يصور فقط المعنى التاريخي واللاهوتي لرواية ع. ق. عن فلك نُوح والطوفان كشيئين لا ينفصلان، إنما شبه ما قد حدث للعَالم في الطوفان بما سيحدث عند مجيئه الوشيك في وقت معين من التاريخ.

٢. في رسم صورة حية لأناجيل الع. ج.، يكمل عب ١١:٧ صورة بر نُوح بامتداح إيمانه و"خوفه المقدس" ببنائه الفُلك الذي به "دَانَ الْعَالَمَ، وَصَارَ وَارِثًا لِلْبِرِّ الَّذِي حَسَبَ الإِيمَانِ". ينقل ١بط ٣:٢٠ مفهومًا مزدوج الجانب عن فلك نُوح والطوفان: فمن جانب، هؤلاء الذين لم يطيعوا ظلوا تحت الدينونة، بينما من جانب آخر، فإن تحرير الثمانية الذين كانوا في السفينة يرمز إليه (ἀντίτυπον) بالمعمودية المسيحية، التي هي عربون خلاص المؤمنين بقيامة المسيح. يُطبق بطرس أيضًا رواية نُوح بشكل مزدوج فيستخدم الجانبين كتحذير للخطاة المتكبرين الذين يظنون أن القضاء لن يأتي، فهو حتماً سيحدث. كذلك يعمل بمثابة تشجيع للمؤمنين الذين تحت تجارب قاسية بأن الرَّبّ حتما سيخلصهم. وكما في جميع فقرات ع. ج، هناك اقتناع تام بمصداقية رواية نُوح من الناحيتين التاريخية واللاهوتية، وكذلك المعنيين التاريخي واللاهوتي المقترنين بها.

فلك: ← אֲרוֹן [*'arôn*] (فلك، صندوق ضخم، تابوت، #٧٧٨)؛ ← תֵּבָה [*tebâ*] (فلك، سفط، #٩٣١٠).

البيبلوغرافيا

ANET, 72-99, 104-6, 503-7, 512-14; *HAHAT* 869; *EncJud* 3:466-68; *TWAT* 8:541-42; L. R. Bailey, "Noah's Ark," *ABD* 4:1131; idem, *Where Is Noah's Ark: Mystery on Mt. Ararat,"* 1978; idem, Noah, 1989; S. Dalley, *Myths From Mesopotamia*, 1989; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels 2*, 1949; W. G. Lambert and A. Millard, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*, 1969; A. Millard, "A New Babylonian 'Genesis Story,'" *TynBul* 18, 1967, 3-18; J. A. Montgomery, *The Quest For Noah's Ark*, 1972; Pritchard, C. Siegfried, and S. Stade, *Hebräisches Wrterbuch zum Alten Testament*, 1893, 837; W. von Soden, *The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East*, 1994; R. C. Thompson, *The Gilgamesh Epic*, 1930; E. Ullendorff, "The Construction of Noah's Ark," *VT* 4, 1954, 95; J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, 1990.

ستيفن تي. لاهاي *Stephen T. Hague*

٩٣١١ (תְּבוּאָה [*tᵉbû'â*]، غَلَّة، محصول)، ← #٣٢٩٢

٩٣١٢ (תְּבוּנָה [*tᵉbûnâ*]، فهم، كفاءة)، ← #١٠٦٧

٩٣١٣ (תְּבוּסָה [*tᵉbûsâ*]، سقوط)، ← #١٠٠٨

٩٣١٤ (תָּבוֹר [*tabôr*]، تابور)، ← تابور

9315 תֵּבֵל

תֵּבֵל [*tēbēl*]، اسم. مؤ. عَالَم (#٩٣١٥).

ش. أ. ق أكد. *tabalu*

ع. ق ترد ٣٦ مرة مقتصرة عَلَى النصوص الشعرية، وتحمل مفهومًا كونيًا أو عَالميًا حين تستخدم תֵּבֵל أيضًا وبقول آخر، الأرض كلها أو العَالم الذي يُعتبر الوجود الوحيد. ترد أحيانًا في تواز مع אֶרֶץ (إر ١٠:١٢؛ مز ١٢:٤). تستخدم مرتين مع אֶרֶץ، لتعبر إما عن "وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ" (أي ٣٧:١٢)، أو مفهوم الأرض المسكونة (أم ٨:٣١). تستخدم دائمًا في القرائن التي تجعلها تقترن بأفعال يَهْوَهْ الخالق، وذلك، كنتيجة لذلك تعبر عن ثبات واستقرار الأرض ورسوخها (١صم ٢:٨؛ مز ٨٩:١١[١٢]؛ ٩٣:١؛ ٩٦:١٠). وتستخدم أيضًا عندما يُشار إلى سكان العَالم أجمع (مز ٢٤:١؛ ٣٣:٨؛ ٩٨:٧؛ إش ١٨:٣؛ ٢٦:٩؛ نح ١:٥). يستخدم إشعياء في أغلب المرات תֵּבֵל أكثر من أي نبي آخر، ليعبر عن قرينة دينونة العَالم (إش ١٣:١١؛ ٢٤:٤؛ ٣٤:١؛ قا؛ مز ٩٦:١٣؛ ٩٨:٩).

أرض يابسة، الأرض: ← אֲדָמָה [¹ 'adamâ] (أرضية، قطعة أرض، تربة، الأرض، عالم الموتى، #١٤١)؛ ← אֶרֶץ ['eres] (الأرض، أرض، #٨٢٤)؛ תֵּבֵל [tebel] (العالم، #٩٣١٥).

Christopher J. H. Wright كريستوفر جي. إتش. رايت

٩٣١٦ (תֶּבֶל، [tebel]، تنجّس)، ← #١١٧٦

9318 תַּבְלִית

תַּבְלִית [tablît]، إبادة (#٩٣١٨).

ع. ق ترد فقط في إش ١٠:٢٥، في الإشارة إلى تدمير يَهْوَهْ لأشور (*HALAT* 1552). للاقتراحات عن الشكل والمعنى انظر H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, 443.

تخريب، إبادة، تدمير، تشويه، هَدْم : ← אָבַד [¹ 'abad] (يفنى، #٦)؛ ← אֵיד ['êd] (كارثة، # ٣٦٩)؛ ← בָּלַק [balaq] يدمر، #١١٩١)؛ דָּמָה [³ damâ] (يهدم، #١٩٥٠)؛ ← דָּמַם [³ damam] (يفنى، #١٩٥٩)؛ ← הָרַס [ha-ras] (يلغي، #٢٢٣٨)؛ ← חָבַל [² habal] (يعامل بسوء، #٢٤٧٢)؛ ← חָלַק [halaq³] (يخرب، #٢٧٤٦)؛ ← חָטָא [hata'] (يتدمر، #٣١٤٨)؛ ← כָּלָה [¹ kalâ] (يتم، يفنى، يدمّر، #٣٩٨٣)؛ ← כָּרַת [karat] (يقطع، يصرع، يبيد، يقطع عهدًا، يختتن، #٤١٦٢)؛ ← מָחָה [¹ mahâ] (يمسح، يُهلك، يدمر، #٤٦٨١)؛ ← נָצָה [² nasâ] (يسقط تحت الأنقاض، #٥٨٩٨)؛ ← נָתַס [natas] (يقتحم، #٥٩٩٥)؛ ← נָתַץ [natas] (يسوي بالأرض [يَدُك]، #٥٩٩٧)؛ ← נָתַשׁ [natas] (يستأصل، يقهر، يدمر، #٦٠٠٤)؛ ← פָּאָה [pa'â] (يقطع إلى قطع، #٦٣٩٠)؛ ← פִּיד [pîd] (هدم، سوء حظ، #٧٠٨٥)؛ ← שָׁדַד [sadad] (يكسر، يُبطل، يلغي، يحبط، يمنع، يقاوم، #٨٧٢٠)؛ ← שָׁחַת [sahat] (يصبح فاسدًا، يهدم، يَعْطب، #٨٨٤٥)؛ ← שָׁמַד [samad] (يُنفى، يتحطم، #٩٠١٢)؛ ← תַּבְלִית [tablît] (إبادة، #٩٣١٨).

البيبلوغرافيا

NIDNTT 1:462-71.

Cornelis Van Dam كورنيليس فان دام

9319 תְּבַלֻּל

תְּבַלֻּל [tᵉballul]، بقعة بيضاء في العين أو عيب في الرؤية (#٩٣١٩).

ع. ق تعبير نادر يصف وجود بقعة بيضاء في العين، ومن المحتمل أن يصاحبها تلف في الرؤية (لا ٢١:٢٠). ترد في سب. كـ πτίλος، كالتهاب في العين. مثل هذا العيب في النظر يمنع الشخص عن ممارسة الكهنوت العبراني حيث يتضارب مع وحدة وكمال الرَّبّ نفسه. طبيعة هذا المرض غير معروفة.

إعاقة، تشوه، أعمى، أعرج، تلعثم، أبكم: ← אִלֵּם ['illem] (بكم، #٥٢٢)؛ ← גִּבֵּן [gibben] (أحدب، #١٤٩٢)؛ ← חָרוּץ [harûs IV] (تشوه [الحيوان]، #٣٠٢٤)؛ ← חֵרֵשׁ [heres] (أبكم، #٣٠٩٤)؛ ← כָּשַׁח [kasah] (يكون أعرجًا، مقعدًا، #٤١٧١)؛ ← מוּם [mûm] (عيب، #٤٥٨٣)؛ ← מִשְׁחַת [mishat] (مشوه، #٥٤٢٥)؛ ← נָכֶה [nakeh] (مقعد، يُؤذي، #٥٧٨٣)؛ ← עָוַר [¹ 'awar] (يكون أعمى، #٦٤٢٢)؛ ← עִלֵּג ['illeg] (متلعثم، يتأتاء، #٦٥٨٩)؛ ← פָּסַח [² pasah] (يكون أعرج، مقعد، #٧١٧٤)؛ ← צֶלַע [¹ sala'] (حالة عرج، #٧٥١٩)؛ ← קָלַט [qalat] (عيب [حيوان]، #٧٨٣٢)؛ ← שָׂרַע [sara'] (يشوه، مشوه، #٨٥٩٤)؛ ← תְּבַלֻּל [teballul] (بقعة بيضاء في العين، #٩٣١٩).

عين، يغمز بعينه: ← אִישׁוֹן ['îsôn] (بؤبؤ العين، #٤١٣)؛ ← בָּבָה [babâ] (بؤبؤ العين، #٩٤٩) ← עַיִן ['ayan] (النظر اشتباهًا، #٦٥٢٣)؛ ← עַפְעַפַּיִם ['ap'appayim] (وهج العين، #٦٧٥٧)؛ ← קָרַץ [qaras] (يغمز، مقدار ضئيل، #٧٩٧٥)؛ ← רָזַם [razam] (وميض، #٨١٤١)؛ ← תְּבַלֻּל [teballul] (بقعة في العين، #٩٣١٩).

R. K. Harrison / E. H. Merrill آر. كي. هاريسن / إي. إتش. ميريل

9320 תֶּבֶן

תֶּבֶן [teben]، قش، تبن (#٩٣٢٠)؛ מַתְבֵּן، (mat-ben) اسم مشتق من، كومة من التِّبْن (#٥٤٩٥).

ش. أ. ق الكلمات الشبيهة في الشكل ترد في أرامب. תִּיבְנָא، (Aḥiq. 112)؛ والسريانية *tebna'*؛ قا؛ .Palm *'tbn'*، الأكادي *tibnu'm'*، والعربية تِبن.

ع. ق يتضمن حصد الحبوب، الجني، الدرس، والتذرية. كان الهدف من هذِهِ العملية هو فصل الحبوب عن التِّبْن والقشر. كان للحبوب القيمة الأعلى، ثم التِّبْن، ثم بعد ذلك تأتي القشر ذو القيمة الأقل. وقد زعم بوروسكي Borowski أن קַשׁ تعني تبن، תֶּבֶן هي قطع صغيرة من التِّبْن، بينما تشير מֹץ إلى الحبيبات الأصغر والأخف من التي تُدرس (*Agriculture in Iron Age Israel*, 69).

يُفترض أن תֶּבֶן التِّبْن استخدم فقط كطعام (للثيران في إش ١١:٧)، ولكنه استُخدم أيضًا للفرش على الأسطح والأرضيات، وأيضًا كعلف للجمال (تك ٢٤:٢٥)، وللحمير (قض ١٩:١٩)، ويتكون من מִסְפּוֹא وתֶּבֶן. תֶּבֶן. كان التِّبْن والشعير علفًا للجياد الملكية (١مل ٤:٢٨[٥:٨])، كذلك كان يستخدم مع الطين لصناعة الطوب (خر ٥:٧). فبعد أن توقف فرعون عن إمداد العبرانين بالتبن، كان

عليهم أن يخرجوا ويجمعوا קַשׁ لاستخدامه كتبن תֶּבֶן (خر ٥:١٢).

عادةً ما تُستخدم المصطلحات العديدة المعبرة عن التِّبْن، القش، قشور الحنطة بشكل مجازي، وأحيانًا تَبرُز مع بعضها البعض في نصوص ع. ق. يحترق الـ קַשׁ سريعًا، وكان يستخدم كمادة تُضرم بها النار، وبالتالي أصبح يستخدم كتعبير بشكل رمزي عن الأشياء التي تحترق سريعًا (إش ٥:٢٤؛ ٤٧:١٤). عندما يستخدم الاحتراق لتصوير القضاء الإلهي، فالشخص الذي سيدان سيحترق سريعًا كالـ: קַשׁ (ملا ٤:١[٣:١٩])، وكذلك مع חֲשַׁשׁ، الحشيش اليابس، الأوراق (إش ٣٣:١١).

يستخدم التِّبْن תֶּבֶן والـ מֹץ بصورة رمزية للتعبير عن الأشياء الضعيفة كما في أي ٤١:٢٧-٢٩[٤١:١٩-٢١]. ينظر لوياثان الأسلحة كالتبن والقش بعين الاعتبار، حيث أن التِّبْن والقش ذوي قيمة قليلة، فأحيانًا يُستخدمان بصورة رمزية للتعبير عن الأشياء التي لا قيمة لها (קַשׁ، أي ١٣:٢٥). فالتبن תֶּבֶן مثل حلم النَّبِيّ مقارنةً بالحنطة، والتي تشبه كلمة الله (إر ٢٣:٢٨). وكما أن الحنطة ذات قيمة أعلى من القش، فإن كلمة الله أثمن من حلم الأنبياء.

وزن القش والتبن خفيف، لذلك تعصفه الريح بعيدًا. تُستخدم מֹץ دائمًا بصورة رمزية للتعبير عن الأشياء الزائلة والضعيفة، كالأشرار الذين يستحقون القضاء (هو١٣:٣). يشبه الأشرار التِّبْن والقش (أي ٢١:١٨). وبحسب إشَعْيَاء، فإن البشر وجودهم قصير، وسيموتون سريعًا. تُستخدم الصورة التشبيهية لتصويرهم وقد نُفخوا بعيدًا كالـ קַשׁ (إش ٤٠:٢٤).

علف، قش، تبن: ← בְּלִיל [belîl] (علف مخلوط #١١٧٣)؛ ← חָמִיץ [hamîs] (علف، #٢٧٩٦)؛ ← מִסְפּוֹא [mispô'] (علف للحيوانات، #٥٠٢٨)؛ ← מֹץ [mos] (قش، #٥١٦١)؛ ← קַשׁ [qas] (قش، #٧٩٩٠)؛ ← תֶּבֶן [teben] (قصبات مشققة، تبن، #٩٣٢٠).

البيبلوغرافيا

C. Nims, "Bricks Without Straw," *BA*, 13, 1950, 24-28; K. A. Kitchen, "From the Brickfields of Egypt," *TynBul* 27, 1976, 127-47.

Stephen A. Reed ستيفن أي. ريد

٩٣٢٢ (תַּבְנִית [tabnît]، نمط، صورة، نموذج)، ← شكل

٩٣٢٥ (תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר [tiglat pil'eser]، تغلث فلاسر)، ← تغلث فلاسر

٩٣٢٦ (תַּגְמוּל [tagmûl]، مكافآت، فوائد)، ← #١٦٩٤

٩٣٢٧ (תִּגְרָה [tigrâ]، نزاع؟)، ← #١٧٤١، #٢١٠١

٩٣٢٩ (תִּדְהָר [tidhar]، شجرة غير مُعَرَّفة)، ← #٦٧٧٠

٩٣٣٢ (תֹּהוּ [tohû]، أرض قاحلة، العدم) ، ← #٩٨٣

9333 תְּהוֹם

תְּהוֹם [tᵉhôm]، محيط بدائي، عُمق البحر، المياه التي تحت سطح الأرض، عُمق (#٩٣٣٣).

ش. أ. ق تبارى العديد من الباحثين (انظر Hasel, 93 للاطلاع عَلى قائمة تحوي العديد من هذِهِ المقترحات) لإثبات أن תְּהוֹם، في تواز مع عرب. (تِهامَة)، أوغا. (thm [tahamu] /thmt [tahamatu])، أكد. (tiamtum, tamtum)، والإبلية (ti-'a-ma-tum/tiham[a]tum)، (*HALAT*, 1557-58) مشتقة من جذر سامي المشترك * tiham، (Tsumura, *Earth* and *Waters*,52). من الناحية الصرفية، تتطابق عبر. תְּהוֹם مع أوغا. *thm* عوضًا عن الاسم الأكادي الديني تيامات Tiamat (والذي يستخدم نهاية مؤنثة).

تَبرُز الكلمات التي تتشابه مع عبر. תהומא في أوغا، أكد.، والإبلية في أسلوب غير مُشَخَّص لتعني محيطات، بحار (Tsumura, *Earth and Waters*, 53-56). وفي أوغا.، أكد. أيضًا تمثلت هذِهِ المتشابهات في بعض الأحيان عَلى أنها أسماء آلهة (Tsumura, 56).

ع. ق وعلى الرغم من ورود هذِهِ الكلمة ٣٦ مرة (٢٢مرة مفردة، ١٤ مرة جمعًا؛ ١٢ مرة في المزامير، ٤ مرات في تك، أي، أم، ومن ١-٣مرات في ٧ أسفار أخرى في ع. ق.)، إلا أن هناك مناقشات واسعة بخصوص معناها وعلاقتها بأساطير ش. أ. ق. (لخلاصة مختصرة، انظر التعليق الخاص بكلمة יָם، #٣٥٤٢).

١. الخلفيةُ الأسطوريةُ المحتملةُ. رأى عديد من العلماء أن תְּהוֹם مشتقة مباشرة من تيامات كواحدة من ضمن مرادفات (יָם)، يم، الإله الأكادي للمحيط البدائي في ملحمة أينوما أليش *Enuma Elish* (Childs,36; B. Anderson 39-40; M. Wakeman, 86-90)، آلهة الفوضى في هيرموبوليس بمصر (Gourg, 11-15؛ حيث تقترن תְּהוֹם بالإله نون Nun [المياه الراكدة] بينما تتعلق מַיִם بإله خوح Huh [المياه المتدفقة])، أو من أسطورة Chaoskampf الكنعانية ("معركة الفوضى") (Day,7,50). وقد اقتنعوا عَلى أن عددًا من فقرات الكتاب المقدس تعمم فكرة تيامات أو معركة بعل مع اليم Yam.

تعتبر المواد الآتية مختارات من الورود الأسطوري المحتمل لـ תְּהוֹם، فجميع المناقشات حول خلفية ش. أ. ق. بخصوص תְּהוֹם تبدأ من تك١:٢. وعلى الرغم من تركيز باحثين أوائل عَلى خلفية بلاد ما بين النهرين عن الوصف الكتابي للخليقة (أسطورة إينوما أليش *Enuma Elish*)، إلا أن معظم الباحثين الجدد يفترضون وجود خلفية كنعانية (الصراع بين بعل واليم؛ انظر النظرة العامة لكلمة

يم، יָם #٣٥٤٢) وراء تعامل يَهْوَهْ مع תְּהוֹם في تك ٢:١. يقدم Tsumura، (*Earth, 62-65*) العديد من الأسباب التي توضح لِمَ لا يصلح الصراع الفوضوي الكنعاني كخلفية لتك ٢:١. وحيث أن الكلمة תְּהוֹם العبْرِيَّة الواردة في تك١ :٢ لا تعطي أي دلالة عَلَى أنها تشكل اسمًا إلهيًا مجردًا من التشخيص (أو العناصر الأسطورية)، تعمل عوضًا عن ذلك بوضوح كاسم شائع "عن البحر". بالإضافة إلى ذلك، فإن تنين البحر الكنعاني هو يم Yam، وليس تيامات Tahamm، وليس البعل إلهًا خالقًا، وحتى الـ يم Yam لا يظهر في تك ٢:١، وبالتالي، "ليس هناك أية علاقة بين رواية التكوين والأسطورة المدعوة الشابوسكانف Cha-oskampf"، (Tsumura,Earth,65). ومع ذلك، فهذا لا يعني، أن رواية التكوين عن الخليقة ليست لها أية علاقة بأسطورة ش. أ. ق. عَلَى الإطلاق.

ورود תְּהוֹם ومַיִם سوف يوجه فكر القارئ للوصف الوثني للخليقة، وسيعمل كإشارة جدلية لأساطير الش. أ. ق. عن الخلق.

يَبْرُز بوصف الاسم תְּהוֹם بشكل جلي في تك ٢:١ حالة الأرْض في بداية نشاط الخلق الإلهي ("عَلَى وجه الغمر ظلمة"). يسبقها كلمة אֶרֶץ ("كانت الارض خربة وخالية [תֹהוּ וָבֹהוּ]"، ويتبعها كلمة מַיִם "روح الله يرف عَلَى وجه المياه"). وكما يؤكد Tsumura *Earth and* (*Waters,78*) فإن תְּהוֹם لَمْ ترسم القسم الثالث من الكون الثلاثي الأقسام بدقة (كما فعلت יָם). وكجزء من تصنيف فرعي من فئة أكبر (תְּהוֹם / הָאָרֶץ)، تمنح תְּהוֹם مجموعة فرعية سامية من הָאָרֶץ، حيث تمدنا بمعلومات عن الأرْض التي جلبها الله للوجود. إن الظلمة التي اخترقت תְּהוֹם ليست دلالة عَلَى الفوضى والشر، لكنها تصف ببساطة إحدى سمات الأرْض التي لَمْ يتم تشكيلها بعد، وهكذا توضح أن الأرْض لَمْ تكن مؤهلة للسكنى آنذاك. العبارة التي تسبقها "كانت الأرْض خربة وخالية" تؤكد هذا الرأي عن הָאָרֶץ. تشكل هاتان العبارتان وحدة تصف الأرْض "كمكان غير منتج أو غير مأهول" (Tsumura,43) (لاحظ النمط التصالبي في تك ٢:١أب؛ (أ) הָאָרֶץ (ب) וָבֹהוּ תֹהוּ (ب) חֹשֶׁךְ (أ) תְּהוֹם).

عا ٧ :٤ هي الرؤية الثانية التي أعطاها يَهْوَهْ لعاموس بصدد القضاء الشديد الآتي في ضوء خيانة إِسْرَائِيل للعهد. في هذِهِ الرؤية يستدعي الرَّبّ النار لتهلك كلاً من الغمر العظيم (תְּהוֹם רַבָּה)، وأرْض إِسْرَائِيل. وعلى أقل تقدير، فإن ازدواج الأرْض (חֵלֶק) والغمر العظيم معًا يوضح الدمار الشامل لهذا القضاء المحتمل. سيدمر الرَّبّ الأرْض التي خصصها لشعب العهد، وستتناقص المياه التي تمد ينابيعهم وأنهارهم من تحت سطح الأرْض (تك٧ :١١؛ ٤٩ :٢٥) والتي تعتبر ضرورية جدًا لوجودهم . وضَّح بعض الباحثين أن هناك إشارة عن مياه خرافية بشكل بدائي في استخدام كلمة תְּהוֹם، (Hillers,221-25; Miller, 256-61; Niehaus, 454; Wolff, 298-99)، مشيرين إلى أن القضاء الإلهي بواسطة النار كان شائعًا في الأدب التوراتي والأدب الكنعاني. وهكذا تؤكد أي إشارة لأساطير من ش. أ. ق. سيطرة يَهْوَهْ المطلقة عَلَى الأرْض والبحار.

صرّح العديد من الباحثين بأن حب ٣ :١٠ يصف غزو يَهْوَهْ ضد أعداء إِسْرَائِيل في تذكِرة بأساطير صراع الفوضى في بلاد ما بين النهرين (ماردوخ Marduk في مقابل تيامات Tiamat) وكنعان (بعل ضد يم) (Bruce, 886-88; Cassuto, 3-15; Day, 1, 106-46; May, 10; Hiebert, 97-109). تشير هذِهِ الفقرة عَلَى الأغلب (Contra Wakeman, 93) وبشكل بسيط إلى الصراع الفوضوي كفرض جدليّ مقابلة بأساطير ش. أ. ق. كوسيلة للتأكيد عَلَى عدم وجود ما يضاهي يَهْوَهْ (Tsumura, "Hab 3, 28-48). حب ٣ :١٠ هو جزء من رؤية التجلي الإلهي التي تصف يَهْوَهْ كمحارب يدمر أعداءه ويحرر شعبه (٣ :٣-١٥). في هذا النص (٣ :٣-١٥) يدرك النَّبيّ أن يَهْوَهْ هو الوحيد الذي يمنح الأفضل لشعبه المختار. يشير حبقوق سلفًا إلى إتمام يَهْوَهْ لخروج إِسْرَائِيل من مصر (٣ :٣-٧) ودخولهم أرْض الموعد (٣ :٨-١٥) كدليل عَلَى قوة يَهْوَهْ (Patterson, 225-26. 233-54). تحوي الصورة التشبيهية في ٣ :٩-١١ العديد من الإشارات عن عبور البحر الأحمر ونهر الأردن وكذلك انتصار يَهْوَهْ عَلَى الأموريين في جبعون، فـ תְּהוֹם يمكنه الخضوع فقط لأمر يَهْوَهْ (٣ :١٠). (← حبقوق: لاهوت)

٢. جسم المياه. وكاسم شائع، يشير دائمًا תְּהוֹם إلى جسم المياه. قد يشير إلى أعماق المياه التي أحاطت بالأرْض في بداية أسبوع الخليقة (تك١ :٢؛ أي ٣٨ :١٦؛ مز ٣٣ :٧؛ ١٠٤ :٦؛ أم ٣ :٢٠؛ ٨ :٢٤؛ ٢٧-٢٨) أو المياه من تحت سطح الأرْض والتي انفجرت في الطوفان (تك٧ :١١) بينما لا تزال في تغذية المياه والينابيع (عا٧ :٤). ويوضح انقسام المياه عند عبور إِسْرَائِيل البحر الأحمر سلطان يَهْوَهْ عَلَى תְּהוֹם (خر ١٥ :٥، ٨؛ مز ١٠٦ :٩؛ إش ٥١ :١٠؛ ٦٣ :١٣؛ قارن حب ٣ :١٠). وأخيرًا تعمل תְּהוֹם ككناية توضح اتساع مقدار عدل يَهْوَهْ؛ وتنتمي إلى تعبير يغالي في توضيح وطأة معاناة شخص ما وحظه العاثر (مز ٣٦ :٦[٧]) أو مضاعفة الضرر الذي تعرضت له سفينة تقاذفتها الأمواج في عاصفة (١٠٧ :٢٦).

ب. ت في لفائف (مخطوطات البحر الميت) ترد תְּהוֹם في أغلب الأحيان في 1QH وتشير أساسًا إلى الخلق أو البحار الهائجة، أو تعمل ككناية لتصف مدى نشاط الله. تترجم سب. عادة هذِهِ الكلمة بـ ἄβυσσος. لتعبر عن عبر. תְּהוֹם في مشن. عبر. "عميق، عمق، دواخل الأرْض" أو أنها تشير ضمنًا إلى كفاءة الشيء الذي لا يقاس

أو تشرح عمق شيء ما (مثلاً، مقبرة) (Jastrow 2:1648).

بحر وأجسام كبيرة من المياه: ← גַּל [*gal*[2]] (موج، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [*hôl* I] (طمي، رمل، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [*harîpôt*] (حبوب من الرمال، #٢٠٤١)؛ ← יָם [*yam*] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← מְצוּלָה / מְצוֹלָה [*mesûlâ* / *mesûlah*] (عمق، الأعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [*qarqa*'] (أرض، قاع البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [*tehôm*] (محيط بدائي، أعماق البحر، مياه تحت سطح الأرْض [جوفية]، عمق، #٩٣٣٣).

البيبلوغرافيا

THAT 2:1026-31; *TWOT* 2:966; B. Anderson, *Creation Versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, 1987; F. Bruce, "Habakkuk," in *The Minor Prophets*, ed. T. McComiskey, 1993, 2:831-96; U. Cassuto, "Chapter III of Habakkuk and the Ras Shamra Texts," in *Biblical and Oriental Studies*, 1975, 2:3-15; B. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 1960; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, 1973; M. Gourg, "Zur Struktur von Gen 1,2," *BN* 62, 1992, 11-15; G. Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology," *EvQ* 46, 1974, 81-102; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 1963; T. Hiebert, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk* 3, 1986; D. Hillers, "Amos 7,4 and Ancient Parallels," *CBQ* 26, 1964, 221-25; O. Kaiser, *Die Mythische Bedeutung des Meeres in ;gypten, Ugarit, und Israel*, 1959; H. May, "Some Cosmic Connotations of *Mayim Rabbim*, 'Many Waters,'" *JBL* 74, 1955, 9-21; P. Miller, "Fire in the Mythology of Canaan and Israel," *CBQ* 27, 1965, 256-61; J. Niehaus, "Amos," in *The Minor Prophets*, ed. T. McComiskey, 1992, 1:315-494; R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa Signification dans l'Ancien Testament*, *SVT* 6, 1958; G. Smith, *Amos*, 1989; L. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, 1970; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, 1969; D. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*, 1989; idem, "Ugaritic Poetry and Habakkuk 3," *TynBul* 40, 1989, 24-48; M. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, 1973; H. Wolff, *Joel and Amos*, 1977; A. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian*, 1933.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

9334 תָּהֳלָה •

תָּהֳלָה [*tohºlâ*]، خطأ (ترد ١، ٤ #٩٣٣٤).

ع. ق يصعب ترجمتها حيث أن الاسم يرد مرة واحدة فقط في أي ٤ :١٨ ومشتقاته غير مؤكدة (*HALAT* 1559). من المشكوك فيه أن الكلمة تتصل بالجذر הָלַל، والذي يعني حماقة أو جنون (so RSV; قا J. E. Hartley, Job, NICOT, 1988, 114). إن الترجمة الواردة "بشكل خاطئ" تلتقط المعنى المعبر عنه بصورة أفضل في القرينة (so JB, NEB). لا يمكن لأحد أن يثبت براءته أمام الله، ولا حتى الرتب العليا من خلائقه. يقترح العديد أن جوج الملائكة في السماء يخدمون الرَّبّ كلي العلم القدوس، الذي يتفحص أفعالهم ويشير إلى أخطائهم أو حتى الخطأ العفوي إذا تطلب الأمر.

خطأ، غلطة، ضرر: ← שָׁגַג [*sagag*] (يرتكب خطأ، خطية عفوية، #٨٧٠٤)؛ ← שָׁגָה [*sagâ*] (ضل، يخطئ، يذهب/ يفعل غلطة، يضل، #٨٧٠٦)؛ ← תָּהֳלָה [*toholâ*] (خطأ، #٩٣٣٤)؛ ← תַּעְתֻּעִים [*ta'tu'îm*] (أخطاء، سخرية، #٩٥١١).

٩٣٣٥ (תְּהִלָּה [*tᵉhillâ*]، تسبيح، شهرة)، ← #٢١٤٦

٩٣٣٦ (תַּהֲלוּכָה [*tahºlûkâ*]، موكب بهيج)، ← #٢١٤٣

٩٣٣٧ (תַּהְפֻּכוֹת [*tahpukôt*]، منحرف)، ← #٢٢٠١

٩٣٣٨ (תָּו [*taw*]، علامة)، ← #٩٣٤٤

٩٣٣٩ (תְּאֹמִים [*tô'ºmîm*]، تَوْأم)، ← #٩٢٩٨

٩٣٤٢ (תּוּגָה [*tûgâ*]، أسف، حزن) ، ← #٣٣٢٤

٩٣٤٣ (תּוֹדָה [*tôdâ*]، شكر، ذبيحة شكر، تسبيح)، ← #٣٣٤٤

9344 תוה

תוה [*twh*[1]]، هِفْعِيل. يضع علامة (#٩٣٤٤)؛ תָּו [*taw*]، اسم. علامة، توقيع (؟) (#٩٣٣٨).

ع. ق الفعل תָּוָה، (١) عَلَى الإرجح أنه يعود إلى الحرف الأخير في الأبجدية العبْرِيَّة القديمة (תָּו) التي كانت عَلَى شكل صليب (Zimmerli, *Ezekiel*, 1:247, n. 61)، هذِهِ العلامة عملت كرمز يعبر عن تحديد الهوية. في حز ٩ :٤، ٦ أمر كائن ملائكي أن "يضع علامة" عَلَى جباه هؤلاء الذين يحزنون وينُوحون." هذِهِ العلامة كانت تُعنى بتمييز هؤلاء عن أولئك الذين لا يهتمون بارتداد المَدِينَة، ولتعمل كحماية لهم في يوم الدينونة. (انظر أيضًا the Damascus Rule IX:10-12 and pss. Sol. 15:6-9; → *NIDNTT* 2:572-73) نفس هذِهِ العلامة ظهرت أيضًا في أشياء اكتشفت في سوريا- فلسطين. ظهرت أيضًا هذِهِ العلامة عَلَى تمثال وُجد في تناخ Taanach (١٠٠٠ ق.م) لامرأة تحمل كعكة مقدسة في يديها. كانت هذِهِ الكعكة تحمل رمز "الصليب" وبحسب Keel ربما تكون علامة إلهية توضح تكريساً خاصاً (205ff.). يبدو في أي ٣١ :٣٥ أن תָּו ربما تصف علامة تأكيد، ففي دعوى أيُوب للعدل، يتحدى

قائلاً: "هُوَذَا إِمْضَائِي תָּוִי"، (تَوْقِيعِي). لِيُجِبْنِي القَدِيرُ" (قا؛ Dhorme, Job, 468). الورود الوحيد الآخر لهذا الجذر جاء في ١صم ٢١:١٣[١٤] وهو لا يوضع في الاعتبار، حيث أن النص غير مؤكد (انظر McCarter, I Samuel, 335).

علامة: ← צִיּוּן [ṣîyûn] (بلاطة الضريح، علامة الطريق، #٧٤٨٣)؛ ← תָּאָה [ta'â] (يرسم حدودًا، #٩٢٩٢)؛ ← תָּוָה [tawâ ¹] (يضع علامة، #٩٣٤٤)؛ ← תַּמְרוּרִים [tamrûrîm ²] (علامات الطريق، لافتة في الطريق، #٩٤٧٧).

البيبلوغرافيا

E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; O. Keel, "Zeichen der Verbundenheit," *Mélanges Dominique Barthelémy*, 1981, 160-240.

Paul A. Kruger بول أي. كروغار

9345 תוה

תוה [twh ²]، هِفْعِيل. مشكلة، أهاج (#٩٣٤٥).

ش. أ. ق إن الأصل اللغوي لهذِهِ الكلمة غير مؤكد.

ع. ق في تطابق مع נִסָּה، يختبر، يجرب، فالمصادقة الوحيدة لهذا الجذر في ع. ق. تصف بوضوح فعل إِسْرَائِيل أثناء تواجدهم في البَرِّيَّة في أنهم أثاروا/ جربوا القدوس (مز٧٨:٤١؛ سبب παροξύνω، (#٤٢٣٦)، يثير).

ب. ت قا؛ παροξύνω (#٤٢٣٦)، في ع. ج، مثل؛ ١كو١٣: ٥.

اختبار، تجربة، تأديب: ← בָּחַן [bahan] (اختبار، #١٠٤٣)؛ ← נָסָה [nasâ] (اختبار، يدرب، تمرين، #٥٨١٤)؛ ← צָרַף [sarap] (يهذب، يختبر، #٧٦٧١)؛ ← תָּוָה [tawâ ²] (مشكلة، يثير، #٩٣٤٥).

David Thompson ديفيد تومسن

٩٣٤٧ (תּוֹחֶלֶת، [tôhelet]، رجاء)، ← #٣٤٩٨

9348 תָּוֶךְ

תָּוֶךְ [tāwek]، اسم/ صفة. وسط، منتصف؛ تأتي عادة مع בְּ، كحرف جر بمعنى في وسط، بوسط، بمنتصف (#٩٣٤٨)؛ תִּיכוֹן (tîkôn)، صفة. منتصف (#٩٣٩٩).

ش. أ. ق تتصل תָּוֶךְ بالأوغاريتية *tk* (حرف الجر، إلى، بعد؛ *KTU* 1.2 I 20; 1.5 II 15) و*btk* (حرف جر في وسط؛ *KTU* 1.4 III 13, V 117).

ع. ق ١. ترد תָּוֶךְ كاسم أو صفة بمعنى وسط أو منتصف (١٣مرة): لقطع إبراهيم الذبيحة "إلى اثنتين" (حرفيًا، مِنَ الوَسَطِ؛ تك ١٥:١٠)؛ لدول اللاويين الواقعة "في منتصف" المراعي المحيطة (عد ٣٥:٥)؛ لرجال عاي الذين أمسكوا "في وَسَط" بواسطة كمين الإِسْرَائِيليين (يش ٢٢:٨)؛ في منتصف الوَادِي كعلامة للتخم في تث ١٦:٣ ويش ٢:١٢؛ لمنتصف الأعمدة في قاعة احتفال الْفِلِسْطِينِيِّين، والتي أسقطت بواسطة شِمْشُون في قض ٢٩:١٦؛ في الجزء الأوسط من الساحة الخارجية للهَيْكَل ١مل ٦٤:٨= ٢أخ ٧:٧؛ "للواحد في الوسط" داخل الطقوس الوثنية (إش ١٧:٦٦)؛ الباب الأوسط في أُورُشَلِيم في إر ٣:٣٩؛ في منتصف المَدِينَة في حز ١١:٢٣؛ للكرمة المحترقة من الوسط في مثال حَزَقِيَال لعدم استحقاق أُورُشَلِيم (٤:١٥)؛ و"الوسط" مركبة سُلَيْمَان الملوكية في نش ١٠:٣. لكن أغلب ورودها الـ٤١٨ مرة، تقترن תָּוֶךְ بحرف جر آخر لتشكل حرف جر مُركَّب (مع الاحتفاظ بالتعبير المستخدم في الأوغاريتية). تمتزج بـ מִן (٦٧مرة)، لتأتي بمعنى "إلى الخارج" (أي من الداخل)، تحمل مفهوم الانفصال (كما في تك ٢٩:١٩، حيث أخرج الرَّبّ لوط " من داخل" خراب المدن التي عَلَى السهل) أو مصدر (كتعبيرات سفر التثنية التي تصف حديث الرَّبّ "من داخل النار"؛ قارن تث ٤:١٢، ١٥، ٣٣، ٣٦؛ ٥:٤، ٢٢، ٢٤، ٢٦؛ ٩:١٠؛ ١٠:٤). مركبة مع אֶל (حرف الجر إلى، ← #٤٤٨١؛ ٢١ مرة)، تستخدم תָּוֶךְ كـ"إلى داخل" (مثال، خر ٢٣:١٤، حيث طارد المصريون الإِسْرَائِيليين "إلى داخل البحر") أو "داخل" (مثال تح ١٠:٦، حيث استُحث نحميا بواسطة شمعيا ليختبئ "داخل الهَيْكَل"). تظهر תָּוֶךְ مرة واحدة مركبة مع עַד (حرف جر "بقدر ما، طالما"؛ ← #٦٣٣٠)، في ٢صم ٦:٤.

٢. إن الاستخدام الأكثر شيوعًا لـ תָּוֶךְ هو في تركيبه مع בְּ، في، مع (قارن الأوغاريتية). هذا المركب قد يعني في أو داخل (تستخدم عَلَى سَبِيل المثال، مع نُوح وهو مضطجع سكران وعريان "داخل خبائه" تك ٢١:٩)، أو في وسط أو منتصف (مثال، موقع شجرة الحياة في جنة عدن في ٢:٩). ومع أفعال الحركة، בְּתוֹךְ قد تحمل مفهوم الداخل (١صم ١٤:٩، مع شاوُل ورفقائه "داخلين" [حرفيًا داخل إلى] المَدِينَة حيث كان يعيش صَمُوئِيل) أو حتى خلال (كما في عد ٨:٣٣، في اجتياز الإِسْرَائِيليين عبر البحر). وباستخدامها مع فاعلين، فإن בְּתוֹךְ قد تعني بين (للدلالة عَلَى الجلاجل "في وسط الرومانات" عَلَى ثياب الكهنة، خر ٢٥:٣٩)؛ مع أكثر من اثنين، تعني فيما بين (مثل؛ ٨:٢٥، للإله الحي "بين" شعب إِسْرَائِيل؛ تستخدم NRSV

القراءة الأكثر تقليدية " في وسطهم" في هذِهِ القرينة).

٣. תִּיכוֹן وسط، تظهر ١١مرة، عادة كتعبير معماري أو إنشائي. تشير في خر ٢٦:٢٨ و ٣٦:٣٣، إلى "العارضة الوسطى" في هَيْكَل خيمة الاجتماع. في الأغلب، يصف التعبير الطابق المتوسط من بين ثلاثة طوابق (قا؛ ١مل ٨:٦؛ حز ٧:٤١؛ ٥:٤٢-٦). تشير في ٢مل ٤:٢٠ "إلى الساحة الوسطى" في القصر (باتباع القراءة بحسب الحاشية، فإنها تُكتب ولا تُقرأ عَلَى أنها "منتصف المَدِينَة"). يستخدم التعبير مرة فقط في قض ١٩:٧ دون الإشارة إلى مبنى أو بنية، حيث وصل جدعون والمئة رجل معه إلى طرف محلة المِدْيَانيين في "أول الهزيع الأوسط" قا؛ أيضًا المكان المسمى Hazer Hatticon حصر الوسطى (حز ١٦:٤٧؛ ← ٢٩٦٢).

وسط، منتصف: ← טַבּוּר [tabbûr] (وسط، النقطة الوسطى، #٣١٧٩)؛ ← תָּוֶךְ [tāwek] (منتصف، #٩٣٤٨).

البيبلوغرافيا

UT, 497; *WUS*, 325.

Steven S. Tuell ستيفن إس. تويل

٩٣٤٩ (תּוֹכֵחָה [tôkehâ]، يوبخ، تصحيح، عقاب)، ← #٣١٩٥

٩٣٥٠ (תּוֹכַחַת [tôkahat]، توبيخ، تصحيح، عقاب)، ← #٣١٩٥

٩٣٥٢ (תּוֹלֵדוֹת [tôledôt]، أنسال، أجيال)، ← #٣٥٢٨

9354 תּוֹלָל

תּוֹלָל [tôlāl]، اسم. ظالم (#٩٣٥٤).

ش. أ. ق إن الورود الوحيد للكلمة ليس له عَلَى الأرجح أي أصل مشترك في العَالَم السامي. كان Dahood يتمنى أن يساويها الفعل الأوغاريتي *hll*، إلا أن ادعاءات زعمه ضعيفة. فالدليل عَلَى الحرف الاستهلالي الساكن *h* (بعيدًا عن הָלַךְ) غير معروف في العبري، و*hll* هي الكلمة الوحيدة السامية الأخرى التي تعرض هذِهِ الظاهرة. جادل Guilleaume بخصوص أصل عربي غامض الثَّلاثة، الذي يعني جاء بالضلالة، إلا أن الدعم لهذا الزعم ضعيف. فالجذر יָלַל (#٣٥٣٦)، يعوي، نحيب، مفضل للعديد من العلماء. يظهر هذا الجذر في الفينيقية، الفونية، الأرامي الرسمي، العربي، الترجومي، الأثيوبي، الماندائي، المشني، والأرامي المصري.

ع. ق ترد תּוֹלָל فقط في مز ١٣٧:٣ ويدعوها Dahood "واحد من أكثر الكلمات *hapax legomena*(*) عنادًا لسفر المزامير" (270). لقد بُذل جهد لجعل هذا الاسم مشتقًا من הָלַךְ (المعدل إلى מוֹלִיכֵינוּ، الذين يدعوننا نذهب)، הָלַל، (Dahood 271) יָלַל (BDB, 1062; Kraus, 501; *TWOT* 1:380-81)، תָּלַל (Guillaume, 143). يتوقع المرء جذرًا لفظيًا مع أصل استهلالي ת (قا؛ תּוֹרָה תּוֹשָׁב)، كنتيجة للإدغام فقد أدى هذا لسقوط حرف العلة الطويل الذي حُدد بحرف العلة السابق *waw*. علاوة عَلَى تعديل מוֹלִיכֵינוּ من הָלַךְ، بينما لا تعرض أيًا من هذِهِ الجذور تعرض حولم واو *holem waw* أولية في عناصر تكوينية أخرى، كما لا يمكن توقعها في السياق المضارع.

إن معنى الاسم واضح من القرينة، حيث يأتي في تواز مع שׁוֹבֵינוּ في مز ٣:١٣٧، "لأنه هناك سألنا الذين سبونا ترنيمة، ومعذبونا سألونا فرحًا" ليس تفضيل هذا الاسم عَلَى مفرداته دليلاً، والمعنى الدقيق للسم لا يُسترد من قرينة واحدة. يشكل الاسم لعبًا بالكلمات مع "علقنا" في ع. ٢ (תָּלִין)، انظر W. VanGemeren, "Psalms," *EBC* 5: 828-29.

حزن، ظلم: ← דָּחַק [dahaq] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חָמַס [hamas¹] (يقترف عنفًا، #٢٨٠٣)؛ ← חָמֵץ [hames²] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← יָנָה [yanâ] (يظلم، #٣٥٦١)؛ ← לַחַץ [lahas] (يضغط، #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [masôr¹] (حزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מָרַר [marar¹] (يكون مرًا، مصدوم، يحزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [nega] (وباء، حزن، #٥٥٩٦)؛ ← נָגַשׂ [nagas] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← עָנָה ['anâ ²] (يحزن، يتضع، يبتلي النفس، سريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← צוּק [sûq ¹] (يقيد، يضغط فوق/ عَلَى، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צוּר [sûr ²] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רָהַב [rahab] (يثير، يضغط، يضايق، ينبه، يموج، #٨١٠٤)؛ ← רָצַץ [rasas] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [tôlal] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [tok] (ظلم، #٩٤١٢).

البيبلوغرافيا

IBHS, 90-91; *TDOT* 6:82-87; *TWOT* 1:380-81; M. Dahood, *Psalms*, AB, 1968, 268-82; H.-J. Kraus, *Psalms*, 1978, tr. 1989, 500-504; U. Kellermann, "Psalm 137," *ZAW* 90, 1978, 43-58; A. Guillaume, "The Meaning of תולל in Psalm 137:3," *JBL* 75, 1956, 143-44.

Mark Anthony Phelps مارك أنتوني فيلبس

٩٣٥٥ (תּוֹלָע [tôla'¹]، دودة، مادة مصبوغة بالقرمز)، ← #٩٤٤٣

9357 תּוֹלֵעָה

תּוֹלֵעָה [tôlē'â]، اسم. دودة (#٩٣٥٧)؛ תּוֹלָע [tôla'¹]، اسم. مادة مصبوغة باللون الأحمر القرمزي

* *hapax legomena* = كلمة بمعنى خاص تُستخدم لمناسبة خاصة

(#٩٣٥٥)؛ רִמָּה، [rimmâ]، أسم. دودة، سوسة (#٨٢٣١).

ش. أ. ق يتطابق الاسم תּוֹלֵעָה، (תּוֹלַעַת) وתּוֹלָע مع الأكادية *tultu*؛ תּוֹלַעְתָּא والآرامية اليَهُودية؛ والسريانية *taula'ta*؛ جميعهم بمعنى دودة، وكذلك الحشرات اليرقية. إشتقاقها غير معروفة. وترتبط רִמָּה بالفعل רָמַם، أن يفسد، يتعفن؛ قا؛ الأوغارتية *mrm* والأكادية *rimmatum*، دودة؛ والعربية رامَّه، متعفن.

ع. ق ١. لون. من ورودها ٣٩ تأتي ٣٣ مرة بانتظام مع תּוֹלֵעָה، قرمزي (#٩١٠٦)؛ بمعنى قماش قرمزي اللون مغزولاً، يتبعه مباشرة الألوان الإرجواني والأسمنجوني في جميع الحالات عدا ٧مرات؛ وتظهر תּוֹלָע مرتين بمعنى قرمزي أو إرجواني. هذا اللون القرمزي يُنتج من البيض وأجسام *shield-louse*، مع الصبغات الإرجواني والأزرق والإرجواني المصنوع من المحار، تلون العديد من الستائر وأغطية خيمة الاجتماع، الفناء الخارجي، ثياب الكهنة، وأفود وسترة رئيس الكهنة (خر ٤:٢٥؛ ١:٢٦، ٣١، ٣٦؛ ١٦:٢٧؛ ٥:٢٨-٨، ١٥، ٣٣؛ ٦:٣٥، ٢٣، ٢٥، ٣٥؛ ٨:٣٦، ٣٥، ٣٧؛ ١٨:٣٨، ٢٣؛ ١:٣٩-٣، ٥، ٨، ٢٤، ٢٩؛ عد ٨:٤). يشير المعنى כַּרְמִיל لنفس هذا اللون الذي استخدمه حوران أبيا في صناعة هَيْكَل سُلَيْمَان (٢أخ ٦:٢[٦]، ١٤[١٣]؛ ١٤:٣)، بالضبط كما فعل بصلئيل وأهولياب مع خيمة اجتماع موسى (خر ٣٥:٣٥؛ ٢٣:٣٨). كان القماش القرمزي، مع الأرز والزوفا جزءًا من عدة طقوس: تطهير الأمراض الجلدية المعدية والتعفن، كذلك، إنتاج مياه التطهير (لا ٤:١٤، ٦، ٤٩، ٥١-٥٢؛ عد١٩:٦). يربط إشَعْيَاء طبيعة الخطية التي يصعب إزالتها بالدودي والقرمز (שָׁנִים وתּוֹלָע)، اللذان يمكن أن يحولهما يَهْوَهْ فيصيران بيضاء كالثلج (إش ١٨:١). كذلك فإن תּוֹלָע القرمزي ترتبط بأسلوب حياة الرخاء التي فُقدت في السَبْي (مرا ٥:٤).

٢. الحيوانات. باقي الستة شواهد عن תּוֹלֵעָה تشير إلى الدود والسوس، وغالبًا يرقة الذباب والخنافس. جميع الأيام عدا السبت كان الدود يغزو المن الذي كان يجمعه الإسْرَائيليون في البَرِّيَّة (خر ٢٠:١٦، ٢٤ [רִמָּה]). قد تكون الديدان التي كانت تهدد الكروم (تث ٣٩:٢٨) أو أن تكون عث grapeberry (*Polychrosis botrana*) أو عث الصقر العنب، (*Chaerocampa celerio*). يعوز الباحثون التعريف الدقيق لليقطينة التي ظللت يونان والدودة التي جعلتها تجف (يون ٧:٤).

٣. خزي. في جميع ورودها السبع، فالاسم المركب רִמָּה يعني إما دودة أو سوسا. تظهر תּוֹלֵעָה مرتين، دائما اسم فاعل مع רִמָּה، موضحًا حقارة الطبيعة البشرية والمصير الخبيث لملك بَابِل (بلدد في أي ٦:٢٥؛ إش ١١:١٤). أطلق المرنم المحتقر والنائح عَلى نفسه "دودة (תּוֹלֵעָה) لا إنسانا" (مز ٦:٢٢[٧])، وقد فكر بإحتمالية أن يكون له صداه في النبرة المسيانية في إش ١٤:٤١، حيث يقدم يَهْوَهْ وعد فدائه لـ"دُودَةَ (תּוֹלֵעָה) يَعْقُوبَ" العبارة الموازية، "شِرْذِمَةَ إِسْرَائِيلَ" (NIV)، מְתֵי יִשְׂרָאֵל (حرفيًا "قَلِيلَ يَا إِسْرَائِيلَ")، التي تحمل فكرة العجز؛ ليس من الضروري تغيير מְתֵי إلى רִמַּת، دودة.

٤. الموت والدينونة. تثير الديدان الاشمئزاز خصوصًا عندما تتغذى عَلى لحم البشر، وبالتالي هي رموز مناسبة ترمز للموت والقبر (أي ١٤:١٧؛ ٢٦:٢١؛ ٢٠:٢٤[רִמָּה]). يصف أيُّوب بلاءه الجسدي بقوله (רִמָּה) "لبس لحمي الدود مع الطين" (أي ٥:٧). إن لمْ تكن تهويلاً، فمن المحتمل أن يشير هذا إلى غزو السوس الذي يطير، رغم أن أفكار القبر وتأثيراتها لا يمكن استبعادها. وتساهم صورة هذهِ الديدان العاصفة في وصف اللعنة الأخروية والأبدية. يقول إِشَعْيَاء عن هذهِ الحالة، "دودهم (תּוֹלֵעָה) لا يموت" (إش ٢٤:٦٦). لا يكاد يشير هذا إلى الإمداد المستمر للأجسام المرتدة خارج أورُشَليم (Duhm)، بينما قد تنقل العبارة مفهوم الخراب التام، وعلى الأرجح أنها تشير ضمنًا إلى المعَاناة الأبدية. ففهم هذا الأدب الرؤيوي (←) هو ما يعزز دائمًا ذكر النار. يستخدم إشَعْيَاء סָס التي ترد مرة واحدة (NIV دود، عث؛ #٦١٨٢) بتواز مع עָשׁ (عث، #٦٩٣١) ليقابل بر يَهْوَهْ الأبدي بفناء الأشرار المحتم، الذين سيؤكلون مثل الرداء الصوفي (إش ٨:٥١).

ب. ت تترجم سب. תּוֹלֵעָה بـ σκώληξ، (#ي٥٠٣٨)، وרִמָּה بـ σκώληξ ,σαπρία، (#ي٥٠٣٨)، σήπσις. إن تعاقب الأزرق، البنفسجي، والقرمز موجود في الأدب القمراني، حيث يصف الكهنة في المعركة (نطح ١١:٧). يشير الدود إلى الذل (نج ٩:١١) وعكس الثروة (١مك ٦٢:٢). فهم ينتظرون الإنسان في القبر (Ab. 3,1; 4,4). تستخدم ترنيمات قمران الدود لتصف كلاً من القبر الذي سيقيم منه الله الأبرار ويحطم الأشرار (كم ٦:٣٤؛ ١١:١٢). يستمر الأبوكريفا والأسفار المنحولة والأدب الراباني في استخدام الدود للتعبير عن مفاهيم أخروية عن اللعنة الأبدية (يهو ١٦:١٧؛ سي ١:١٧؛١أخن. ٤٦:٦؛ سوسنا ١٠٠ب). كان الدود من وسائل إعلان الدينونة عَلى أنطيخوس الخامس، وهيرودس الكبير، وهيرودس أغريباس (٢مك ٩:٩؛ Josephus, Ant. 17,6؛ أع ٢٣:١٢، قا Josephus *Ant.* 19,8).

ع. ج اقتبس يسوع من إش ٢٤:٦٦ في مر ٤٨:٩ ليصف عذاب الجحيم؛ كما يستخدم ع. ج. أيضًا الثياب التي يأكلها العث لتوضيح طبيعة غنى العَالم المتحولة (مت ١٩:٦ ||لو ٣٣:١٢؛ يع ٢:٥).

حيوانات: ← בְּהֵמָה [behemâ] (ذات الإربع، #٩٨٩)؛ ← זָנָב [zanab] (ذيل، #٢٣٨٧)؛ ← חֲזִיר [hazîr] (خنزير، #٢٦١٤)؛ ← חַיָּה [hayyâ¹] (حيوان، #٢٦٥١)؛ ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨)؛ ← עַכְבָּר ['akbar] (فأر، #٦٥٧٢)؛ ← צְפַרְדֵּעַ [separdea'] (ضفدع، #٧٦٣٠)؛ ← קִפֹּד [qippod] (قنفذ/ بومة؟ #٧٨٨٧)؛ ← רָמַשׂ [ra-mas] (يزحف، مجموعة حشرات أو طيور، #٨٢٥٣)؛ ← שֶׁרֶץ [saras] (مجموعة حشرات أو طيور، تلد، #٩٢٣٧)؛ ← תַּן [tan] (إبن آوي، #٩٤٧٨)؛ ← زواحف: لاهوت؛ انظر الفهرس للطيور؛ الجمل؛ الغزال؛ الحمار؛ الحمام؛ سرب؛ ظبي؛ حشرات؛ أسد؛ عث؛ ثعبان، إلخ.

البيبلوغرافيا

IDB 4:878; *ISBE* 1:729-32; *NIDNTT* 1:119; *TDNT* 7:453-55; *TWOT* 971-72; F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands,* 1960, 78.

روبرت سي . ستالمان *Robert C. Stallman*

٩٣٥٩ (תּוֹעֵבָה [tô'ebâ]، معدة، كريه، هجوم)، ← #٩٤٩٣

٩٣٦٠ (תּוֹעָה [tô'â]، مشكلة)، ← #٢١٠١

٩٣٦١ (תּוֹעָפוֹת [tô'apôt]، قرون، قمم [الجبال])، ← #٢٢١٥

٩٣٦٢ (תּוֹצָאוֹת [tôsa'ôt]، مخارج، خطر عظيم، هروب)، ← #٣٦٥٥

9365	תּוּר

תּוּר، [twr]، قَل. جري (وراء رغبته)، يكتشف؛ هِفْعِيل. يستكشف، يستطلع (#٩٣٦٥)؛ תֹּר תּוֹר، (תּוֹר תֹּר)، يتحول، ينتهز فرصة؛ جمع תּוֹר، [tôr¹]، وتر، قلادة، وقد تكون حلي مضفرة أو ذات مظهر مجدول (قا؛ BDB, 1064) (#٩٣٦٦).

ش. أ. ق يُعرف الفعل في أكد. *târu(m)*، يدور حول، يرجع (*AHw*, 1332-34)؛ عرب. تَارَ يشرع في.

ع. ق ١. يَظْهرُ الفعل في النصوص السردية، خصوصًا في حادثة إرسال الاثني عشر جاسوسًا من قادش في مأمورية تجسس الأرْض (عد١٣:٢، ١٦، ١٧، ٢١، ٢٥، ٣٢؛ ٦:١٤، ٧، ٣٤، ٣٦، ٣٨؛ قا؛ حز ٦:٢٠). كان الله نفسه في مهمة خلال رحلة إسْرَائِيل ليتجسس (תּוּר) الأماكن المناسبة ليعسكروا فيها (تث ٣٣:١).

٢. يستخدم الفعل لاهوتيًا ٣ مرات في قرائن التي تروي الخروج وخبرة البَرِّيَّة. يصور الراوي في عد١٠:٣٣ تابوت العهد كممثل لله المستكشف، الذي يعد طريقًا للشعب. ومع ذلك فإن قصص الدينونة التالية لعد ١١-١٢ وقصص التجسس في عد١٣-١٤، توضح أن تمييز البشر للقيادة الإلهية تظل مشكلة تخص منظورهم المحدود (قارن تث ٣٣:١). في المقابل، يتضح في روايات التجسس في عد١٣-١٤ قصد الله في إعطاء الأرْض لإسْرَائِيل (عد١٣:٢). يزيد حَزَقِيَال - في مثل هذهِ الأشارة الوحيدة في ع. ق.- من حدة الدور الإلهي بذكره أن الرَّبّ وحده هو الذي تجسس الأرْض لإسْرَائِيل (حز ٦:٢٠). تقترح الأشارت القليلة والهامة أن إله إسْرَائِيل بالفعل هو الشخص المبادر والذي يتقدم الشعب في الرحلة تجاه أرض الموعد.

٣. يستخدم سفر الجامعة الفعل ليصف الاكتشاف والتفتيش، عن "كُلِّ مَا عُمِلَ تَحْتَ السَّمَاوَاتِ" (جا١:١٣؛ مع דָּרַשׁ) بواسطة الحكمة. فطلب العقل الشامل للحكمة ومخطط الأشياء يرد في ٢٥:٧ (مع יָדַע وבָּקַשׁ) بأكثر انحراف في ٣:٢. يستخدم الجامعة חָקַר في الختام (٩:١٢) ليشير إلى نشاطه البحثي. في المقابل، يستخدم سفر أيُّوب حصرًا חָקַר ليتحدث عن نفس الطلب (أي ٢٧:٥؛ ٩:١٣؛ ٣:٢٨، ٢٧). كلا السفرين يقدمان مفاهيم عميقة عن سعي البشر لاشتراك الإنسان في فهم نظام الكون-الأخلاقي. وكلا السفرين يُختمان بأن الإدراك الحسي المحدود متاح من خلال الاكتشاف البشري، أما السر واللغز سيبقيهما الله مخفيين.

٤. يرد الاسم مفردًا. يضع مليًا في أس ١٢:٢، ١٥. لاستخدام الجمع بمعنى "قلادة" انظر עֲדָה (يلبس حلي، #٦٣٣٥).

تحقيق، استكشاف، بحث، تجسس: ← בָּקַשׁ [baqas] (يطلب، يجد، يبحث عن، يطلب، يرغب، #١٣٣٥)؛ ← דָּרַשׁ [da-ras] (يسأل، يسعى، #٢٠١١)؛ ← חָפַר [hapar¹] (يحفر، يستقصي، #٢٩١٦)؛ ← חָפַשׂ [hapas] (يبحث، يختبر، ينكر نفسه، يخفي نفسه، #٢٩٢٤)؛ ← חָקַר [haqar] (يبحث، يكتشف، يتجسس، يتحقق، يستنبط #٢٩٨٣)؛ ← רָגַל [ra-gal] (يشوه سمعة، يتجسس، #٨٠٧٨)؛ ← שָׁאַל [ša'al] (يتحقق، يلتمس، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תּוּר [tûr] (يتجسس، يكتشف، يتحقق، يرسل جواسيس، #٩٣٦٥).

البيبلوغرافيا

S. Wagner, "Die Kundschaftergeschichten im Alten Testament," *ZAW* 76, 1964, 255-69.

جوردن إتش . ماتيس / جي . أي . تومسن *Gordon H. Matties* / *J. A. Thompson*

٩٣٦٦ (תּוֹר [tôr ¹]، وتر، قلادة)، ← #٩٣٦٥

٩٣٦٧ (תּוֹר [tôr ²]، طائر [القمرية])، ← #٣٢٤٤

٩٣٦٨ (תּוֹרָה [tôrâ]، اتجاه، توجيهات، القانون)، ← قانون.

9369 תּוֹשָׁב

תּוֹשָׁב [tôšāb]، اسم. غريب، مستوطن (#٩٣٦٩) < יָשַׁב، [yšb]، يبقى ساكنًا (← #٣٧٨٢).

ش. أ. ق يرد الاسم في أرامب. بمعنى أجنبي أو مستوطن أجنبي في قصة أحيقار (AP, 216; DISO, 325). تصادق أكد. عَلى الفعل (w)asabu، يعيش، يسكن؛ والأسماء mw.sabu وsubtu، مكان للسكنى؛ لكن لا يقترح إحداهما معنى أجنبيًا.

ع. ق ١. يرد الاسم ١٤مرة في مس.، ويأتي مترادفًا مع גֵּר بشكل دائم. يرد ٧ مرات في لا٢٥ في الإشارة إلى استحقاقات سنة اليوبيل؛ تأتي نفس الأشارة مع مدن الملجأ في عد٣٥:١٥. في لا٢٢:١٠ يُوصف المستوطن كغريب (זָר) والذي يُمنع من تناول الخبز المقدس. في خر١٢:٤٥ يمتنع المستوطن والمستأجر من المشاركة في الفصح، بينما المقيم (גֵּר) الذي قد خُتن يُعامَل كالإسْرَائيلي ابن الوطن (ع.٤٨). عندما يتضمن الغريب (תּוֹשָׁב) مع العامل المستأجر (שָׂכִיר) والأجنبي (בֶּן־נֵכָר)، الذين يُقارنون بالمستوطن ابن البلد (גֵּר)، يُقترح أنه ربما يُستوعب بصورة أقل اجتماعيا ودينيا عن גֵּר، (de Vaux, 75-76)، شخص ما كان يعتمد عَلى الأخرين (لا٢٢:١٠؛ ٦:٢٥).

٢. الإشارة إلى إيليًا في ١مل ١:١٧ غير مؤكدة نصًا؛ תֹּשָׁבֵי قد تكون هجاءًا خاطئًا لمستوطنين، أو ربما تكون أشارة لمجموعة من الناس (كما موضح في سب.).

٣. في مز ١٢:٣٩[١٣] تتوازى תּוֹשָׁב شعريًا مع גֵּר التي تصف الغربة أمام الله. يترادف ١أخ ١٥:٢٩ مع גֵּר بنفس المفهوم.

ب. ت تستخدم سب. παρεπίδημος (#٤٢١٥) لـ תּוֹשָׁב في تك ٤:٢٣ وللتشبيه الموجود في (مز ١٢:٣٨، لا ١٢:٣٩]). هذا المفهوم عن الغربة بلا شك هام في استخدام هذا التعبير كما في أبط ١:١؛ ٢:١١؛ عب١١:١٣. في ١بط ١:١ هناك مفهوم مزدوج لكونهم غرباء في استيطانهم الإرضي، كذلك، حالتهم الارضية التي تمثل الحالة الروحية لكافة المسيحيين.

تستخدم תּוֹשָׁב في مشن. العبْرِيَّة والأرامية لتعني مهاجر أو مستوطنا. كتعبير فني، גֵּר תּוֹשָׁב تشير إلى الشخص الذي يرفض الأوثان ويقبل وصايا موسى السبعة، في مقابل גֵּר צֶדֶק، الذي هو المهتدي الحقيقي.

غريب، أجنبي، غريب: ← גּוּר [gûr¹] (يسكن كغريب، #١٠٩١)؛ ← זָר [zar] (أجنبي، مفاجيء، #٢٤٢٤)؛ ← נֵכָר [nekar] (غربة، أجنبي، #٥٧٩٧)؛ ← תּוֹשָׁב [tôs-ab] (غريب، مستوطن، #٩٣٦٩).

البيبلوغرافيا

Jastrow 1:263; 2:1659; R. de Vaux, *AncIsr 1*, 1965, 74-76.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

9372 תזז

תזז [tzz]، هِفعِيل. يَقْطَعُ (#٩٣٧٢)

ع. ق هذِهِ الكلمة تعني في إش ١٨:٥ يَقْطَعُ. تأتي في الإشارة إلى أرض كوش (اقترح أن تكون إما مصر أو آشور)، التي ستزال أغصانها (סוּר، ← #٦٠٧٣) وتقطع (הֵתַז) بالمناجل، أي بشكل رمزي، أنها سوف تنزع/ وتقطع من علو مجدها، سريعًا.

قَطع، خراب، فناء، جز، تقليم : ← בָּצַע [basa'] (بتر، كسب، قطع (فصل)، أنهى #١٢٩٨)؛ ← בָּרָא [bara'³] (يخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בָּתַר [batar] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גָּדַע [gada'] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גָּזָה [gazâ] (يثمر، #١٦٠٢)؛ ← גָּזַז [ga-zaz] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גָּזַר [gazar¹] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גָּרַז [garaz] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גָּרַע [gara'¹] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חָלַף [hal-ap²] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כָּסַח [kasah] (قطع، يقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כִּרְסֵם [kirsem] (يحدث انهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ כָּרַת [karat] (يقطع، يفصل، يفني، يقطع عهدًا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [melqahayim] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נָקַף [naqap¹] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נָתַח [natah] (يقطع إلى أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קָצַב [qasab] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שָׁסַף [sasap] (يشق إلي قطع، #٩١١٩)؛ תָּזַז [tazaz] (يبتر، #٩٣٧٢).

البيبلوغرافيا

K. Marti, *Das Buch Jesaja*, 1900, 150; J. Oswalt, *Isaiah*, 1, 1986, 358.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

٩٣٧٣ (תַּזְנוּת [taznût]، زنا)، ← #٩٣٧٣

9374 תַּחְבֻּלוֹת

תַּחְבֻּלוֹת [taḥbulôt]، نُصح، إرشاد (#٩٣٧٤).

ع. ق ترد هذِهِ الكلمة فقط في أدب الحكمة، مرة في أيّوب

(١٢:٣٧) و٥مرات في الأمثال (١:٥؛ ١١:١٤؛ ١٢:٥؛ ٢٠:١٨؛ ٢٤:٦). وترتبط بـ חֶבֶל، حبل (← #٢٤٧٥)، وقد تشير في الأساس لتوجه سفينة. خلال תַּחְבֻּלוֹת الخاصة بالله توجه الظواهر الطبيعية، "لِتَفْعَلَ كُلَّ مَا يَأْمُرُ بِهِ" (أي ١٢:٣٧، RSV).

مشورة، نصيحة، خطة، هدف: ← יָעַץ [ya'as] (خطة، مشورة، نصيحة، #٣٦١٩)؛ ← מְכֵרָה [mekerâ] (خطة، نصيحة؟ #٤٨٣٩)؛ ← מָלַךְ [malak²] (يأخذ مشورة، #٤٨٨٨)؛ ← מַעֲנֶה [ma'aneh²] (غرض، #٥١٠٢)؛ ← תַּחְבֻּלוֹת [tahbulôt] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

٩٣٧٧ (תַּחֲלֻאִים [tahªlu'îm]، أمراض) ← #٢٦٨٨

آل ولترز *Al Wolters*

9378 תְּחִלָּה

תְּחִלָּה [tᵉhillâ]، اسم. بداية (#٩٣٧٨)؛ חָלַל، [halal¹]، هِفعِيل. يبدأ، يجعله باطلاً؛ هُفْعَل ابتدأ (فقط في تك ٤:٢٦؛ لمعنى "يُدنس" في بَعّل.، نِفعل.، هِفعِيل.، انظر #٢٧٢٥).

ش. أ. ق يرد الجذر خلال مجالات اللغات السامية، إلا أنها تأتي في الأكادية ككلمة دخيلة من الآرامية (AHw, 309).

ع. ق ١. رغم أنه غير مؤكد كيف أن هِفعِيل. من هذا الجذر يأتي بمعنى "يبدأ" إلا أنها ترد بهذا المعنى ٥٤ مرة (بما فيها مرة عَلى وزن هُفْعَل.) من ٧٤٪ من صورة المصدر لتكمل معناها. يقابلها כָּלָה، ينتهي (← #٣٩٨٣؛ تك ٤١:٥٣-٥٤؛ ٤٤:١٢؛ ١أخ ٢٧:٢٤). وبالتالي، فإن الله ينجز كلمته بالتمام، من البداية إلى النهاية (١صم ٣:١٢). هذا الجذر يحدد بداية جهد جديد لإنجاز غرض معين. فبعد هزيمة عوج وسيحون، تشجع موسى لدخول أرض الموعد لأنه هو وشعبه بدأوا الآن يرون قوة يد الله (تث ٣:٢٤). السنة الثامنة ليُوشِيًا حددت الوقت الذي بدأ فيه يُوشِيًا يطلب الله (٢أخ ٣٤:٣). كان هناك مكان محدد عندمابدأ روح الله يتحرك في حياة شَمْشون (قض ١٣:٢٥). هذِهِ الأحداث حددت نقطة تحول في حياة الشعوب والأمم، وتشهد عن الإتمام التدريجي لمشيئة الله في حياة هؤلاء الذين يخضعون له.

٢. תְּחִלָּה تأتي (٢٢مرة) بانتظام ككلمة أولى ضمن سلسلة من الأحداث والأفكار، رغم أنها قد تعني عرضيًا، سابقًا، أو فترة مبكرة من الزمن. تمثل بداية حصاد كلام الله أو بعض الأحداث التي تمتليء بالقوة والتي دائما ما تُذكر باعتزاز. وبالتالي فإن مواعيد الله لاسترداد قضاة أورُشَلِيم المتمردين "كما في الأيام القديمة" (רִאשֹׁנָה) ومشيريها "كَمَا فِي الْبَدَاءَةِ" (إش ١:٢٦).

بداية: ← חנך [ḥnk] (يدرب، يفتتح، #٢٨٥٢)؛ ← חֹדֶשׁ רֹאשׁ [rō'š ḥōdeš] (رأس، رئيس، بداية، #٨٠٣١)؛ ← תְּחִלָּה [tᵉhillâ] (بداية، #٩٣٧٨)

البيبلوغرافيا

TDNT 6:871-81; *TWOT* 1:108-10; J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, AnBib, 1965; H. Blocher, "The Fear of the Lord as the Principle of Wisdom," *TynBul* 28, 1977, 3-28; A. Brongers, "La crainte du Seigneur (Jir'at Jhwh, Jir'at 'Elohim)," *OTS* V, 1948, 158-63; C. R. North, "The 'Former Thing' and the 'New Things' in Isaiah 40-48," in *Studies in OT Prophecy: FS for T. H. Robinson*, ed. H. H. Rowley, 1950, 111-26; D. H. Odendaal, "The 'Former' and 'Latter Things' in the Prophecies of Deutero-Isaiah," *Tarbiz* 14, 1942, 19-25; A. Schoors, 'Les choses antérieures et les choses nouvelles dans les oracles deutéro-isaïens," *Ephemenides Theologicae Lovanienses* 40, 1964, 19-47.

بيل تي . آرنولد *Bill T. Arnold*

٩٣٧٩ (תַּחְמָס [tahmas]، صراخ البومة)، ← #٧٦٠٦

٩٣٨٢ (תְּחִנָּה [tᵉhinnâ¹]، تضرع)، ← #٢٨٥٨

٩٣٨٤ (תַּחֲנוּן [tahªnûn]، تضرع)، ← #٢٨٥٨

9389 תַּחְרָא

תַּחְרָא [taḥrā']، ترد. ٢، أسم. جلد، طوق [؟] (#٩٣٨٩)

ش. أ. ق مصر. dhr، جلد، غير مؤكد.

ع. ق يعتبر مفهوم תַּחְרָא غير مؤكد بكل الوسائل؟ تشير الكلمة في خر ٢٨:٣٢ و٣٩:٢٣ إلى عناصر إفود الكهنة، في الفتحة حيث يضع منها الكاهن رأسه، يوضع الجلد أو كما اقترح البعض طوقًا من الكتان ليقوي ظاهريًا هذِهِ الفتحة.

جلد، جلد مدبوغ: ← אָדָם ['adam²] (جلد مدبوغ، #١٣٣)؛ ← אֲהָבָה ['ahabâ²] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב ['ôb¹] (زقاق الخمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [geled] (جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [hemet] (وعاء من الجلد لحفظ المياه، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [no'd] (زجاجة، مخطوط، #٥٥٤٢)؛ ← עוֹר ['ôr] (جلد، يخفي، #٦٤٢٥)؛ ← צָהַל [sahal²] (لمعَان [جلد صحي]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [tahra'] (طوق من الجلد؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ [tahas¹] (جلد مدبوغ؟، #٩٣٩١).

البيبلوغرافيا

J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3, 1987, 384, 494.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

9391	תַּחַשׁ

תַּחַשׁ [*taḥaš*[1]]، جلد مدبوغ مثل حجر الـ *dusu*؟ (#٩٣٩١).

ع. ق يستخدم الاسم في قرينتين منفصلتين.

١. تظهر بالارتباط مع أغطية خيمة الاجتماع (خر ٢٥:٥؛ عد٤:٦). بينما ارتبطت بالدولفين أو الأطوام [حيوان مائي ثديي يشبه السمك] عَلَى أساس عرب. تَخَسٌ، تُخُسٌ، تُخَسٌ (ت. إ. ش؛ ت. ك. ح، دَلافِين)، يفضل ارتباطها بالجذر المشترك الأكادي *dusû*، الجلد المدبوغ مثل حجر *dusu*. بالإضافة إلى أن R. K. Harrison، افترض أن الدولفين هو حيوان غير طاهر (ليس حرشفيًا)، معترضًا عَلَى الجذر المشترك العربي بقوله أن جلد مثل هذا الحيوان غير الطاهر غير مرجح أنه استخدم في خيمة الاجتماع، وقد اقترح أصلاً مصريًا لهذِهِ الكلمة.

كان الغرض من الجلد هو تغطية مواد خيمة الاجتماع أثناء الانتقال. انظر المفردات المرتبطة بالاسم في هذِهِ القرائن: כָּסָה، يغطي (← #٤٠٥٩؛ خر ٢٦:١٤؛ ٣٦:١٩؛ ٣٩:٣٤؛ عد٤:٦، ١٠-١٢، ١٤، ٢٥)، נָשָׂא، يحمل (← #٥٩٥١؛ عد٤:٢٥).

٢. في حز ١٦:١٠ (NIV جلد) يشير الاسم إلى المادة التي كانت تصنع منها نعال السيدات.

ب. ت قامت سب. بترجمة هذا التعبير بـ ὑακίνθινος (ملون بلون يتراوح من البنفسجي الخفيف للإرجواني المعتدل). هذا التعبير اليوناني يرد في سي ٦:٣٠؛ ٤٠:٤. إن المجادلات الرَّبانية بخصوص تحديد תַּחַשׁ (تل بابل. Shab. 28b) تبرهن عَلَى أنهم لا يعرفون هذا الحيوان، لو أنه كان حيوانًا بالفعل.

جلد، جلد مدبوغ: ← אָדָם [*'adam*[2]] (جلد مدبوغ، #١٣٣)؛ ← אַהֲבָה [*'ahabâ* [2]] (جلد مدبوغ، #١٧٤)؛ ← אוֹב [*'ôb*[1]] (زقاق الخمر، #١٩٩)؛ ← גֶּלֶד [*geled*] (جلد، #١٦٥٤)؛ ← חֵמֶת [*hemet*] (وعاء من الجلد لحفظ المياه، #٢٨٢٧)؛ ← נֹאד [*no'd*] (زجاجة، مخطوطة، #٥٠٣٢)؛ ← עוֹר [*'ôr*] (جلد، يخفي، #٦٤٢٥)؛ ← צַהַל [*sahal*[2]] (لمعان [جلد صحي]، #٧٤١٣)؛ ← תַּחְרָא [*tahra'*] (طوق من الجلد؟، #٩٣٨٩)؛ ← תַּחַשׁ [*tahas*[1]] (جلد مدبوغ؟، #٩٣٩١).

البيبلوغرافيا

EMiqr 8:520-21; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 1990; R. K. Harrison, *Numbers*, 1990; *Fauna and Flora of the Bible*, 1972, 22-23.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

٩٣٩٣ (תַּחַת [*tahat*[1]]، أسفل، تحت، بدلا من)، ← #٩٣٩٦

9396	תַּחְתּוֹן

תַּחְתּוֹן [*taḥtôn*]، صفة. منخفض، أوطأ (#٩٣٩٦)؛ תַּחַת [*tahat*[1]]، أسفل، تحت، بدلاً من ذلك (#٩٣٩٣)؛ תַּחְתִּי [*tahtî*]، صفة. منخفض، أوطأ (#٩٣٩٧).

ع. ق ١. تدل الصفة תַּחְתּוֹן عَلَى أن هناك شيئًا ما موضوعًا تحت آخر. في خمسة من ضمن الثلاثين ورود في ع. ق.، تستخدم תַּחְתּוֹן لتميز بين مستعمرة بَيتَ حُورونَ السُّفلى والعُليا (١أخ ٧:٢٤؛ ٢أخ ٨:٥؛ قا؛ يش ١٦:٣؛ ١٨:١٣؛ ١مل ٩:١٧). تشير في إش ٢٢:٩ إلى مياه البركة السفلى لمَدِينَة دَاوُد. تستخدم תַּחְתּוֹן في مكان آخر للتمييز ما بين الطبقات السُّفلى والعُليا في الهَيْكَل (١مل ٦:٦؛ حز ٤٠:١٨-١٩؛ ٤١:٧؛ ٤٢:٥-٦؛ ٤٣:١٤).

٢. תַּחְתִּי مثل תַּחְתּוֹן، وأحيانًا تُفرِّق بين شيء سفلي من شيء علوي: الطابق الأسفل في الفلك (تك ٦:١٦)؛ الينابيع السفلي (يش ١٥:١٩؛ قض ١:١٥)؛ حجر الرحى الأسفل (أي ٤١:٢٦[١٦]). ربما تدل أيضًا תַּחְתִּי عَلَى أدنى جزء في الشيء: جَبَلِ سِينَاءَ (خر ١٩:١٧)؛ الأرض (مز ٦٣:٩[١٠]؛ ١٣٩:١٥؛ إش ٤٤:٢٣)؛ سور أورُشَلِيم (نح ٤:١٣[٧]).

عندما تستخدم مع שְׁאוֹל، الجحيم (#٨٦١٩؛ تث ٣٢:٢٢؛ مز ٨٦:١٣) أو בּוֹר، حفرة، الجحيم (#١٠١٤)، תַּחְתִּי تدل عَلَى أنهم يقعون أسفل أو تحت. جمع תַּחְתִּיּוֹת הוּא تعبير مختلف: "الجب الأسفل" (مرا ٣:٥٥؛ قارن يش ١٥:١٩؛ قض ١:١٥). في حز ٢٦:٢٠؛ ٣١:١٤، ١٦، ١٨؛ ٣٢:١٨، ٢٤ تصف العبارة אֶרֶץ תַּחְתִּית وאֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת "أسافل الأرض" أو "العَالَم السفلي" بعكس אֶרֶץ חַיִּים، "أرض الأحياء" ٢٦:٢٠؛ ٣٢:٢٣-٢٧، ٣٢).

ذِكر الكلمات المختلفة في مز٨٨:٦[٧]- "وضعتني في الجب الأسفل (בּוֹר תַּחְתִּיּוֹת)، في ظلمات (מַחֲשַׁכִּים)) في أعماق (מְצֹלוֹת) ــ دعت Kraus أن يعلق قائلاً، "أنها تعبيرات جديدة واحدة تلو الأخرى، تدل عَلَى العمق الذي لا يسبر غوره لهجر الله وخبرة الموت" (*Psalms* 60-

150, 2:193-94). ومع ذلك، فالسائد، أن فكرة "الأعماق" ترد في الارتباط بأعمال الله الذي لا يسبر غوره من جانب، ومن جانب آخر إعلانه لهذِهِ الأعمال. إن عمق خداع البشر وجاذبية الخطية، هو أيضا موضوع قوي.

عمق: ← מְצוּלָה / מְצֻלָה [*mesûlâ / mesûlah*] (عمق، أعماق، #٥١٨٥)؛ ← עָמַק [*'amaq*] (يكون عميقًا، غامض، يجعله عميقًا، #٦٦٧٦)؛ ← תְּהוֹם [*tehôm*] (محيط بدائي، أعماق البحار، مياه تحت سطح الأرض، عميق، #٩٣٣٣)؛ ← תַּחְתּוֹן [*tahtôn*] (أسفل، الأدنى، #٩٣٩٦).

ظلمة: ← אֹפֶל [*'opel*] (ظلمة، كآبة، #٦٩٤)؛ ← אִישׁוֹן [*'esûn*] (حلول الظلام، #٨٠٤)؛ ← חָשַׁךְ [*hasak*] (يكون، يُظلِم، يخفت، يعتم، يحجب، يشوش، #٣١٢٤)؛ ← טְחוֹת [*tuhôt*] (ظلمة، غموض، الأجزاء الداخلية، #٣٢١٩)؛ ← כִּמְרִיר [*kamrîr*] (سواد، حزن عميق، #٤٠٢٥)؛ ← לַיְלָה [*laylâ*] (ليل، #٤٣٢٦)؛ ← נֶשֶׁף [*nesep*] (الشفق، ظلمة، #٥٩٧٤)؛ ← עוּף [*'ûp* [2]] (يكون مظلمًا، #٦٤١٥)؛ ← עֲלָטָה [*'alatâ*] (ظلام، الغسق [أول الليل]، #٦٦٠٢)؛ ← עָמַם [*'amam* [2]] (يظلم، يعتم، #٦٦٧٠)؛ ← עֲרָפֶל [*'ar-apel*] (ظلام دامس، ظلام كثيف، سحابة ثقيلة، #٦٩٠٦)؛ ← צָלַל [*salal*[3]] (يكون/يستمر في ظلمة، يلقي ظلالاً، #٧٠١١)؛ ← צַלְמָוֶת [*salmawet*] (ظلام، ظل الموت، #٧٠١٦)؛ ← קָדַר [*qadar*] (يكون مظلما، يحزن، #٧٧٢٢).

موت: ← אָבַד [*'abad*[1]] (يفني، #٦)؛ אֲדָמָה [*'adamâ*[1]] (أرض، قطعة أرض، تربة، الأرض، عَالَم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [*'asôn*] (حادث مميت، #٦٥٦)؛ ← גָּוַע [*gawa'*] (ينقضي، يموت، # ١٥٨٨)؛ ← הָרַג [*harag*] (يقتل، يرتكب جريمة، #٢٢٢٢)؛ ← זָרַם [*zaram*[1]] (يضع نهاية للحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [*hedel*] (عَالَم الموتى، #٢٥٣٥)؛ ← חָנַט [*hanat*[2]] (يحنط، تحنيط، #٢٨٤٦)؛ ← מוּת [*mût*] (يموت، يقتل، يُعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קָטַל [*qatal*] (يرتكب جريمة، يذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [*repa'îm*[1]] (ظلال، مفارقة الروح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [*se'ôl*] (جحيم، هاوية، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [*sahat*] (حفرة، قبر، #٨٨٤٦).

بحر وأجسام كبيرة من المياه: ← גַּל [*gal*[2]] (موج، #١٦٤٤)؛ ← חוֹל [*hôl*[1]] (طمي، رمل، #٢٥٦٧)؛ ← חֲרִיפוֹת [*harîpôt*] (حبات الرمال، #٣٠٤١)؛ ← יָם [*yam*] (بحر، بحار، #٣٥٤٢)؛ ← מְצוּלָה / מְצֻלָה [*mesûlâ / mesûlah*] (عمق، الأعماق، #٥١٨٥)؛ ← קַרְקַע [*qarqa'*[1]] (أرض، قاع البحر، #٧٩٧٧)؛ ← תְּהוֹם [*tehôm*] (محيط بدائي، أعماق البحر، مياه تحت سطح الأرض [جوفية]، عمق، #٩٣٣٣).

تي. ديزموند ألكساندر *T. Desmond Alexander*

٩٣٩٧ (תַּחְתִּי [*tahti*]، أسفل، الأدنى)، ← #٩٣٩٦

٩٣٩٩ (תִּיכוֹן [*tîkôn*]، وسط)، ← #٩٣٤٨

9402	תֵּימָן

תֵּימָן [*têmān*[1]]، جَنُوب، المناطق الْجَنُوبِيَّة، الريح الْجَنُوبِيَّة (#٩٤٠٢)؛ יָמִין (يتجه لليمين، ← #٣٥٥٤)

ع. ق ١. قد يدل الْجَنُوب عَلَى الحدود الْجَنُوبِيَّة لِيَهُوذَا، حيث تقع بَرِّيَّةَ صِينَ (يش ١٥:١). بحسب إش ٤٣:٦، سيُرجع الله شعبه مرة أخرى من الْجَنُوب.

٢. قد تشير الكلمة أيضًا إلى الريح الْجَنُوبِيَّة، إنه الله الذي "وَأَرْسَلَ الرِّيحَ الْجَنُوبِيَّةَ بِقُوَّتِهِ" (مز ٧٨:٢٦؛ نش ٤:١٦؛ زك ٩:١٤).

٣. حب ٣:٣ هي إشارة جغرافية إلى "اَللهُ [الذي] جَاءَ مِنْ تِيمَانَ" وهي توازي الكلمات، "وَالْقُدُّوسُ مِنْ جَبَلِ فَارَانَ"، والأشارة هنا إلى ما فعله الله لشعبه في القديم، مما يدل عَلَى أنه سيخلصهم من أتعابهم. ربما تكون أشارة إلى ظهوره في سِينَاء، أو الاحتمال الأفضل من ذلك، أنها تتحدث عن حديثه معهم أثناء تيهانهم في البَرِّيَّةَ (انظر R. D. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, WEC, 1991, 230-32). لنصوص أكثر نُقشت من "Kuntillet 'Ajrud" ومراجع متاحة "اليَهْوَة من تِيمَانَ" انظر J. Renz and W. Rölling, *Handbuch althebräischen Epigraphik*, 1995, 1:62-64.

اتجاهات: ← דָּרוֹם [*darôm*] (جَنُوب، #١٩٩٩)؛ ← יָם [*yam*] (غرب، بحر، #٣٥٤٢)؛ ← יָמִין [*yamîn*[1]] (يمين، جَنُوب، #٣٥٤٥)؛ ← מִזְרָח [*mizrah*] (شروق الشمس، شرق، #٤٦٦٧)؛ ← מַעֲרָב [*ma'arab*[2]] (غرب، #٥١١٥)؛ ← נֶגֶב [*negeb*] (جَنُوب، صحراء النقب، #٥٥٨٢)؛ ← צָפוֹן [*sapôn*[1]] (شمال، #٧٦٠٠)؛ ← קָדִים [*qadîm*] (الجانب الشرقي، ريح شرقية، #٧٧٠٨)؛ ← שְׂמָאלִי [*sema'li*] (الجانب الأيسر، اليد اليسرى، سيء الحظ، نحو الشمال، #٨٥٢٠)؛ ← תֵּימָן [*têman*[1]] (جَنُوب، #٩٤٠٢).

كليون إل. روجرز، الإبن. *Cleon L. Rogers, Jr.*

9406	תִּימָרָה

תִּימָרָה [*tîmarâ*]، عمود عَلَى هيئة نخلة (من الدخان) (#٩٤٠٦).

ش. أ. ق يعني الاسم *tamr* بالعربية تمرًا، كما تعني תְּמָרָה في الآرامية. يذكر الجذر المشترك *tmr* في المخطوطات الفينيقية في هَيْكَل أوزوريس بأبيدوس (القرن الثالث ق. م). بمعنى تمر مزارع/ آلة الحرث أو كلمة شبيهة (Ugr. *tmr*; *UT*, 498 قا; *Kal* II, 65-66).

ع. ق ١. يستخدم الاسم مرة واحدة في النبوة التي تصور الظواهر العنيفة للأيام الأخيرة: سيكون هناك دم، نار، أعمدة على شكل النخيل من الدخان (يؤ ٣:٣ [٣٠:٢]) عندمايسكب يَهْوَهْ روحه على كل البشر.

٢. يستخدم الاسم أيضًا مرة واحدة في وصف رمزي لأعمدة الغبار المتطاير من مركبات ومرافقي سُلَيْمَان (نش ٦:٣)

دخان: ← עָשֵׁן [*'asan*] (مطوق بالدخان، يكون غاضبًا، #٦٩٣٩)؛ ← קָטַר [*qatar*[1]] (يتبخر كالدخان، #٧٧٨٧)؛ ← תִּימָרָה [*tîmarâ*] (أعمدة على شكل النخيل من الدخان، #٩٤٠٦).

Jeffrey J. Niehaus جيفري جي. نيهوس

9408 תִּירוֹשׁ

תִּירוֹשׁ [*tîrôš*]، اسم. خمر طازجة، خمر جديدة (#٩٤٠٨).

ش. أ. ق ترد الكلمة في الأوغاريتية *trt*، (UT 19:2613) بنفس المعنى الذي جاءت به في ع. ق.، ربما لا تكون من أصل سامي (قا W. F. Albright) أو؛ حثي *twarsa*.

ع. ق ١. تقع الاستخدامات الثمانية والثلاثين لهذِهِ الكلمة في نفس المصنفات كـ יַיִן، خمر (#٣٥١٦)، وعادة تترجم بنفس الكلمة في سب. تصف الكلمة خمرًا طازجة جديدة غير مختمرة كانت تُطلب خصيصاً لكونها تبعث على الابتهاج. كانت تتناقض مع رواسب الخمر العتيقة (שְׁמָרִים) التي بقيت لفترة طويلة (مز ٨:٧٥[٩]؛ صف ١٢:١). تأتي ٢٠مرة بالاقتران إما مع باكورة إِسْرَائِيل، أو الزيت، أو الحبوب. كانت الخمر الجديدة وهذِهِ المنتجات لابد وأن توجد بانتظام لدى اللاويين والكهنة، الذين كانوا يقبلون هذِهِ العطايا كنفقات لهم عن خدمة المذبح (عد ١٨:٤). تختلف الكلمة في المعنى عادة عن יַיִן، خمر، وשֵׁכָר، مشروب قوي (#٨٩١٠)، وبالتالي، فهي عادة لا تعتبر ضارة. ومع ذلك ففي هو٤:١١، تأتي الكلمة مع יַיִן كمشروبات تُفقد الفهم (לֵב)، وهي بذلك تفوق ماتفعله "الخمر الجديدة". إن شعب الله مسئول عن استخدام/ سوء استخدام كلا المشروبين.

٢. عندما فضل إِسْرَائِيل الخمر/ الخمر الجديدة عن يَهْوَهْ، رأى هوشع أن أولوياتهم قد فسدت (قا، مز ٧:٤[٨]). ومع ذلك فيبدو، أنه لا يوجد فرق ثابت تمامًا في التمييز ما بين استخدام الكلمتين יַיִן وתִּירוֹשׁ في ع. ق.، فـ תִּירוֹשׁ ليست مدانة في حد ذاتها، في حين أن יַיִן هي المشروب الخطر. لكن بما أن תִּירוֹשׁ تُخلب قلب كل من الرجال والآلهة (قض ١٣:٩)، فبها إذا سمات المُسكر التي في יַיִן (قا، هو٤:١١). مثل יַיִן كانت تستخدم الخمر الجديدة في العبادة. وهكذا تكريم الرَّبّ يؤدي إلى وفرة في الخمر الجديدة (أم ٣:١٠). إن دينونة الله على الشعب المتمرد سيمحو "الخمر الجديدة" (תִּירוֹשׁ) وبالتالي لن يشربوا خمرًا (יַיִן: مي ٦:١٥). وكما مع יַיִן، كذلك مع الخمر الجديدة، فهي تعبير عن بركة الله الوفيرة (تك ٢٧:٢٨، ٣٧). عندما يطيع إِسْرَائِيل الرَّبّ، فالرَّبّ يعد بأن يباركهم بـ תִּירוֹשׁ (إش ٦٢:٨). يَهْوَهْ هو الذي يحدد متى سيستمتع شعبه ببركات العهد هذِهِ، وليس ملك آشور (قارن إش ٣٦:١٦-١٧). وأخيرًا، لو أن زك٩:١٧ يعتبر فقرة أخروية، وأنه سيوجد תִּירוֹשׁ في هذا الوقت من الاسترداد الأخير، فهذا إذًا سيكون وقت عودة الفرح لشعب الله. لو أن إش ٦٥:٨ أخذ بشكل ما بصورة حرفية، فوجود תִּירוֹשׁ في عنقود (אֶשְׁכּוֹל) العنب يبدو أنه يدل على عصير غير مختمر. هذِهِ بالطبع، نقطة جدال (قارن ٤٠:١١). في إش ٦٥:٨ يتضح أمام إِسْرَائِيل الباقية أن يَهْوَهْ بالطبع هو الحافظ.

ب. ت تترجم سب. هذِهِ الكلمة العبْرِيَّة بطريقة موحدة بـ οἶνος، كما في יַיִן، ويتضح أنه لا يوجد تمييز كبير. توصف الكلمة في المشنى العبْرِيَّة بمعنى عصير، عنب، خمر (قا خصوصًا. Tosef Ned. 10, 3; Jastrow 2:1666)، لكنها قد تستخدم بصورة غير مسكرة.

عنب، عصير، خمر: ← גַּת [*gat*[1]] (معصرة، #١٧٨٠)؛ ← דֶּמַע [*dema'*] (عصير من وعاء الخمر، #١٩٦٤)؛ ← חֹמֶץ [*homes*] (خل، خمر، بيرة، #٢٨١٠)؛ ← חֶמֶר [*hemer*] (خمر، خمر فائرة، #٢٨١٥)؛ ← יַיִן [*yayin*] (خمر، #٣٥١٦)؛ ← יֶקֶב [*yeqeb*] (وعاء/ حوض للخمر، معصرة، #٣٦٧٦)؛ ← יָרַשׁ [*yaras*[2]] (يدوس معصرة الخمر/ العنب، #٣٧٧٠)؛ ← מָהַל [*mahal*] (خمر مغشوشة، #٤٠٤٣)؛ ← מֶזֶג [*mezeg*] (خمر متبلة/ ممزوجة/ مخلوطة، #٤٦٤١)؛ ← מִשְׁרָה [*misrâ*] (عصير، #٥٤٨٩)؛ ← עָסִיס [*'asîs*] (عصير عنب، #٦٧٤٧)؛ ← שָׂחַט [*sahat*] (عصير، يعصر العنب، #٨٤٦٩)؛ ← שֶׁמֶר [*semer*[1]] (الثفل، خمر عتيقة، #٩٠٦٩)؛ ← תִּירוֹשׁ [*tîrôs*] (خمر طازجة، #٩٤٠٨).

البيبلوغرافيا

HBD 1112-13; *IDB* 4:785-86; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968, 186.

Eugene Carpenter يوجين كاربينتر

9412 תֹּךְ

תֹּךְ [*tōk*]، اضطهاد (#٩٤١٢).

ش. أ. ق الأكادية *takaku*، يضغط؛ الفنيقية *tk*، استعباد (*DISO*, 327)؛ العربية دَكّا، يسوي بالأرض/ يدك.

ع. ق ترد الكلمة ٤مرات في ع. ق. (مز ١٠:٧؛ ٥٥:١١[١٢]؛ ٧٢:١٤؛ أم ٢٩:١٣) وتشير إلى بعض أشكال الظلم الاجتماعي. في مز ٥٥ هناك وصف لفساد اجتماعي ومجتمع مخادع، فيختبر الضحية الموقف في المَدِينَة الذي هو العنف والصراع الممزق (ع. ٩[١٠]). فالخبث، والفساد في وسطها (ع. ١٠[١١])، والظلم (תֹּךְ) والغش لا يبرح من شوارعها (ع. ١١[١٢]). حياة هذِهِ الضحية في هذِهِ المَدِينَة مهددة بالخطر (ع. ٤-٥ [٥-٦])، ويُوصف الظالمون بأنهم "الرجال... المتعطشون للدماء" (ع. ٢٣[٢٤]). في ثلاثة شواهد يُذكر الفقير (אֶבְיוֹן، דַּל، רָשׁ) في قرينة الظلم المباشرة (תֹּךְ؛ قارن مز١٠:٧؛ ٧٢:١٢-١٣؛ أم ٢٩:١٣-١٤). وبالتالي فـ תֹּךְ قد تدل على الطغيان والاستبداد الاقتصادي للضعيف اجتماعيًا في المجتمع الإِسْرَائِيلي. وفي ش. أ. ق. كان هدف الملك الخاص هو حماية الضعيف اجتماعيًا من الظلم (תֹּךְ قارن مز ٧٢:١٢-١٤؛ أم ٢٩:١٤).

حزن، ظلم: ← דָּחַק [*dahaq*] (يظلم، #١٨٩٥)؛ ← חָמַס [*hamas*[1]] (يقترف عنفًا، #٢٨٠٣)؛ ← חָמֵץ [*hames*[2]] (يظلم، #٢٨٠٧)؛ ← יָנָה [*yanâ*] (يظلم، #٣٥١١)؛ ← לָחַץ [*lahas*] (يضغط #٤٣١٥)؛ ← מָצוֹר [*masôr*[1]] (حزن، يحاصر، #٥١٨٩)؛ ← מָרַר [*marar*[1]] (يتمرر، مصدوم، يحزن، #٥٣٥٢)؛ ← נֶגַע [*nega'*] (وبأ، حزن، #٥٥٩٦)؛ ← נָגַשׂ [*nagas*] (بالضبط، #٥٦٠١)؛ ← עָנָה [*'anâ*[2]] (يحزن، يتضع، يُبْلي النفس، مريع، يظلم، يخضع، #٦٧٠٠)؛ ← צוּק [*sûq*[1]] (يقيد، يضغط فوق/على، ينهك، يثير، #٧٤٣٩)؛ ← צוּר [*sûr*[2]] (يتعامل باستبداد مع، #٧٤٤٤)؛ ← רָהַב [*rahab*] (يثير، يضغط، يضايق، ينبه، يوجع، #٨١٠٤)؛ ← רָצַץ [*rasas*] (يسحق، #٨٣٦٨)؛ ← תּוֹלָל [*tôlal*] (ظالم، #٩٣٥٤)؛ ← תֹּךְ [*tok*] (ظلم، #٩٤١٢).

فقير، منسحق، محتاج: ← אֶבְיוֹן [*'ebyôn*] (فقير، محتاج، #٣٦)؛ ← דַּכָּא [*daka'*] (سحق، يسحق، #١٩١٧)؛ ← דַּל [*dal*[2]] (ضئيل، عاجز، عديم القدرة، غير هام، مكتئب، #١٩٢٤)؛ ← דָּקַק [*daqaq*] (يسحق، #١٩٩٠)؛ ← מוּךְ [*mûk*] (مظلوم، يكون فقيرًا، #٤٥٧٥)؛ ← מִסְכֵּן [*misken*] (رجل فقير، #٥٠١٤)؛ ← עָנָו [*'anaw*] (فقير، متضع، #٦٧٠٥)؛ ← עָנִי [*'anî*] (متضع، #٦٧١٤)؛ ← צָנַע [*sana'*] (يكون متواضعًا، متواضع، #٧٥٧٠)؛ ← רוּשׁ [*rûs*] (يصبح فقيرًا، مظلوم، #٨١٣٣).

البيبلوغرافيا

T. D. Hanks, *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, 1983, 3-39; Y. I. Kim, "The Vocabulary of Oppression in the Old Testament," Ph.D. diss. Drew University, 1981; C. F. Marriottini, "The Problem of Social Oppression in the Eighth Century Prophets," Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary, 1983; J. Miranda, *Communism in the Bible*, 1982, 37-39; J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 1981; E. Tamez, *Bible of the Oppressed*, 1982, 1-30.

I. Swart آي. سوارت

٩٤١٤ (תְּכוּנָה [*tᵉkûnâ*]، مكان، ترتيبات، تأثيثات)، ← #٣٩٢٢

٩٤١٥ (תֻּכִּיִּים [*tukkîyîm*]، قردة)، ← #٩٨٩

٩٤١٦ (תִּכְלָה [*tiklâ*]، كمال)، ← #٣٩٨٣

٩٤١٧ (תַּכְלִית [*taklît*]، نهاية، كمال)، ← #٣٩٨٣

9418 תְּכֵלֶת

תְּכֵלֶת [*tᵉkēlet*]، اسم. صوف أرجواني، بنفسجي (#٩٤١٨). يُعرف Brenner، תְּכֵלֶת بُرْجل يصنع ألوانًا أو مجالات لونية واسعة؛ لون إرجواني معتدل، أسمنجوني/ أزرق عمق البحر، بنفسجي، أو حتى أخضر (145-48).

ع. ق. ١. هذِهِ الكلمة ترد ٤٨مرة، ترد ٦ مرات منهم خارج الأصحاحات التي تصف خيمة الاجتماع، الهَيْكَل، وثياب الكهنة (أي خر ٢٥-٢٨، ٣٥، ٣٦، ٣٨-٣٩؛ عد٤، ١٥؛ ٢أخ ٢ و٣).

٢. تعدل الكلمة תְּכֵלֶת مواد ــ "ثياب أسمانجوني" (عد٤:٧) ـ وترد مع مواد ملونة أخرى، مثل אַרְגָּמָן. بما أن תְּכֵלֶת تسبق بانتظام אַרְגָּמָן، فإنها قد تشير إلى أهمية תְּכֵלֶת، (Brenner, 146). على سَبِيل المثال، "تصنع حجابًا من أسمنجوني (תְּכֵלֶת)، أرجوان (אַרְגָּמָן)، قرمز (תּוֹלַעַת שָׁנִי) وأخيرًا بوص مبروم، صنعة حائك حاذق يصنعه بكروبيم". (خر ٢٦:٣١). كما توجد أيضًا مع חוּר، أبيض، في أس ١:٦ و ٨:١٥ (← חָוַר، يكون شاحبًا، #٢٥٧٨؛ חוּר، أبيض، #٢٥٨٠).

٣. يستخدم إِرْمِيَا التعبير ليصف ثياب الأصنام (إر ١٠:٩)؛ يستخدم حَزَقِيَال هذِهِ الكلمة ٣مرات، مرتين ليصف بها البضائع الآتية من صور (حز ٢٧:٧، ٢٤) ومرة ليصف الملابس التي يرتديها الجنود الآشوريين التي كانت تشتهيها إِسْرَائِيل (التي تُقارن بالزانية) (٢٣:٦).

الوان - أحمر: ← אָדֵם [*'adem*] (يحمر، #١٣١)؛ ← אַרְגָּמָן [*'argaman*] (أرجواني، #٧٦٣) ← כַּרְמִיל [*karmîl*] (أحمر داكن، #٤١٤٧) ←؛ שָׂרֹק [*saroq*[1]] (أحمر مائل إلى اللون البني، #٨٦٠١)؛ ← שָׁנִי [*sanî*[1]] (قرمزي، #٩١٠٦)؛ ← שָׁשַׁר [*sasar*] (الزنبق الأحمر/أحمر، #٩٢٦٦)؛ ← תָּלַע [*tāla'*] (مغطى بمادة قرمزية، #٩٤٣٣).

البيبلوغرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOTSup, 1982; J. Doumet, *A Study of the Ancient Purple*

Color, 1980; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; L. B. Jensen, "Royal Purple of Tyre," *JNES* 22, 1963, 104-18.

روبرت ألدن *Robert Alden*

9419	תכן

תכן [*tkn*]، قَلْ. يُضبط بالوزن أو القياس؛ يُقدّر أو يقضي بالضبط، يعرف بدقة؛ نِفعل. يُحكم، يُقاس؛ بَعّل. يوضع تحت ظروف منظمة (صحيحة)، يُوزع؛ يُعّل يوضع بحالة منظمة، نسبة، تخصيص (#٩٤١٩)؛ מַתְכֹּנֶת [*matkōnet*]، اسم. معيار، نسبة، مواصفات (#٥٥٠٤)؛ תֹּכֶן، [*token*[1]]، اسم. معيار، قاعدة (#٩٤٢٠)؛ תָּכְנִית، [*toknît*]، اسم. نسبة، خطة، معيار (#٩٤٢٢).

ش. أ. ق يرد الجذر فقط في الكتاب المقدس والمشنى العبرِيّة.

ع. ق. ١. يصف الفعل الله كالذي يقضي بدقة ويُقَيّم دوافع وأفعال البشر. الجميع يعتقدون أن قلوبهم ودوافعهم نقية، أماالله فهو الذي يزن بالحق (وبالتالي، يعرف بدقة) أعماق الروح والقلب (أم ١٦:٢؛ ٢٤:١٢).

٢. علاوة عَلَى ذلك، فالله يُقَيّم بالضبط أفعال جميع البشر بحسب معَاييره الثابتة (١صم ٢:٣).

٣. في حز١٨:٢٥، ٢٩؛ ٣٣:١٧، ٢٠، يتهم إِسْرَائِيل الله بأن لديه معَايير غير عادلة (أي معَايير لا تتناسب مع معايير البر). يرد الله سريعًا بأن معَايير إِسْرَائِيل هي التي لا تتوافق، بينمامعَايير الله البارة ثابتة مع الجميع: الشخص الذي يتفق مع معيار الله سيحيا، بينما الذي ينحرف عن معياره سيموت.

٤. يصف الفعل أيضًا عمل الله في الخليقة، فالله بكل قدرته يعير المياه بمقياس (أي ٢٨:٢٥). يردد إِشَعْيَاء نفس هذا الشعور، لكنه يضيف أنه يقيسها "بكفيه" (إش ٤٠:١٢).

٥. إذ يتأمل في مجد وجلال الله كماهو معلن في خلقه، يشعر إِشَعْيَاء أنه مستحث لأن يهتف قائلا: "من قاس/ فهم (حرفيًا يضبط) روح (لاحظ الملاحظة من NIV) الرَّبّ (في خطته للخلق)؟"

٦. وبالمثل، يقول المرنم (مز٧٥:٤[٣]) أن الأَرْض وكل سكانها ارتعدوا، لكنه هو الرَّبّ، السيد الباني، الذي أقام أسس الأَرْض.

٧. يستخدم الفعل مرة واحدة ليصف الأموال التي أُنفقت للعاملين في إصلاح الْهَيْكَل (٢مل ١٢:١١[١٢]).

٨. يرد الاسم תֹּכֶן مرتين: في حز٤٥:١١ كانت الإيفة والبث تُصنع بنفس المقادير، وفي خر٥:١٨، بالرغم من أن المصريين لَمْ يعودوا يمدون الإِسْرَائِيليين بالتبن، إلا أنهم طالبوا الإِسْرَائِيليين بنفس مقدار الإنتاج من اللبن.

٩. يرد الاسم מַתְכֹּנֶת في خر ٣٠:٣٢، ٣٧، حيث نهى الله الإِسْرَائِيليين أن يصنعوا مثل دهن المسحة المقدس أو البخور المقدس. في صناعة زيوت أو بخور أخرى، لا يجب أن تُخلط نفس المقادير (מַתְכֹּנֶת) كما في دهن المسحة المقدس أو البخور المقدس.

١٠. عندما أصلح الإِسْرَائِيليون هَيْكَل سُلَيْمَان (٢أخ ٢٤:١٣)، رجعوا لنفس مواصفاته (מַתְכֹּנֶת) الأصلية.

١١. يرد اسم مشابه (תָּכְנִית) مرتين، حيث يصف حَزَقِيَال يتهكم ملك صور كالشخص الذي هو خاتم المقاييس؛ أي أنه يقيم معَايير الكمال: "أَنْتَ خَاتِمُ الْكَمَالِ، مَلآنٌ حِكْمَةً وَكَامِلُ الْجَمَالِ" (حز٢٨:١٢). أحد الأهداف من هَيْكَل حَزَقِيَال هو تذكير إِسْرَائِيل بخطيتهم. عندما يخزون بسبب آثامهم، عليهم أن يقيسوا مقاييس الْهَيْكَل بحسب تصميمه (٤٣:١٠).

ب. ت يصف الجذر תכן أيضًا في الأدب القمراني خلق الله للعَالَم وسيطرته عَلَى جميع المَسْكُونَة. يعني الاسم اللفظي תכון يعني مقياسًا محددًا أو مناسبًا، سلوكًا، مقدارًا (Kaddari, 219-24).

مقياس، معيار، قاعدة: ← זֶרֶה [*zarâ*[2]] (مقياس، #٢٤٣١)؛ ← מָדַד [*madad*] (مقياس، يقدر، #٤٤٩٩)؛ ← שַׁעַר [*sa'ar*] (يحسب، #٩١٣٢)؛ תָּכַן [*takan*] (يضبط بالوزن أو بالقياس، #٩٤١٩). بخصوص مقاييس الأوزان/ الأحجام: ← אֵיפָה [*'êpâ*] (الإيفة، #٤٠٦) لمقاييس الأطوال: ← אַמָּה [*'ammâ*[1]] (ذراع، ذراع، ساعد، #٥٦٤).

البيبلوغرافيا

THAT 2:1043-45; M. Z. Kaddari, "The Root TKN in the Qumran Texts," *RevQ* 18, 1965, 219-24; K. Elliger, *Biblischer Kommentar*, 11, 1978, 48, n 1.

Russell Fuller

٩٤٢٠ (תֹּכֶן [*token*[1]]، مقياس، قاعدة)، ← #٩٤١٩

٩٤٢٢ (תָּכְנִית [*toknît*]، مقدار، تصميم، معيار)، ← #٩٤١٩

9423	תַּכְרִיךְ

תַּכְרִיךְ [*takrîk*]، ثوب، لِبَاس، رِدَاء (#٩٤٢٣).

ع. ق يبني عَلَى الصخر *krk*، التي تعني في اللغات السامية الأخرى: يلف حوله، هذا الاسم الذي يرد مرة

واحدة لابد وأنه يشير إلى الثوب. يذكر أس ٨:١٥ أن مُرْدَخَاي كان يلبس ثوبًا مَلِكِيّ أَسْمَانْجُونِيّ وَأَبْيَض، وَعَلَى كَتِفَيْه عَبَاءَةٌ مِنْ كَتَّانٍ وَأُرْجُوَانٍ.

ثياب - حجاب، تنورة، رداء: ← כָּנָף [*kanap*] (جناح، تنورة، أبعد حافة، #٤٠٥٣)؛ ← כְּסוּת [*kesût*] (غطاء، يلبس، عباءة، #٤٠٦٤)؛ ← מְעִיל [*me'îl*] (رداء، #٥٠٧٧)؛ ← שֹׁבֶל [*sobel*] (تنورة فضفاضة، #٨٦٧٠)؛ ← שׁוּל [*sûl*] (تنورة، #٨٧٦٧)؛ ← תַּכְרִיךְ [*takrîk*] (رداء، #٩٤٢٣).

٩٤٣٠ (תְּלָאָה [*t*[e]*la'â*]، مشقة، مشكلة)، ← #٤٢٠٦

٩٤٣٢ (תִּלְבֹּשֶׁת [*tilboset*]، ثوب)، ← #٤٢٥٢

9434	תלה

תלה [*tlh*]، يُعلّقُ (#٩٤٣٤).

ش. أ. ق تتني الأكادية *tullû* II، (*AHw*,1369a)، *ta-lalu* يمتد، يفترش (*AHw*, 1309b)، اسم. *talilum*، رامي السهام (*AHw*, 1310a)؛ أرم. תְּלָא תלי في أرامب. و Nab. (*diso*, 328)؛ عرب. تَلّ، أضجع، ألقى، عَلَى الأَرْض؛ وبالسريانية *t*[e]*la'*، يعلّق؛ ن. ع. ج *tlw*، يتابع، يستمر، يدفع ضريبة؛ وفي الأثيوبية *tälāwä*، يتابع، رافق.

ع. ق ترد תָּלָה في مختلف أنواع الأدب في ع. ق.، رغم أنها تتكرر كثيرًا في النصوص السردية. تظهر عَلَى وزن قَلْ. في أسفار موسى الخمس، والأسفار التاريخية، والمراثي، وأستِير (ترد. ١ في نِفْعل. بالمراثي) بالأشارة إلى البشر الذين يُحكم عليهم بالموت شنقًا، أو الذين علقت أجسادهم ذلاً بعد أن حُكم عليهم بالموت. هذِهِ الاستخدامَات في القصص الكتابية والشريعة مأخوذة في الاعتبار في القسم ١-٣ أدناه. إن ورود תָּלָה في إش، حز، مز، أي، نش، لا تشير إلى تعليق الأجساد لكن تعليق الأشياء. في هذِهِ الأمثلة الأخيرة ترد תָּלָה في أوزان قَلْ وفي بَعّل. يلقي القسم ٤-٥ الضوء عَلَى تعليق الأشياء كما ورد في الشعر الكتابي والأنبياء. يصف عد ٦ مفهومًا مجردًا لـ תָּלָה.

تصف الكلمات عملية التعليق من جانبين بحسب الاستخدام المدون. فالأول يُعرف دائمًا تبعًا لدرجة الهدف من وراء الفعل، أما الثاني فهو مدى قدرة الشيء المعلق عَلَى المقاومة. חָנַק، يشنق، تصف إحساسًا قويًا بالهدف من وراء الفعل ودرجة عالية من المقاومة عَلَى المفعول به الواقع عليه الفعل. في أمثلة ع. ق. دائماً ما يكون المفعول به للفعل كائنًا حيًا. عَلَى النقيض التام، فإن דָּלָה، يتدلى، ودָּלַל، يتدلى، تصف إحساسًا ضعيفًا بالهدف من جانب الفاعل ولا وجود للمقاومة من جانب المفعول به. وبالتالي، فإن رجل الرجل الأعرج تكون متدلية. إن استخدام סָרַח، يرجىء أو يمتد، تتضمن درجة عالية من هدف الفاعل، لكن لا مقاومة من جانب الشيء الواقع عليه الفعل (مثلاً، قماش الستائر إذا تعلّق وتغطى). قد تقترح أيضًا فعليًا عدم وجود أي هدف من وراء ماهو معلق. كأن "يستلقي" المدعوون عَلَى الأرائك. תָּלָה يعلق تعكس درجة عالية من الهدف في جميع الأمثلة. ومع ذلك، فلا يوجد أي مقاومة من جانب ما يُعلق، عَلَى الأقل لاشيء يبدو واضحا في ع. ق.. كما سنرى، هذا التغيير في استخدامَات ب. ت.

١. عقوبة الإعدام. ينتج عن الجرائم الكبيرة موت يصاحبه تعليق عَلَى شجرة أو عمود خشبي (עֵץ)، بحسب تث ٢١:٢٢ فإن الجاني يموت قبل أن يعلق جسده. كان القانون الآشوري يسمح بتطويق خوازيق كوسيلة للإعدام عَلَى الجرائم المؤذية. عملت شريعة التثنية عَلَى تحسين هذِهِ الممارسة في إِسْرَائِيل. ومن المحتمل أن يكون الغرض من التعليق آخرين عرض الجريمة للعامة كتحذير لمجرمين أخرين (Craigie, 285). يُحدد تث ٢١:٢٣ أن الجسد لا يجب أن يُسمح له بالبقاء عَلَى الشجرة طوال الليل، لكن لابد أن ينزل ويدفن. والسبب في ذلك موضح بأن "المعلق ملعون من الله"، فالجاني قد نزع لعنة الله. إن السماح للجثمان أن يبقى غير مدفون لوقت طويل، سوف يلوث الأَرْض التي أعطاها الله لإِسْرَائِيل أيضًا (Driverm 248-49; Davies, 32, 34; Von Rad,138).

٢. حرب. بتوضيح رواية هزيمة الملوك الخمس في يش ١٠ في ضوء ممارسات ش. أ. ق. (خصوصًا آشور)، بين Younger (222-23) أن هذِهِ الرواية، وتسجيل تعليق جثث الملوك المذيوحين (ع. ٢٦)، هي لغة فتوحات الش. أ. ق. وليست المسببات (Noth, "Die fünf Könige") أو هي إعادة تدوين القصة لإثبات أن يشوع كان قد أتم شريعة التث. (Fishbane, 148). سجل سنحاريب كيف أنه أعدم حكام عقرون المهزومين و"علق جثثهم عَلَى سور حول المَدِينَة" (Prism, Col. III 8-10, Younger, 223). من هذا المنظور، فإن القصص المدونة عن الأعداء المهزومين، الذين عُلقت أجسادهم لمشاهدة العامة والإذلال، لابد أن تُفهم كممارسة حربية ودعائية، لا عَلَى ارتباطا بتث ٢١، التي تخص شريعة القاتل. هذا يتضمن قصة ملك عاي (يش ٨:٢٩)، وقتلة إيشبوشث (٢صم ٤:١٢)، وصَمُوئِيل ويوناثان (٢صم ٢١:١٢)، وإذلال أمراء صهيون (مرا ٥:١٢، لاحظ "أيديهم" في NIV لابد أنها أشارة إلى أيدي الأعداء). للمنظور المضاد، الذي يفهم المصدر التثنوي عَلَى أن أفعال يشوع وآخرين "للتعليق" ارتباطا متعمد بشريعة التثنية، انظر Carmichael, 153-55. تختلف رواية أبشالوم الذي أمسك في شجرة ووُصف بأنه "عُلق" هناك (٢صم ١٨:١٠) عن قرائن الحرب الأخرى. فأبشالوم لَمْ يمت كما لم يتم التعليق بعد موته. ومع ذلك، فإن استخدام

الجذر תָּלָה في أجزاء أخرى من القصص كشعار (انظر أدناه) واستخدامه في ٢صم مرتبط بصفة مستمرة بالموت والتعليق. وهكذا ظهور الجذر في ٢صم١٨ بمثابة إذن بالموت الذي كان يؤاب موشكًا عَلَى إنزاله بأبشالوم.

٣. الشعار في الرواية. (أ) كماهو مُعَرف من قبل Martin Buber و Franz Rosenzweig، فإن الشعار هو تكرار ولعب بجذر كلمة محددة داخل عبر. كتيب، (قا Alter, 92-95)، ربما تظهر תָּלָה كشعار، عَلَى سَبيل المثال، يرد هذا الجذر ٣مرات في قصة تفسير يوسف لحلم رئيس الخبازين السجين (تك٤٠: ١٩، ٢٢، ٤١: ١٣). عند ظهورها في المرة الأولى، كان يوسف قد قدم للتو تفسيرًا مشجعًا في حلم الساقي. بالنسبة للخباز، فقد بدأ يوسف بأسلوب مشجع، واعدًا أنه - مثل الساقي - فإن فرعون سوف يرفع رأس الخباز. لكن الكلمات التالية حولت الأمل إلى كآبة. "يقطع فرعون رأسك ويعلقك عَلَى خشبة". في المرتين الأخريين التي ظهرت فيهما، تحدد תָּלָה دافع فرعون المضاد تجاه الساقي وتجاه الخباز. لقد سرد الراوي أولا ثم الساقي ماقد حدث. تصف תָּלָה قَدَر الخباز وأوضحت الطريقة الحرفية التي تمت بها نبوة يوسف.

(ب) تظهر תָּלָה كشعار في سفر أستير. يرد الجذر ٩مرات. يصف مكيدة هَامَانَ، والطريقة التي أحبطت بها، وسخرية القدر التي بها ارتدت نيته عَلَى رأسه وعلى عائلته. عبر سفر أستير استخدمت תָּלָה لتصف الموت عن طريق التعليق، بعكس استخداماتها في الروايات الأخرى حيث يتم الموت، ثم بعد ذلك تعليق الجثمان. ربما يقترح هذا أصلاً ثقافياً مختلف للقصة، أي، فارس. يرد الاستخدام الأول لـ תָּלָה كعقاب للخونة الذين كُشف أمرهم عن طريق مُرْدَخَاي (أس ٢: ٣). هذا الحدث سيثبت ولاء مُرْدَخَاي ويشكل أساس للمقاومة الناجحة ضد مؤامرة مُرْدَخَاي. تُصف المكيدة أولاً في ٥: ١٤، حيث نُصح هَامَانَ بتحضير مشنقة وأن תָּלָה، يعلق، مُرْدَخَاي عليها. هذِهِ النية التي كانت عند هَامَانَ تكررت في ٦: ٤؛ حيث شكلت خلفية متباينة لتعظيم مُرْدَخَاي عن طريق الملك. يُوصف سخرية القدر المعكوسة لحظ هَامَانَ في ص. ٧، التي تبلغ أوجها في أمر الملك بأن תָּלָה، يعلق، هَامَانَ عَلَى مشنقته الخاصة (٧: ٩-١٠). هذا سرد رسمي من الملك لأستير ومُرْدَخَاي (٨: ٧). طلبت أستير من الملك كجزء من انتصار اليَهُود عَلَى أعدائهم- أن يعلق תָּלָה، أبناء هَامَانَ العشرة (٩: ١٣)، والذي تم بالفعل (٩: ١٤). ويؤكد الورود الأخير سخرية القدر بأن مكيدة هَامَانَ ضد اليَهُود وقعت عليه وعلى أبنائه (٩: ٢٥).

٤. تعليق الأتراس. هناك ثلاث إشارات عن هذا في الكتاب المقدس، اثنتين في (بَعَل) في وصف صور في حز٢٧: ١٠-١١ وواحد في صورة تشبيهية عن المحبوبة في نش ٤: ٤. إن نسخ Layard لنقش آشوري يُبين صوراً كمَدِينَة ذات أتراس معلقة بين الأبراج (Katzenstein, 255). يستخدم حز ٢٧ صورة عن سفينة ليصف مَدِينَة صور. السفينتين والمدينتين زينت جوانبها/ أسوارها كلياً بأتراس مدافعيها (Zimmerli, 60). في حالة صور فإن الأتراس كانت أتراس المستأجرين الأفارقة والمحالفين الفينيقين. إن صورة الجمال المزينة موجودة في الصورة الكلامية عن عنق الحبيبة المزينة بآلاف من الأتراس (نش ٤: ٤)، رغم أن المفسرين يجدون فيها أيضًا صورة للقوة. ربما تشير الصورة إلى آلاف العقاد (Pope, 467-68؛ برسومات من كثير من العقود في صور بلاد ما بين النهرين، 454).

٥. تعليق أو تدلية أشياء أخرى. يتضمن هذا القيثارات، التي عُلقت عَلَى الأعواد بواسطة المسْبيين البائسين (مز١٣٧: ٢)، الأشياء المتنوعة التي يمكن تعليقها كالأوتاد الخشبية (יָתֵד، ← #٣٨٤٥؛ حز ١٥: ٣)، والإرض، التي عُلقت بواسطة الله "عَلَى لا شيء" (أي ٢٦: ٧).

٦. استخدامات مجردة لـ *tlh*. في إش ٢٢: ٢٤ يثبت ألياقيم في وتد خشبي حيث سيعلق عليه "كل بيت أبيه.. – الفروع والقضبان- كل آنية صغيرة ، من الطسوس إلى آنية القناني"من العدد السابق، نستنبط مفهوم الثقة والضمان الذي يمكن أن يكون للكل في قيادة ألياقيم (Oswalt, 423). مثل الارتباط بـ יָתֵד في حز ١٥: ٣، فإن كل أنواع الأشياء تعلق عليه.

ب. ت ترد תָּלָה في نصين من قمران.

١. في بيشر ناحوم ،(4QpNah [*DJD* V 169 fragments 3-4])، السطر ٧-٨. تصف السطور المستردة جزئيًا أسد الغضب، المعروف ، كالإسكندر جانيوس Alexander Janneus (١٠٣-٧٦ ق. م)، وأفعاله ضد ملتمسي الأشياء السلسة، والذين يُحتمل أن يكونوا الفريسيين، "الذين سيعلقهم كأحياء عَلَى خشب". أن الوصف "وشيء كالصلب، وهي نقطة مقصورة داخل رواية يوسيفوس عن أفعال جانيوس (*Ant.* 13.14.2 par. 380; Jewish Wars 1:4:6 .par. 97). يستكمل السطر ٨،" لأن هذا كان يُعمل سابقًا في إسْرَائيل، بخصوص تعليق أحياء عَلَى خشبة." كما لاحظنا من قبل، أن تعليق الشخص حيًا لَمْ يكن من العادات الكتابية. لَمْ تذكر الرواية إطلاقًا مثل هذا الفعل (عدا حالة حادثة أبشالوم). البعض وجدوا اقتراحًا لتث ٢١: ٢٢-٢٣ في السطر ٧، خصوصًا بتعديل "[الذي يجد جريمة عقابها] الموت" (قا Horgan, 178، Yadin, Fitzmyer, 499-502)، رغم أن زعم بأن هذا التعديل مازال يترك فجوة تتراوح ما بين ١٥-٢٠ فراغ.

٢. تظهر תָּלָה أيضًا ٤ مرات في مخطوطات الْهَيْكَل (11QT LXIV 8, 9, 10, 12). في مناقشة الجرائم الكبيرة هناك عدة اشارات لـ תָּלָה. إلا أنه في حالتين، يكون

الترتيب هو التعليق ثم الموت، "ويجب [أيضًا] أن تعلقه عَلَى خشبة وسوف يموت" (السطر ٨ و١٠-١١). من بين هذِهِ الإشارات يبدو أن هناك ترتيب مختلف في العقوبة، "سوف يُقتل ثم يُعلق عَلَى خشبة". عَلَى ما يبدو أن القصد كان عمل تطابق مع تث ٢١: ٢٢ب، "فيقتل ويعلق عَلَى خشبة" يتبع هذِهِ الفقرة في قمران فقرة مطابقة مع تث ٢١: ٢٢ أ، "وإذا كان عَلَى إنسان خطية حقها الموت"، هذِهِ التطابقات تقترح الاهتمام بتطبيق شريعة دره. عَلَى أساس تث ٢١، بينما الاختلاف في الترتيب في السطر ٨ و١٠-١١ يتضمن أن هذا الموت كان يتبع عقاب التعليق بدلاً من أن يسبقه. إلى جانب ورودها في بيشر نلحوم، فإن استخدام תָּלָה هنا تفهم كأشارة عن الصلب (لذا، Fitzmyer, 504-5; contra Baumgarten, "Does *TLH*," and Martinez, "4QpNah"). ويقترح الاقتباس من تث ٢١: ٢٢ أن الأصل التشريعي يسمح بهذا الترتيب، ولا يتطلب الإعدام قبل التعليق (Yadin, *The Temple Scroll*, I 373-4, II 289-90). يظهر تطابق إضافي في السطر ١٢: "ملعون من الله والناس من عُلق عَلَى خشبة." وتقرأها في تث ٢١: ٢٣، "المعلق ملعون من الله". يضيف دره. "عَلَى خشبة" و"الناس." إن الإختلاف في الاقتباس لهذا النص من تث يوجد أيضًا في سب. (التي تضيف "عَلَى خشبة") وغل ٣: ١٣ (حيث تضاف "كل" و"عَلَى خشبة"، و"من الله". غير الموجودة). وبالفعل، فإن نصوص قمران تعطي أدلة عن وجود تقاليد متنوعة أخرى لكل من ع. ٢٢ و٢٣ من تث ٢١ (Wilcox, 88-90)، مما يقترح أن مصادر اقتباسات الع. ج. قد تكون أكثر من التقليد المحفوظ إما في مس. أو في سب.

ع. ج يقترح إرتباط الفقرتين من الأدب القمراني أن يهودية ما قبل المسيحية نظرت إلى תָּלָה "تعليق" التي في تث ٢١ عَلَى أنها صلب (Fitzmyer, 509-13). تقترح أيضا مخطوطات الْهَيْكَل أن الصلب كان كعقاب قانوني عَلَى الأقل داخل بعض القطاعات الْيَهُودية (Wilcox, 90). وبالتالي، فشهادة الأناجيل والأعمال الموحدة- بأن الْيَهُود هم الذين بادروا بطلب الصلب كعقاب لتجديف يسوع المزعوم - هذا يثبت خلال برهان تاريخي (Ford, 275-76). فيما بعد طورت ونوعت النصوص الترجومية والرَّبَّانية الأخرى تضمينات تث ٢١: ٢٢-٢٣ (قا Diez Merino, "La Crucifixion")، لكنها لا تؤثر عَلَى ارتباط هذا النص وתָּלָה بالصلب كما تم فهمه وتطبيقه عَلَى يسوع الْمَسِيح خلال الكتاب.

تعليق، تدلية، استلقاء، شنق: ← דָּלָה [*dalâ* ²] (يتدلى، #١٩٢٧)؛ ← דָּלַל [*dalal* ²] (يتدلى، #١٩٣٨)؛ ← חָנַק [*hanaq*] (يخنق، #٢٨٧١)؛ ← חָפַץ [*hapas* ² [?]] (يدعه يُعلق؟، #٢٩١٢)؛ ← סָרַח [*sarah*¹] (يُعلق، #٦٢٤٣)؛ ← תָּלָה [*talâ*] (يعلق، #٩٤٣٤).

موت: ← אָבַד [*'abad*¹] (يفنى، #٦)؛ ← אֲדָמָה [*'ad-amâ* ¹] (أرض، قطعة أرض، تربة، الأرض، عَالَم الموتى، #١٤١)؛ ← אָסוֹן [*'asôn*] (حادث مميت، #٦٥٦)؛ ← גָּוַע [*gawa'*] (ينقضي، يموت، #١٥٨٨)؛ ← הָרַג [*harag*] (يقتل، جريمة قتل، #٢٢٢٢)؛ ← זָרַם [*zaram* ¹] (يضع حدًا للحياة، #٢٤٤١)؛ ← חֶדֶל [*hedel*] (عَالَم الموتى، #٢٥٣٥)؛ ← חָנַט [*hanat* ²] (يحنط تحنيط #٢٨٤٦)؛ ← מוּת [*mût*] (يموت، يقتل، يعدم، #٤٦٣٧)؛ ← קָטַל [*qa-tal*] (قتل، ذبح، #٧٧٧٩)؛ ← רְפָאִים [*repa'îm*¹] (يسفك، مفارقة الإرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שְׁאוֹל [*se'ôl*] (جحيم، هاوية، #٨٦١٩)؛ ← שַׁחַת [*sahat*] (حفرة، قبر، #٨٨٤٦).

البيبلوغرافيا

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981; J. M. Baumgarten, “Does *TLH* in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?” *JBL* 91, 1972, 472-81; C. M. Carmichael, *Law and Narrative in the Bible: The Evidence of the Deuteronomic Laws and the Decalogue*, 1985; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976; W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, 1974; L. Diez Merino, “La crucifixion en la antigua literatura judia (periodo intertestamental),” *Studii biblici franciscani liber annuus* 26, 1976, 31-120; S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, 1916; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1985; J. A. Fitzmyer, “Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament,” *CBQ* 40, 1978, 493-513; J. M. Ford, “‘Crucify Him, Crucify Him’ and the Temple Scroll,” *ExpTim* 87/9, 1976, 275-78; M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, CBQMS 8, CBA, 1979; H. J. Katzenstein, *The History of Tyre from the Beginning of the Second Millennium B.C.E. Until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B.C.E.*, 1973; F. G. Martinez, “4QpNah y la Crucifixin: Nueva hiptesis de reconstruccin de 4Q 169 3-4 i, 4-8,” *EstBib* 38, 1979-80, 221-35; M. Noth, “Die fünf Knige in der Hhle von Makkeda,” PJ 33, 1937, 22-36; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah* (1-39), NICOT, 1986; M. H. Pope, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 7C, 1977; G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, 1966; M. Wilcox, “‘Upon the Tree’—Deut 21:22-23 in the New Testament,” *JBL* 96, 1977, 85-99; Y. Yadin, “Pesher Nahum (4QpNahum) Reconsidered,” *IEJ* 21, 1971, 1-12; idem, *The Temple Scroll*, Vols. I and II, 1983; K. L. Younger, Jr., *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOTSup 98, 1990; W. Zimmerli, *Ezekiel* 2, Hermeneia, 1983.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

9437 תְּלִי

תְּלִי [t^eli]، قَوس (#٩٤٣٧)

ع. ق ترد תְּלִי فقط في تك ٣:٢٧ بمعنى "يرتعش" (HALAT 1029).

قَوْس، سهم الرماية: ← שַׁיִשׁ [sayis] (قَوْس، #٨٨٠)؛ ← זִיקוֹת [ziqôt] (سهام ملتهبة، #٢٣٣٨)؛ ← חֵץ [hes] (سهم، #٢٦٧١)؛ ← טָחָה [tahâ] (مسافة رمي القوس، #٣٢١٧)؛ ← יוֹרֶה [yôreh ¹] (رماية، #٣٤٥٢)؛ ← יֶתֶר [yeter ²] (وتر القوس، #٣٨٥٧)؛ ← קֶשֶׁת [qeset] (قوس، #٨٠٠٨)؛ ← רָבַב [rabab ²] (يصوب، #٨٠٤٦)؛ ← רַבָּה [rabâ ²] (الرماية، #٨٠٥٠)؛ ← תְּלִי [telî] (يرتعش، #٩٤٣٧)؛

حرب: لاهوت

البيبلوغرافيا

TWOT 2:970.

K. Lawson Younger, Jr. كي. لوسون يانجر، الإبن.

9438 תלל

תלל [tll]، هِفْعِيل أن يخدع، يهزأ، يمزح؛ هُفْعَل مخدوع (#٩٤٣٨)؛ מַהֲתַלָּה [mah^atallâ]، توضيحات، تضليل (مرة واحدة في إش ٣٠: ١٠، #٤٥٦٢).

ش. أ. ق في العربية دَلَّ؛ يسخر، يمزح، يلهو، يعبث، دَلِيلة، شخص ماكر.

ع. ق لقد جادل العلماء حول العلاقة بين الأفعال תָּלַל وהָתַל وكذلك الاشتقاق الصحيح للأفعال والأسماء، التي يمكن أن تشتق من واحدة من هذِهِ الأفعال. يقترح فينشام Fensham (311) أن كلاً من תָּלַל وהָתַל مشتقان من شكل مطابق لـ תל. وبالتالي، تمثل תָּלַל وהָתַל أسماء أفعال بدلاً من أشكال أساسية وثانوية عَلَى التوالي. إلا إن الأراء العلمية تقترح أن הָתַל هو تطور ثانوي لـ תָּלַל (HALAT 247; see TWAT 8:664-66)، لاستنتاجات واسعة لدعم هذِهِ الأراء. ترد الشهادة الوحيدة لـ הָתַל داخل ع. ق. في 1مل ١٨: ٢٧ (قا؛ سي ١١: ٤٤؛ ١٣: ٧). كما أن الشكل المشتق في إش ٣٠: ١٠ (מַהֲתַלָּה) مجال للجدل أيضًا (انظر أدناه).

١. ترد תָּלַל ٨ مرات في ع. ق. وמַהֲתַלָּה مرة واحدة. الفعل + בְּ أن يستخدم دائمًا ليبين خيانة في حق شخص (تك ٣١: ٧؛ قض ١٦: ١٠، ١٣، ١٥؛ أي ١٣: ٩؛ إر ٩: ٥[٤]). المعنى الأصيل هو الخيانة، إنتاج ماليس حقاً/ حقيقياً. في جميع الحالات يكون الخداع شيئاً مراداً من المتكلم/ الفاعل عدا استخدام الاسم في إش ٣٠: ٧ (انظر أدناه).

لقد خدع لابان يَعْقُوب ١٠ مرات فيمايتعلق بأجوره (تك ٣١: ٧). خداع/ تلاعب فرعون كثيرًا بيَهْوَهْ/ بموسى في السماح لإِسْرَائِيل أن يرحلوا (خر ٢٩: ٨[٢٥]). في هذِهِ الحالة خاصة، تدل الكلمة عَلَى التظاهر بفعل شيء ما، مع عدم تواصل هذا العمل حتى إنجازه، رغم أن الظروف الخارجية أيضًا أدت إلى تغيير فكر فرعون.

يتداخل معنى الكلمة في مجالاته السامية مع العديد من الكلمات، حيث يوضح قض ١٦: ١٠، ١٣، ١٥ أن شَمْشُون خدع أو تلاعب بدليلة عندما قص عليها أكاذيبًا (כְּזָבִים). يبدو أن الاسم يؤكد عَلَى الكذب أو الخداع نفسه كفعل متضمن مسئول ومتعمد. يُزوج إر ٩: ٥[٤] תָּלַל يخدعون = لا يتكلمون بالحق (אֱמֶת، ← #٦٢٢) || علموا ألسنتهم التَّكَلُّم بالكذب (שֶׁקֶר، ← #٩٢١٤) = تعبوا أنفسهم بالافتراء (עָוָה، ← #٦٣٩٠). توجد أيضًا في القرينة المباشرة جذور الفعل עָקַב (← #٦٨١١)، רָמָה (← #٨٢٢٨)، والاسم רָכִיל (← #٨٢١٥). ومع ذلك، فالله لا يمكن أن يُخدع/ يتلاعب به أحد/ يهزأ منه كما يُفعل بالإنسان (أي ١٣: ٩)؛ فهو ينتهر أولئك الذين يحاولون ذلك. إن عابد الأوثان الباطل مَنْ يصنع أصنامه التي لا نفع لها، يندفع إلى هذِهِ الحماقة بواسطة قلبه الخادع (إش ٤٤: ٢٠؛ هُفْعَل הוּתַל، قارن إر ١٧: ٩-١٠).

٢. قد يكون الشكل الفريد מַהֲתַלָּה (إش ٣٠: ١٠)، قد يكون إما Part. (Wildberger, 1172) هِفْعِيل أو اسم، (HALAT 1602; TWAT 8:662-63)، أو من תָּלַל أو הָתַל. بصرف النظر، فإن هذا الشكل يوضح الوهم الذي يريد أبناء الله سماعه عوضًا عن الحق المتزن من قدوس إِسْرَائِيل.

خداع، كذب، احتيال، مكر، ظلم، شيء مضلل: ← אָוֶן ['awen¹] (أذى، ظلم، خداع، #٢٢٤)؛ ← בָּדָא [bada'] (يُلفق، يستنبط، يكذب، #٩٦٨)؛ ← כָּזַב [kazab] (يكذب، يكون كذابًا، يخدع، #٣٩٤١)؛ ← כָּחַשׁ [kahas] (يفشل، يخدع، يصبح هزيلاً، #٣٩٥٠)؛ ← סָרָה [sarâ ²] (عصيان، جريمة، ثورة، كذب، #٦٢٤٠)؛ ← עָקַב ['aqab] (يقبض عَلَى العقب، يتخطى، يخدع، #٦٨١٠)؛ ← רָמָה [ramâ ²] (يخون، التعامل بغدر مع، #٨٢٢٨)؛ ← שׂוּט [sût] (يتحول إلى الكذب، يتورط في الكذب، #٨٤٠٤)؛ ← שָׁקַר [saqar] (يتعامل/ يتصرف بحماقة، يخون، #٩٢١٣)؛ ← תָּלַל [talal] (يخدع، يهزأ، يتلاعب، #٩٤٣٨).

البيبلوغرافيا

TWAT 8:662-71; F. Fensham, "The Stem HTL in Biblical Hebrew," VT 9, 1959, 310-11; H. Wildberger, Jesaja, 1982.

Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti يوجين كاربينتر/ مايكل أي. جريسانتي

9439 תֶּלֶם

תֶּלֶם [telem]، الثَّلم، (#٩٤٣٩)

ش. أ. ق ترتبط תֶּלֶם بالعربية تَلَمٌ، يخدد، يَشُقّ، وبالأثيوبية telm، يخدد؛ الارتباط بالأوغارتية tlm ليس أكيدًا؛ انظر HALAT 1602.

ع. ق ١. تشير תֶּלֶם إلى خندق يتم عمله في الأرض بواسطة محراث. لقد سأل الرَّبّ أَيُّوب إن كان يمكنه أن يجعل الثور الوحشي يحرث أخدودًا مستويًا (أي ٣٩: ١٠). لقد أعلن أيوب سابقًا أن أتلام حقله لَمْ تبتل بالبكاء (أي ٣١: ٣٨)، بمعنى أن تبتل بدموع المستأجرين المظلومين (أنز ع.٣٩). لقد بلل الله مؤخرًا بذار الأتلام بالأمطار ليبارك النباتات الصغيرة (مز ٦٥: ١١؛ انظر Futato,179).

٢. تستخدم תֶּלֶם بصورة رمزية في هو ١٠: ٤. بسبب الخداع المتفشي (ع. ٢-٣) "فينبت القضاء عليهم كالعلقم في أتلام الحقل." تورد NIV، מִשְׁפָּט بدعوى قضائية" (#٥٤٧٧)، لكن المفهوم عَلَى الإرجح هو "العدل" فالعدل الذي ينبت مثل الطقم سيكون "اجتماع لفظين متناقضي المعنى" ليفسد العدل، كما في عا ٦: ١٢، حيث מִשְׁפָּט تتحول إلى سم/علقم (انظر أيضا تث ٢٩: ١٧؛ ٣٢: ٣٢-٣٣؛ عا ٥: ٧؛ Stuart, *Hosea-Jonah*,161; and Wolff, *Hosea*, 175).

حرث: ← אֵת ['et ³] (شفرة المحراث؟، فأس، #٩٠٨)؛ ← חָרַשׁ [haras¹] (قمة تلة، ينقش، يحضر، يخطط، #٣٠٨٦)؛ ← מַעֲנָה [ma'anâ] (يخدد أطوال، #٥٠٣)؛ ← נִיר [nîr ¹] (يحطم [أرض غير محروثة]، #٥٧٧٤)؛ ← תֶּלֶם [telem] (أخدود، #٩٤٣٩).

البيبلوغرافيا

F. Andersen and D. Freedman, *Hosea*, 1980; M. Futato, "A Meteorological Analysis of Psalms 104, 65, and 29," diss. The Catholic University of America, Washington, D.C., 1984.

Mark D. Futato مارك دي . فوتاتو

٩٤٤١ (תַּלְמִיד [talmîd]، تلميذ)، ← #٤٣٤٠

٩٤٤٢ (תְּלֻנּוֹת [t^elunnôt]، تذمر، يشتكي)، ← #٤٢٩٦

9443 תלע

תלע [tala']، بُعّل يغطي بمادة قرمزية (#٩٤٤٣)؛ תּוֹלָע [tôla' ¹]، اسم، دودة، مادة مصبوغة بالقرمز (#٩٣٥٥)؛ اسم مؤ. תּוֹלֵעָה [tôle'â]، وתּוֹלַעַת [tôla'at]، اسم دودة، مادة قرمزية (#٩٣٥٧). يعرف Brenner، שָׁנִי / תּוֹלַעַת / תּוֹלָע ألوان صنعة الإنسان داخل نطاق اللون الأحمر: "قرمز، أحمر داكن" (١٤٣-٤٥).

ع. ق ١. كانت الصبغة القرمزية أو الأحمر الداكن تستخرج من دودة القرمز Kermes، (*Coccus ilicis*). وتصف هذِهِ الكلمة الخطية العميقة (إش ١: ١٨) كالقرمز، قد تكون أشارة إلى اليد الملوثة بالدماء (١: ١٥). تشير إلى الخطيئة التي يمكن أن تُمحى عن طريق دماء الذبيحة فتصير بيضاء من جديد. تدل في مرا ٤: ٥ عن الرفاهية، حيث تصف أولئك الذين كان يتربون عَلَى القرمز، لكنهم الآن يعانون في السَّبْي.

٢. ترد תּוֹלַעַת في الخروج، اللاويين، العدد مع שָׁנִי لتشكل مركبًا جديدًا: תּוֹלַעַת שָׁנִי (خر ٢٨: ٥-٦؛ ٣٥: ٢٥؛ ٣٩: ٣؛ عد ٤: ٨) وשְׁנִי תוֹלַעַת (لا ١٤: ٤، ٦، ٤٩، ٥١، ٥٢؛ عدد ١٩: ٦). هذِهِ العبارات تصف الستائر والأقمشة المعلقة في خيمة الاجتماع وثياب رئيس الكهنة. تعتبر دراسة الألوان موضوعًا معقدًا. فإن الكلمات العَبْرِيَّة نادرة نسبيًا، لا يمكن أن تكون التعريفات بسيطة، ومن المحتمل أن تكون قد مرت عَلَى المصادر القديمة تغيرات سامية عَلَى مر الزمن. لقد قدمت برينر Brenner دراسة قيمة عن مصطلحات الألوان، فعرّفت الألوان كأساسية، ثانوية، طبقة ثالثة، صناعة بشرية. الألوان الأساسية هي: אָדֹם أحمر، לָבָן أبيض، שָׁחֹר أسود، יָרֹק أصبح أخضر، وצָהֹב أصفر.

من المثير أن الأقمشة التي استخدمت في خيمة الاجتماع، وكذلك في ثياب رئيس الكهنة، كانت ملونة جدًا. وقد صُممت ترتيبات خيمة الاجتماع، أثاثها وستائرها الملونة، وثياب الكهنة معًا لتوصل بصورة رمزية رسالة لاهوتية عن حضور ومجد الله في الخيمة. لقد أوضح حاران Haran (158-65) أن نوع، وتكلفة، وألوان المواد كانت تتناسب طرديًا كلما اقتربنا من مكان قدس الأقداس. فالثياب الملونة المصممة خصيصًا لرئيس الكهنة كانت تميزه لأنه هو الوحيد الذي كان لابد أن يدخل إلى محضر الله (خر ٢٨: ٣، ٢٥). انظر Childs, 537-47.

٣. "الدود" هي الترجمة الأنسب لـ תּוֹלָה، وترد ٧مرات، سواء بمفهوم حرفي (خر ١٦: ٢٠؛ تث ٢٨: ٣٩؛ إش ١٤: ١١؛ يون ٤: ٧) أو رمزي (أي ٢٥: ٦؛ مز ٢٢: ٦[٧]؛ إش ٤١: ١٤). في مقابل قوة وعدل الله، فإن الاتضاع هو أن يصير الإنسان كدودة (أي ٢٥: ٦). في وسط محنة الناس أحيانًا يشعرون أنهم يعاملون مثل الديدان (مز ٢٢: ٦[٧]). إلا أن الله سيساعدهم في المحنة (إش ٤١: ١٤). إن الدود في ٦٦: ٢٤ هو صورة للموت الأبدي والألم المبرح الذي سيختبره الأشرار (قا؛ مر ٩: ٤٣-٤٨).

(← #٩٣٥٧).

٤. المرة الوحيدة التي تظهر فيها תָּלַע كفعل هي في نح ٢:٣[٤]، حيث يوصف رجال جيش نينوى أنهم "مغطون بالقرمز".

ألوان- أسود/ بني: ← חוּם [hûm] (بني، #٢٥٦٩)؛ ← שָׁחַר [¹ sahar] (يكون أسود، #٨٨٣٧).

البيبلوغرافيا

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament*, JSOT-Sup, 1982; J. Doumet, *A Study of the Ancient Purple Color*, 1980; P. L. Garber, "Color," *ISBE* 1:729-32; R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, BZAW 83, 1963; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; L. B. Jensen, "Royal Purple of Tyre," *JNES* 22, 1963, 104-18.

روبرت ألدن *Robert Alden*

9444 תַּלְפִּיּוֹת

תַּלְפִּיּוֹת [*talpiyyôt*]، طريق من الأحجار (#٩٤٤٤).

ع. ق يرد الاسم فقط في نش ٤:٤. تترجمه NIV "مبني بأناقة" باتباع Honeyman ("Two Contributions to Canaanite Toponymy," *JTS* 50, 1949, 50-52)، Pope (*Song of Songs*, AB 7C, 1977, 465-67) الذين يقرأونها بأكثر دقة فتكون حينئذ "مبني في الطرق".

صخر، أحجار: ← שַׁיִן [*sîn*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← גָּבִישׁ [*gabîs*] (بلورات صخرية، #١٤٨٦)؛ ← חַלָּמִישׁ [*hallamîs*] (صوان، #٢٧٣٤)؛ ← חָצָץ [*hasas*] (حصباء [حجارة صغيرة]، #٢٩٥٣)؛ ← כֵּף [*kep*] (صخر، #٤٠٩١)؛ ← סֹחֵרֶת [*soheret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סֶלַע [¹ *sela'*] (صخر، #٦١٥٢)؛ ← סָקַל [*saqal*] (يرشق الحجارة، #٦٢٣٢)؛ ← צוּר [*sûr*⁴] (صخر، صخرة كبيرة، #٧٤٤٦)؛ ← צוּר [*sûr*⁵] (حصى، صوان، #٧٤٤٧)؛ ← צֹר [¹ *sor*] (سكين من الصوان، #٧٦٤٤)؛ ← רָגַם [*ragam*] (حجر، #٨٠٨٣)؛ ← תַּלְפִּיּוֹת [*talpîyôt*] (مسالك وممرات من الأحجار، #٩٤٤٤).

البيبلوغرافيا

ISBE 3:205-6; 4:622-30; *NIDNTT* 2:731-34; 3:381-99.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

9446 תַּלְתַּלִּים

תַּלְתַּלִּים [*taltālîm*]، عناقيد بلح (#٩٤٤٦).

ع. ق هذه الكلمة وردت مرة واحدة فقط (NIV مُتَمَوِّجَةٌ [ت. إ. ش.؛ ت. ك. ح]؛ نش ٥:١١) بمعنى غير مؤكد (R. O. Murphy, *The song of songs*, 166, n.11). يورد Murphy العبارة، "غَدَائِرُهُ أغصانُ نَخيلٍ [ت. م.]" (164).

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

٩٤٤٧ (תָּם [*tam*]، غير ملام، طاهر، نقي، صحي)، ← #٩٤٦٢

٩٤٤٨ (תֹּם [*tom*]، كمال، اكتمال)، ← #٩٤٦٢

9449 תמה

תמה [*tmh*]، قَلْ تعجَّبَ، اندهش؛ هِتْبَعِّيلْ يُحدقون في بعضهم نحو بعض (#٩٤٤٩)؛ תִּמָּהוֹן [*timmahôn*]، ارتبك (#٩٤٥١).

ع. ق ١. يظهر الفعل תָּמַהּ ١٠ مرات في ع. ق، ٨مرات في قَلْ ومرة في هِتْبَعِّيلْ وهِتبَلْبِيل. ففي جا٥:٨[٧] تعني أن يُذهَل أو يندهش تجاه أمور حدثت، وفي تك ٤٣:٣٣ تعني ينظر في ذهول (في بعضهم البعض؛ قا؛ أيضا إش ٨:١٣). في إش ٢٩:٩ يظهر الفعل תָּמַהּ في قَلْ وهِتْبَلبال بمعنى يكون يُذهَل أو يتعجب. في حب ٥:١ يظهر الـ قَلْ و هِتْبَعِّيل بنفس المعنى. أن التعجب هو نتيجة قضاء الرَّبّ في إر ٩:٤ (قا؛ أيضًا أي ١١:٢٦؛ مز٤٨:٥[٦]).

٢. ويظهر أن الاسم المرتبط תִּמָּהוֹן في تث ٢٨:٢٨ وزك ٤:١٢. يتبعه في تث ٢٨:٢٨ الاسم לֵבָב ويشير إلى حيرة العقل التي ستكون جزءًا من قضاء الرَّبّ بسبب كسر العهد. في زك ٤:١٢ يكون الخيل هو المفعول به للفعل والرَّبّ هو أيضًا الفاعل، وهو ما يظهر مرة أخرى في سياق الكلام عن الحرب.

ارتباك، هياج: ← בּוּךְ [*bûk*] (يقلق، يهيم عَلَى وجهه هائجًا، #١٠٠٣)؛ ← בָּלַל [¹ *balal*] (يتحير، يختلط عليه الأمر، #١١٧٦)؛ ← בָּלַע [³ *bala'*] (يتحير، مشوش، #١١٨٢)؛ ← הוּם [*hûm*] (يقع في حيرة، يكون في صخب، #٢١٠١)؛ ← כָּמַר [*kamar*] (قلق، #٤٠٢٣)؛ ← עָוָה [¹ *'awâ*] (ينزعج، يحزن، يقلق، يضل، يرتكب خطأ، #٦٣٩٠)؛ ← פָּעַם [*pa'am*] (يكون منزعجا، يشعر بالانزعاج، #٧١٩٢)؛ ← רָהַב [*rahab*] (يهاجم بعنف، يضغط، يُزعج، يُنبه، يحير، #٨١٠٤)؛ ← רָעַם [² *ra'am*] (يكون قلقًا، يكون متحيرًا، #٨٣٠٧)؛ ← תָּמַהּ [*tamah*] (يتحير، يُذهَل، يُصعَق، يحدق النظر في، #٩٤٤٩).

٩٤٥٠ (תֻּמָּה [*tummâ*]، استقامة، أمانة، ولاء)، ← #٩٤٦٢

٩٤٥١ (תִּמָּהוֹן [*timmahôn*]، حيرة)، ← #٩٤٤٩

٩٤٥٤ (תְּמוּנָה [*t^emûnâ*]، صورة، نموذج، شكل، تمثيل وتصوير)، ← نموذج.

٩٤٥٥ (תְּמוּרָה [*t^emûrâ*]، نقطة تحول، تجارة)، ← #٤٦١٤

٩٤٥٦ (תְּמוּתָה، [*t^emûtâ*]، موت)، ← #٤٦٣٧

9458 תָּמִיד

תָּמִיד [*tāmîd*]، استمرار، عدم توقف؛ ظرف. دائم (#٩٤٥٨). جذر الكلمة غير مؤكد؛ ربما מוּד [*mûd*]؛ أو מִיד، [*mîd*]، لكن كلاهما غير مصادق عليهما في عبر. كتب.

ش. أ. ق تترجم توراة. سامر. ، תָּמַד، وأحيانًا البديل תְּמִיד. قا؛ عرب. مَادَّ، يتمدد، يمدد، أو מָדַד، ينمو، يُزيد.

ع. ق ١. يستخدم الاسم كثيرًا ومن المحتمل في أقدم نصوص ع. ق.، كظرف بمعنى باستمرار أو بصورة دائمة. ويستخدم أيضًا في مواقف متعددة حيث يكون عدم الانتهاء، الاستمرار، أو النشاط المتكرر هو الواضح في المشهد. لا يوجد تمييز نحوي بين النشاط الذي يحدث بصورة متكررة وبانتظام (مثلا، نشاط يومي، مثل إعداد خبز الوجوه؛ لا٢٤:٨) أو الشيء الذي نتوقع أن يستمر دون انقطاع (مثل؛ النار المتقدة عَلَى المذبح؛ ٦:١٣[٦]). لابد أن يُستنتج المعنى المقصود من القرينة. وبالتالي، فإن الوجهة الهامة للظرف ليست مدة النشاط الموصوف، لكن عدم توقفه عبر مدة زمنية معينة.

٢. رغم أنه من غير الممكن أن نميز دائمًا ما بين النشاط المستمر والنشاط المتكرر بصفة منتظمة، إلا أن هناك العديد من الفقرات الكتابية التي يتضح أن لها نشاطًا مستمرًا في الذهن. يُنبئ إش ١١:٦٠ أنه في عصر الاسترداد الأخروي، ستنفتح أبواب أورُشَليم دائمًا، حتى يأتي الأمم بثرواتهم إلى المَدينَة (قا؛ رؤ ٢١:٢٥-٢٦). إن صورة المَدينَة التي لا تغلق أبوابها أبدًا، تلخص أيضًا السلام والأمان اللذان سيتصف بهما عصر الاسترداد الأخروي (قا Whybray, 234). في حز٨:٨، توصف جبال إسْرَائِيل بدوام الخراب، مرة أخرى يظهر معنى الحالة المستمرة. يستخدم الاسم كظرف ليصف فعلًا مستمرًا، كما في مز١١٩:٤٤، حيث يتعهد المرنم أن يطيع شريعة الرَّبّ دائمًا (قا؛ أيضًا ١١٩:١١٧؛ أم ٦:٢١). توصف الحالة الذهنية أو العاطفية بشكل مستمر: مثلا، خوف إسْرَائِيل من أعدائها عندما نست أن تثق في الله (إش ٥١:١٣)، رجاء الشخص الذي يثق دائمًا في الرَّبّ (مز ٧١:١٤).

يصرح أم ٢٨:١٤ أن الشخص الذي يخاف الرَّبّ باستمرار سيتبارك. فأن يكون أمامك الشيء باستمرار يعني أن تكون واعيًا به، وبالتالي فإن خطية دَاوُد، في "مزمور توبته" أمامه دائمًا (مز ٥١:٣[٥]؛ قا؛ أيضًا ٣٨:١٧[١٨])، بينما "ضعف وجروح" إسْرَائِيل (أي شرهم) أمام الرَّبّ بصفة مستمرة، وتثير غضبه (إر ٦:٧). من ناحية أخرى، فإن أسوار أورُشَليم أمام الرَّبّ دائما أي، أنه يهتم بحماية مدينته المقدسة (إش ٤٩:١٦). إن حماية الله المستمرة لشعبه مؤكدة في مز ٧١:٣، وفي ٤٠:١١[١٢]، حيث "محبة و... صدق" الله يحفظ المرنم. وبالمثل، فإن حضور الله المستمر يرشد الأبرار إلى الطريق الصحيح (٧٣:٢٣؛ إش ٥٨:١١).

٣. يمكن أن توصف الأفعال التي تحدث بصورة متكررة، لكن في غير أوقات محددة، باستخدام نفس الاسم. توصي العديد من المزامير الأبرار أن يسبحوا الرَّبّ باستمرار من أجل أعمال خلاصه (مز٣٤:١[٢]؛ ٣٥:٢٧؛ ٤٠:١٦[١٧] = ٧٠:٤[٥]؛ ٧١:٦). بينما يمكن للشر أيضًا أن يستمر ٧٤:٢٣ (اضطراب أعداء الرَّبّ)، إش ٥٢:٥ (التجديف)، ٦٥:٣ (إن شر إسْرَائِيل دائمًا يثير الرَّبّ)، نح ٣:١٩ (ظلم نينوى للأمم)، وحب ١:١٧ (سلب الكلدانيين للأمم). وقد تم وصف قضاء الأشرار باستخدام نفس التعبير. في عو١:١٦، يوصف قضاء الأمم بتشبيه بياني: فكما شربوا عَلَى جَبَل الله المقدس (بعد خراب أورُشَليم)، فسوف يتجرع الأمم القضاء غير المنقطع في يوم الرَّبّ. في تعبير مجازي إضافي، في مز١١٩:١٠٩، يوضح المرنم أن نفسه في يديه "بصفة مستمرة"، أي، أن حياته معرضة دائمًا للخطر.

٤. تندمج في بعض الفقرات فكرة الاستمرار بفكرة التكرار: نشاط يستمر خلال دورة لا تنقطع. وبالتالي، في تث ١١:١٢ فإن عين الرَّبّ دائمًا عَلَى أرض كنعان، من بداية السنة إلى آخرها. ومن الواضح ضمنًا أن ذلك يعني أن الرَّبّ يجعل مواسمها تسير بطريقة صحيحة. وبالمثل، يوضح عد٩:١٦ أنه كانت هناك سحابة بصفة مستمرة فوق خيمة الاجتماع خلال النهار، والنار ليلًا.

٥. رغم ذلك، ففي فقرات كثيرة، يشير الظرف תָּמִיד إلى فعل يتكرر دائمًا عَلَى فترات منتظمة. ومن ثم، فإن مفيبوشث كان مسموحًا له بأن يأكل عَلَى مائدة دَاوُد دائمًا، أي أنه كان يتناول وجباته مع دَاوُد يوميًا (٢صم ٩:٧، ١٠، ١٣؛ قا؛ أيضًا ٢مل ٢٥:٢٩= إر ٥٢:٣٣). ومع ذلك، ففي أغلب الأحيان، تظهر هذه الأشارات في قرينة الإجراءات الطقسية. كان هارون وأولاده يخدمون أمام تابوت العهد دائمًا (١أخ ١٦:٦؛ ٣٧:٦، ٣٧، ٤٠)، أي أنهم مسئولون عن طقوس الذبائح في مواعيد منتظمة. يأمر خر٢٧:٢٠ أن يوقد السرج في الهَيْكل دائمًا، من المساء إلى الصباح. وفي هذه الحالة، فإن תָּמִיד تعادل بشكل أساسي كلمة "يوميًا"

وبالمثل، فإن مائدة خبز الوجوه كان لابد أن تُوضع أمام الرَّبّ دائمًا (أي يوميًا، خر ٢٥: ٣٠؛ قا further Haran on these rituals). كان عَلَى هارون أن يضع الصُدرة وغطاء الرأس دائمًا، أي كلما يمارس طقوس الذبيحة (٢٨: ٣٠، ٣٨). يُستخدم التعبير في أغلب الأحيان بهذِهِ الطريقة ليصف ممارسة تقديم الذبائح المحددة بأوقات: الذبيحة الصباحية والمسائية (٢٩: ٣٨؛ مز ٥٠: ٨؛ ١أخ ١٦: ٤٠؛ ٢٣: ٣١؛ ٢أخ ٢٤: ١٤)، أو حتى تقدمات الحبوب اليومية (מִנְחָה؛ #٤٩٦٦).

٦. عند استخدامه كاسم תָּמִיד تحمل المعنى الأساسي للدوام إلى الأبد. في حز ٣٩: ١٤ ترد إشارة "الأناس مستديمين" الذين سيوظفون لتطهير الأرض بعد معركة جوج (←) ومجوج. واضح أن اللفظة تعني أنهم أشخاص موظفون بصورة دائمة لهذا الغرض الوحيد. يظهر الاسم أيضًا في ٢مل ٢٥: ٣٠= إر ٥٢: ٣٤، حيث أعطي يهوياكين "السماح بالاستمرارية" أي المؤن المقدمة له بصفة دورية بواسطة ملك بَابِل مردوخ الشرير. ومع ذلك، فأغلب الأحيان، تستخدم هذِهِ اللفظة في الارتباط بالعبادة: فتسمى ذبائح المحرقة "ذبائح المحرقة الدائمة" (וְלַתָּמִיד עֹ) في خر ٢٩: ٤٢ وكثير من المرات في عد ٢٨-٢٩ (٢٨: ٣، ٦، ١٠، ١٥، ٢٣، ٢٤ إلخ). تسمى تقدمة الحبوب من حين لآخر تقدمة الحبوب الدائمة (מִנְחַת הַתָּמִיד؛ عد ٤: ١٦؛ نح ١٠: ٣٣[٣٤])، وكذلك تقدمة البخور اليومية (خر ٣٠: ٨) وخبز الوجوه (לֶחֶם הַתָּמִיד؛ عد ٤: ٧؛ ٢أخ ٢: ٤[٣]).

٧. يستخدم الاسم في سفر دَانِيآل مع أداة التعريف كتعبير فني عن ذبيحة المحرقة الصباحية والمسائية (Goldingay, 211). في سفر دَانِيآل يتحدى الملك الشرير سلطان الله بإبطاله ذبيحة المحرقة الدائمة (הַתָּמִיד؛ دا ٨: ١١، ١٢، ١٣؛ ١١: ٣١). إن توقف ذبيحة المحرقة الدائمة هو حادثة أخروية هامة جدًا، حيث كان من المتعارف عليه أن هذِهِ الذبيحة لا تنقطع أبدًا. وبالتالي، يبدأ دَانِيآل في حساب طول فترة الأوقات الأخيرة لتاريخ البشر من خلال هذا الحدث (دا ١٢: ١١).

ب. ت يُصادق عَلَى الاسم بشكل كبير في عبر. ب. ت، وتستخدم اللفظة في كل من الظرف والاسم. تستخدم فقط كظرف في النسخة العِبْرِيَّة لابن سيراخ. توجب سير ٦: ٣٧ عَلَى القارىء بأن يتأمل في الوصايا دائمًا؛ وينصح ٣٧: ١٢ بأن المرء لابد أن يعتمد عَلَى الشخص الذي يُخاف الرَّبّ دائمًا؛ في ٥١: ١١، يقرر ابن سيراخ أنه سوف يسبح الرَّبّ دائمًا. وفي ٤٥: ١٤، يُستخدم الاسم في صيغة الظرف ليدل عَلَى معاني طقسية، ليصف الذبائح الصباحية والمسائية. يظهر الاسم بشكل متكرر في مخطوطات البحر الميت في نج ٦: ٧، يشرح أنه عندما يتجمع عشرة رجال من المجتمع معًا، لابد أن يتأمل واحد منهم دائما في الكتاب المقدس. في مخطوطات الحرب، يستخدم الاسم ليصف واجبات الكهنة بصدد الذبائح اليومية (نظح ٢: ٢، ٣، ٥). دائما يستخدم لحمد الله المستمر (نج ١٠: ٢٣؛ كم. ١١: ٦؛ ١٢: ٤). في الأدب الرباني، يُستخدم الاسم بنفس الطريقة التي يستخدم بها في عبر. كتب. ويستخدم الاسم كتعبير تقني فني خاص بتقديم الذبائح الصباحية والمسائية، والموجودة في الكتاب المقدس فقط بسفر دَانِيآل، وهو ما يرد دائمًا في الأدب الرباني، ويعمل تعبير תָּמִיד كعنوان تراكتات tractate من مشن.

وقت: ← אֹבֵד [ʾobed] (دائما، #٧)؛ ← אֹפֶן [ʾopen] (وقت مناسب، #٦٩٨)؛ ← גִּיל I [gil] (مرحلة في الحياة، #١٦٣٦)؛ ← זְמַן [zaman] (يكون ممسوحًا، #٢٣٧٤)؛ ← עוֹלָם [ʿôlam] (فترة طويلة أو مدة، #٦٤٠٩)؛ ← עֵת [ʿet] (وقت، #٦٦٦١)؛ ← פַּעַם [paʿam] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٢)؛ ← פֶּתַע [petaʿ] (شاهد، #٧٣٥٣)؛ ← תָּמִיד [tamid] (استمرار، عدم توقف، تقدمة منتظمة، #٩٤٥٨).

البيبلوغرافيا

S. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; J. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1989; M. Haran, “The Complex of Ritual Acts Performed Inside the Tabernacle,” ScrHier 8, 1961, 272-302; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, 1967, 74-76; R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCBC, 1981.

Anthony Tomasino أنتوني توماسينو

٩٤٥٩ (תָּמִים [tamim]، تام، كامل، بلا لوم، أمين)، ← #٩٤٦٢

٩٤٦٠ (תֻּמִּים [tummim]، تميم)، ← #٢٤٢

9461 תמך

תמך [tmk]، قَلْ أمسك بـ إلتقط (#٩٤٦١).

ش. أ. ق يرد الفعل תָּמַךְ في نقش كيلاموا Kilamuwa الفينيقي عن زينجيرلي Zinjirli، حيث يقال أن الملك ممسك بيده فئة محددة من الناس (في الأرجح مزارعون ومستوطنون) والذين يتضح أنهم قد سبق تضررهم (KAI, 24.13؛ قا 2:33). ويصادق أيضًا الاسم العموني / tmkʾl ، ltmk (HALAT 1612). تستخدم اللفظة الأكادية tama-ku (m)، يستولي عَلَى صورة شائعة الاستخدام مع العديد من الأشياء متنوعة؛ كما وجدت مرة كـ tamaku (AHw 1312).

ع. ق يرد الفعل תָּמַךְ ٢٠ مرة في قَلْ ومرة في نِفْعَل، لكن هناك العديد من النصوص الصعبة والعديد من التعديلات

المقترحة. ربما تشير إلى الإمساك بشيء مثل المغزل (أم ٣١: ١٩) أو الأخذ بيد آخر (تك ٤٨: ١٧؛ خر ١٧: ١٢). ومع ذلك فإنها تُستخدم غالبًا بشكل رمزي كناية عن عدد من الطرق. يوصي المعلم أن يتمسك المرء بالحكمة (أم ٣: ١٨)، لابد أن يتمسك عقل الابن بكلمات التعليم والنصح (٤: ٤). يتحدث مز ١٧: ٥ عن الخطوات التي تتمسك بطريق الله (NIV)، لكن يقترح آخرون تقسيمًا مختلفًا للعدد (قا BHS)، الذي قد يتضمن تعديلًا (قا Kraus, 244). إن يحفظ الله سلامة هؤلاء ويضعهم أمامه للأبد (٤١: ١٢[١٣]؛ قا ٦٣: ٨[٩]؛ إش ٤١: ١٠)؛ إنه يُمسك بقوة بميراث الأبرار (مز ١٦: ٥). ماسك الصولجان [القضيب] (عا ١: ٥، ٨) هي وظيفة الملك. يد البار لا تحتفظ بالكبرياء (إش ٣٣: ١٥)؛ من جانب آخر، فيد الأشرار تمسك (نِفْعل) بحبال خطيتهم (أم ٥: ٢٢). يبدو أن أي ٣٦: ١٧ يقول إن الدعوى والقضاء يمسكان بأيُّوب (Habel, 498)؛ فالشيء الممسوك ليس معبرًا عنه، ويُرى في النص كشيء غامض، لكن يبدو أن المفهوم هو أن الفكر الذي يستحوذ ويسيطر عَلَى أيُّوب هو فشل العدالة.

نصان غير مؤكدان. في أم ٥: ٥ תָּמַךְ تتوازى مع يهبط (יָרַד)، أشارة إلى الهابطين إلى القبر [الموت]. قد يُفهم هذا الجزء عَلَى أنه يقول إن خطوات الزانية تتمسك بالهاوية. لقد اقترح Dahood جذرًا أوغاريتيًا ymk، بمعنى ينزل، وهو شكل من أشكال mkk، ويعني يغرق أو يسقط (98). يقول أم ٢٨: ١٧ "لا يمسك أحد" الشخص المثقل بذنب القتل. مما يعني أن لن يدعمه أحد، وهو هارب إلى مماته (NIV). "هارب إلى الجب" يبدو أنه تعبير مقبول لشيء غير مقبول وهو الهروب من الحياة (قا؛ أم ١: ١٢)، لكن الباقي غير واضح. رغم أن العدد يحمل مفهوم مضمونه لا يجب أن نأوى مثل هذا الإنسان، لكن يبدو أن تلك ملاحظة مسهبة (HALAT 1613). قد يكون هذا تأكيد للـ lex *talionis*، أن أحدًا لن يتدخل لمصلحته أو يحميه في مدن الملجأ. فالمفهوم عَلَى الإرجح هو أن هذا الشخص المثقل بذنب الدماء، يهرب إلى وقت مماته دون أن يمسك به أحد أو يقبض عليه.

ب. ت يعني الفعل תָּמַךְ في التلمود استند إلى، تمسَّك بـ، أو تَثَبَّت. هناك تطابق مثير مع أم ٥: ٥ يمكن ملاحظته في شعر الحكمة في قمران عن حيل المرأة الشريرة، حيث قيل أن "قدميها تغوصان (*tmkw*) في العمل الشرير" (1Q 184 I.3).

القبض عَلَى، الامساك بـ الاستحواذ عَلَى: ← אָחַז I [ʾahaz] (يستولي، مبتوت في أمره، #٢٩٦)؛ ← חָטַף [hatap] (يقبض ويزيل، #٢٦٤٢)؛ ← חָתָה [hatâ] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← כּוּל [kûl] (يستولي عَلَى، يقبض، يحتوي، #٣٩٢٠)؛ ← לָכַד [lakad] (يمسك، يأسر، #٤٣٣٤)؛ ← לָפַת [lapat] (يستولي عَلَى، يقبض عَلَى، يعانق، يدور حول، #٤٣٦٩)؛ ← מָשַׁךְ [masak] (يقبض، drag off، يتأخر، #٥٤٣٢)؛ ← קָמַט [qamat] (يقبض، #٧٨٥٥)؛ ← תָּמַךְ [tamak] (يستولي عَلَى، يقبض، #٩٤٦١)؛ ← תָּפַשׂ [tapas] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

البيبلوغرافيا

M. Dahood, *Psalms I: 1-50*, AB 16, 1974, 89; N. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985, 498; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, 1988, 244.

A. H. Konkel أي. إتش. كونكل

9462 תמם

תמם [tmm]، قَلْ إكتمل، هِفْعِيل ينتهي، هِتْبَعِيل يُكمل (#٩٤٦٢)؛ מְתֹם [mᵉtom]، أسم صوت، وجسم مزدهر (#٥٥٠٧)؛ תָּם [tam]، اسم. بلا لوم، بريء، مخلص، هادئ، سلام، تقي، نقي، مزدهر (#٩٤٤٧)؛ תֹּם [tom]، كمال، اكتمال (#٩٤٤٨)؛ תֻּמָּה [tummâ]، اسم. م. استقامة، أمانة، ولاء (#٩٤٥٠)؛ תָּמִים [tamîm]، صفة./ اسم، تام، كامل، سليم، بلا عيب، بلا لوم، أمين، مخلص (#٩٤٥٩).

ش. أ. ق يرد واحدًا من أصل الجذور السامية المشتركة في الأوغاريتية (*UT*, 2563; *WUS*, 2770)، في الفينيقية/ البونية (*DISO*, 329)، الآرامية (ب. ت، قا؛ *THAT* 2:1045)، والعربية (Wehr, 86). وفي الأوغاريتية: مازال استخدام صيغة الفعل موضع سؤال (Van Zijl, 193-94)، كذلك الاسم؛ الصفة، إلا أنه مصادق عليه في تعبير *sbʿ snt tmt*، سبع سنوات كاملة (قا *KTU* 1:23, 66; *THAT* 2:1045-46). في النصوص الفينيقية (*KAI* 27:16) تصف الصفة في عبارة *ʾs tm py* (الكلمة) الصادقة، وفي البونية (*KAI* 152;3) مخلص (*DISO*, 329). ويتضح ورودها في أسماء الأشخاص (BENZ, 429). لقد لفت Koch الانتباه إلى الاستخدام الاستثنائي للتعبير المتكرر، وكذلك لأهمية الجذر *tmm* (خصوصًا مع דֶּרֶךְ وהָלַךְ) في الأدب القمراني (*THAT* 2:1050). ومن المثير للاهتمام اندماجها بـ קֹדֶשׁ، التي تصف جماعتها عَلَى أنها "الكمال المقدس" دون سواها.

ع. ق ١. في العبري. يتضمن مفهوم التكامل أن معظم الأجزاء التي يعبر عنها الجذر תָּמַם ومشتقاته. يرد الجذر في العديد من الصيغ ويُوظف أكثر من ٢٠٠ مرة في ع. ق.، حاملًا معنى شيء مكتمل، بلا لوم، عادل، أمين، كامل، مسالم، إلخ؛ وبالتالي فهو صفة أو توجه يعكس الأصالة وإمكانية الاعتماد عليه.

٢. يرد الفعل תָּמַם ٥٤ مرة في قَلْ يرد ما يزيد عن نصف المرات في إر، يش، وتث؛ و٨ مرات في هِفْعِيل ومرتين في وزن هِتْبَعِّيل (THAT 2:1046). وهو يجسد مَعْاني مختلفة، تتراوح مابين "أن (يكون) منتهيًا" إلى مفهوم (يكون) مكتملا أو (يكون) مستهلكا، يكون (أو يجعل) بلا لوم" (HALAT 1613-15). لقد "أُكتمل" عمل العمودين عندماانتهى ونُصب في رواق الْهَيْكَل (١مل ٢٢:٧). وبالمثل، تصف תָּמַם انتهاء (توقف) الكلام (أي ٤٠:٣١)، عند تمام الزهر (إش ١٨:٥)، أو عند اكتمال عملٍ معين (يش ١٧:٣). كان آرامي يحصل عَلَى رغيف خبز كل يوم حتّى "ينفذ" (دقيق الخبز). الخبز من المَدِينَة (إر ٢١:٣٧). في عدد١٤:٣٥ يُعرف تضاده (מָוֶת، ← #٤٦٣٧) بمعنى كـ"الموت" (قا؛ تث ١٤:٢؛ يش ٥:٦؛ مز ٩:٦[٧])، غالبًا بالسيف أو الجوع (إر ١٤:١٥؛ ٤٤:١٢). قد يكون توازيها في مز ١٩:١٣[١٤] يوضح معنى أن يكون الشخص بلا لوم، بمفهوم يكون بريئًا من خطايا عظيمة. يشير هِفْعِيل إلى التجهيز للعمل، أي، يجعله مستعدًا (٢مل ٢٢:٤) أو أن يطهو جيدًا (حز ٢٤:١٠). إن معناه الأخلاقي يعرف بواسطة توازي צֶדֶק في أي ٢٢:٣، واصفًا طرق "البر" بأنها بلا لوم.

٣. بحسب Koch (THAT 2:1048) تستخدم الصفة/ الاسم، תָּמִים كل، كمال، أو بلا لوم؛ بكثرة بالارتباط مع الأنظمة الطقسية المتعلقة بتقديم الذبائح. وهي صيغة نمطية كهنوتية (قا؛ لا ٢٢:٢١) حيث تقول بأن كل ذبيحة "لابد أن تكون صحيحة أو بلا عيب لكي تُقبل" (من الرَّبّ)؛ أي أن، תָּמִים تصف الحالة المرغوب منها في تقديم الحيوان، هو أن يكون صحيحًا، بلا عيب، وخاليًا من أي شائبة (لا ٩:٢؛ قا؛ خر ١٢:٥؛ عد٦:١٤؛ ٢٨:١٩). وكثيرًا ما تستخدم هذِهِ الكلمة لتدل عَلَى صفاء العلاقة بين الله والإنسان البار (تك ٦:٩، ١٧:١؛ تث ١٨:١٣؛ يش ٢٤:١٤)، وكذلك صدق العلاقة المخلصة والوافية بين البشر (قض ٩:١٦، ١٩؛ عا ٥:١٠؛ قا؛ حز ٢٨:١٥). إن مفرداتها (יָשָׁר، مستقيم [← #٣٨٣٧]؛ כֵּן، بر [← #٧٨٠٤] تلخص أيضًا النظام الأخلاقي الصحيح بين الأبرار والحكماء، مثلًا، "لأن المستقيمين يسكنون الأرض والكاملين يبقون فيها" (أم ٢:٢١). أن تكون תָּמִים يعني أيضًا أن تكون نقيًا ومستقيمًا أمام الرَّبّ، مثلًا، "وأكون كاملًا معه، وأتحفظ من إثمي" (مز ١٨:٢٣[٢٤]؛ قا؛ ١٠١:٢). وأخيرًا، تصف תָּמִים طرق الرَّبّ بأنها كاملة (٢صم ٢٢:٣١ = مز١٨:٣١؛ قارن تث ٣٢:٤)، وكذلك معرفته (أي ٣٧:١٦) وشريعته (مز١٩:٨). تحوي صلاة شَاوُل (١صم ١٤:٤١) استخدامًا فريدًا للكلمة، أي ، "هب صدقًا أي؛ إيضاحًا كاملًا (Stoebe, KAT, VIII/1, 266-70).

٤. نادرًا ما ترد الصفة תָּם خارج سفر أَيُّوب، حاملة مَعْاني مختلفة: مثل بلا لوم، بريء، مخلص، هادئ، مسالم، تقي، نقي، صحيح، إلخ. في تك ٢٥:٢٧ يوصف يَعْقُوب خلافًا لعِيسُو أنه אִישׁ תָּם "رجل هادئ"، بعكس أخيه الذي كان رجلًا منفتحًا (Westermann, BKATm I/2, 502). يشير النص الصعب الذي في مز ٧٣:٤ إلى الأجساد الثمينة الصحيحة (תָּם) والقوية للأشرار (قا؛ Kraus, BKAT XV/2, 664). تصف الكلمة תָּם (خاصة في أدب الحكمة) مجموعة مميزة من الناس الذين يمثل التصاقهم بالنظام الأخلاقي والقيم الاجتماعية التي تميز بوضوح خائفي الله من الأشرار (עִקֵּשׁ)، أهمية عظمى. فهم يُدعون الأبرياء (مز ٦٤:٤[٥])، غير الملومين (أي٨:٢٠؛ ٩:٢٠-٢٢)، الأتقياء والمستقيمين (مع יָשָׁר أي ١:١، ٨؛ ٢:٣؛ وكاسم فاعل אִישׁ שָׁלוֹם مز ٣٧:٣٧؛ قا؛ أم ٢٩:١٠). لا تظهر الكلمة في الأدب النبوي أو في أي قرينة طقسية أو كصفة منسوبة إلى الله (THAT 2: 1050). تستخدم في نش ٥:٢ و٩:٦ كتعبير رقيق، بمعنى، لا تشوبه شائبة/ كامل (HALAT 1604).

٥. يرد الاسم תֹּם، كمال، في أغلب الشواهد مع حرف الجر בְּ مقترنا بأول الكلمة، واصفًا طبيعة وسلوك، عمل أو دافع الشخص الذي يفعله، وبالتالي يعني من جانب جميع المقاييس (قا؛ إش ٤٧:٩) أو عشوائيًا، بلا شك (قارن ١مل ٢٢:٣٤= ٢أخ ١٨:٣٣)، وكمال القلب (١مل ٩:٤؛ قا؛ ضمير صريح في تك ٢٠:٥-٦) من جانب آخر. تستخدم اللفظة كثيرًا بالارتباط مع الفعل הָלַךְ، يسير (← #٢١٤٣) لتدل عَلَى السلوك عديم اللوم أو البريء (٢صم ١٥:١١؛ مز ٢٦:١، ١١؛ ١٠١:٢؛ أم ٢:٧؛ ٢٨:٦). وهي مكملة لـ יֹשֶׁר (مز٢٥:٢١)، تعمل كتوصيف للرغبة العميقة في العيش بوفاق مع الله والإنسان، وتُتضمن أيضًا في أدب الحكمة (قا؛ أم ١٠:٩؛ ١٣:٦؛ ١٩:١) معنى الكمال والتكامل (THAT 2:1049).

٦. يستخدم الاسم תֻּמָּה حصرًا في سفر أَيُّوب (عدا في أم ١١:٣) ويصف صفة وسمة الحياة الموجهة بمخافة الرَّبّ وبمبادئ المستقيمين، الأمناء، المخلصين؛ أي الكاملين (أي ٣:٢، ٩؛ ٢٧:٥)، والنتيجة هي الكمال، السلام، والسعادة المطلقة (Pedersen, 531).

٧. يدل الاسم מְתֹם عَلَى جسد صحيح لا يظهر عليه أي جروح أو أمراض (مز٣٨:٣[٤]، ٧ [٨]؛ إش ١:٦).

كمال، عدالة، أمانة، وفاء، استقامة: ← חֶסֶד [hasad [2]] (يظهر لطفًا لشخص ما، #٢٨٧٤)؛ ← יָשָׁר [yasar] (يكون مستقيمًا، مستويًا، صحيحًا، #٣٨٣٧)؛ ← כֵּן [ken [1]] (صحيح، ظاهر، أمانة، ملائم، #٤٠٢٦)؛ ← תָּמַם [tamam] (يكون واضحًا، كاملًا، #٩٤٦٢).

نهاية، نتيجة: ← אַחֲרִית ['aharit] (نهاية، حصيلة، #٣٤٤).

نهاية، انقطاع، حصيلة : ← אַחֲרִית ['aharît] (نهاية، حصيلة، #٣٤٤)؛ ← אֶפֶס ['apes] (توقف، يصل لنهاية، #٦٩٩)؛ ← בָּטֵל [batal] (يتوقف عن العمل، #١٠٦٠)؛ ← גָּמַר [gamar] (يكون في النهاية، يتوقف، يفشل، #١٦٩٨)؛ ← חָדַל [hadal [1]] (نهاية، يتوقف، #٢٥٣٢)؛ ← סוּף [sûp [1]] (يصل لنهاية، #٦٠٦٦)؛ ← סָרָה [sarâ [1]] (توقف، #٦٢٣٩)؛ ← קֵץ [qes] (نهاية، حد، حدود، #٧٨٩١)؛ ← קָצָה [qasâ [1]] (يقرب من النهاية، يقصر، #٧٨٩٤).

البيبلوغرافيا

THAT 2:1045-51; F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, 1972; J. Pedersen, *Israel I & II*, 1920; P. J. van Zijl, *Baal*, 1972.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

٩٤٦٨ (תֶּמֶס [temes]، يذيب ويفسخ، يضعف)، ← #٥٠٢٢

9469 תָּמָר

תָּמָר [tāmār[1]]، تمر (#٩٤٦٩)؛ תִּמֹרָה [timōrâ]، حُلي النخيل (#٩٤٧٤).

ع.ق ١. يحتمل أن يكون التعبير مشتقًا من الفكرة الأصلية بأن يكون طويلًا، كالتمثال في روعته، وهي خاصية يحتمل أنها هي التي أدت إلى استخدامه في الأسماء الشخصية المؤنثة في تك ٣٨:٦-٣٠ (كنة يَهُوذا) وأخرى في ٢صم ١٣:١-٢٢ (ابنة دَاوُد). البعض يظن أن شكل الشجرة- من بعيد- يمثل امرأة واقفة: "قامتك هذِهِ مثل النَّخلة، ونهداك مثل العناقيد" (نش ٧:٧).

لا يوجد للنخل أي فروع، لكن في قمتها توجد مساحة دائرية كبيرة من أوراق النخيل (السعف). لاحظ استخدام "سعف .. النخيل" في REB (لكن في يو١٢:١٣، تحتفظ REB "بفروع النَّخْل")؛ جميع النسخ الجديدة (NRSV, NIV, NAB, NJPSV) تترجمها "فروع."

في مز٩٢:١٢[١٣] يُقارن استقامة الأبرار بالنَّخل وتتوازى هنا بارز لبنان. إن طبيعتها المزدهرة والقوية - أوراق خضراء زاهية مليئة بالنسغ [سائل يجزي في أوعية النبات] - تعطي صورة عن الازدهار (مز٩٢:١٣[١٤]). إن فروع النَّخل في إش ٩:١٤ و٩:١٥ (כִּפָּה، #٤٠٩٣) تمثل رأس أو ارتفاع الناس في مقابل القصب، الذي يمثل الشيء الأدنى.

كانت مَدِينَة أَرِيحَا تُعرف بمَدِينَة النَّخل (تث ٣٤:٣؛ قض ١:١٦؛ ٣:١٣؛ ٢أخ ٢٨:١٥)، وهو اسم قد يكون سابقًا لغزوها. ساهمت الينابيع الدائمة بذلك الموقع في إخصاب هذِهِ الواحة الشهيرة، كما تستخدم أيضًا كاسم مكان في حز٤٧:١٨-١٩؛ ٤٨:٢٨. يسجل قض ٤:٥ أن دَبُورَة كانت تقضي "وَهِيَ جَالِسَةٌ تَحْتَ نَخْلَةِ".

هذِهِ الشجرة كانت مقدسة في بلاد العرب وفي آشور منذ زمن بعيد، وفي كنعان، كانت الأوراق تستخدم كعناصر زخرفية تتحلى بها الأواني الفخارية منذ عام ١٨٠٠ ق.م. عَلَى الأقل كانت تستخدم كعناصر تجميلية في هَيْكَل سُلَيْمَان (١مل ٦:٢٩، ٣٢، ٣٥؛ ٧:٣٦؛ قا؛ ٢أخ ٣:٥؛ حز ٤٠:١٦). استخدمت فيما بعد بصورة كبيرة عَلَى العملات الْيَهُودية ويمكن ملاحظتها خصوصًا عَلَى عملات فيزبزين Vespasian [إمبراطور روماني] الشهيرة "Judaea capta".

نلاحظ في لا ٢٣:٤٠ إمكانية استخدام فروع النَّخل في الابتهاج العام في أول أيام عيد المظال، الذي كان لايزال يستخدم خلال وقت نحميا (نح ٨:١٥) وإلى وقت متأخر حتى وقت المكابيين (٢مك ١٠:٧). دخل سيمون المكابي أورُشَليم بالشكر و"فروع النخيل" (قا؛ ١مك ١٣:٥١).

٢. إن الاسم תִּמֹרָה، زخارف النخيل، مذكور ١٧ مرة، توجد جميعها في ١مل، ٢أخ، حز. تستخدم كاشتقاق واضح من كلمة نخل (תָּמָר)، تستخدم في وصف بعض الزخارف أو التزيين بحسب القرينة. تفهم الفقرة في ١مل ٦:٢٩ عَلَى أنها نقوش تمثل النَّخل. رغم أنها ليست صريحة، إلا أن الفقرة في حز ٤٠:٢٢ لابد وأنها تشير إلى بعض أنواع تمثيل النَّخل في فن العمارة.

أشجار: ← תָּמַךְ [tamak] (أشجار ضخمة، #٤٦١)؛ ← אֶרֶז ['erez] (إرز، #٧٨٠)؛ ← דָּבַק [dabaq] (صنوبر، #٨١٥)؛ ← אֵשֶׁל ['esel] (الطرفاء [شجرة نحيفة الأغصان]، #٨٦٩)؛ ← בְּרוֹשׁ [berôs] (العرعر، #١٣٦٠)؛ ← לוּז [lûz [1]] (شجرة اللوز، #٤٢٨٠)؛ ← עֵץ ['es] (أشجار، شجرة، خشب، غابات، أعواد من الخشب، #٦٧٧٠)؛ ← עֵץ ['es] (العرعر، #٦٨٩٩)؛ ← צַמֶּרֶת [sammeret] (السنط [شجرة-] قمة، #٧٥٥٠)؛ ← שָׁקֵד [saqed] (لوز، #٩١٩٦)؛ ← שִׁקְמָה [siqmâ] (شجر الجميز [التين]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאַשּׁוּר [te'assûr] (الشّرو، #٩٣٠٩)؛ ← תָּמָר [tamar [1]] (نخيل البلح، #٩٤٦٩)؛ ← תִּרְזָה [tirzâ] (شجرة غير معروفة، #٩٥٦٠)؛ (← **شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت**).

البيبلوغرافيا

Y. Shiloh, "The Proto-aeolitic Capital—The Israelite 'Timorah' [Palmette] Capital," *PEQ* 109, 1977, 39-52.

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

٩٤٧٢ (תֹּמֶר [tomer [1]]، نخل)،← #٦٧٧٠

9473 תֹּמֶר

תֹּמֶר [tōmer²]، اسم. فزاعة/ مآتة (ترد. ١ في إر ٥:١٠، #٩٤٧٣).

ش. أ. ق ليس لـ תֹּמֶר أي شبيه في الشكل أو المعنى واضح.

ع. ق جادل العلماء ما إذا كانت תֹּמֶר تعني نخل أم مآتة. تفترض قراءة الفولجاتا، والسريانية، والترجوم لـ תֹּמֶר كنخل (بينما سب. تغفل الصيغة كلها) (قا KJV, ASV; De-ist, 225-26). معظم الباحثين (مثل؛ Bright, 76; Craigie, Kelley, Drinkard, 155-56; McKane, 222-23; TWOT 2:975; et al.) يفضلون معنى فزّاعة أو مآتة (NASB, NIV, NRSV)، خصوصًا في ضوء باروخ ٧٠:٦ (٦٩:٦ النص اليوناني = رسالة إرْمِيَا ع. ٧٠). إن الفولجاتا التي تدعم معنى النَّخل في إر ٥:١٠، فزّاعة أو مآتة في رسالة إرْمِيَا.

يستخدم النَّبيّ إرْمِيَا (إر ٥:١٠) كلمة תֹּמֶר في هجومه الساخر ضد عبادة الأوثان (١:١٠-٥). رغم أن المتعبدين الأمم ينظرون إلى ظاهرة كونية غير عادية (مثلاً، كسوف الشمس، مذنبات، نيازك) للإنذار بالأحداث الآتية، إلا أن إرْمِيَا يشير إلى سخافة عبادة الأصنام. هذِهِ الآلهة الوثنية المهابة هي لا شيء أكثر من خلائق بشرية. يبدأ المتعبدون بشجرة، يقطعونها بأحجام معينة، ويغطونها بمعادن ثمينة، وأخيرًا يحفظونها في مكان آمن كيلا تقع عَلَى الأَرْض. إن هذِهِ الأوثان تشبه الفزاعات (תֹּמֶר) في أنهم لا يستطيعون الكلام. علاوة عَلَى ذلك، كان عَلَى المتعبدين أن يحملوا الشيء الذي يعبدونه لأنه لا يستطيع السير. وبالتالي، فأولاد الله عليهم ألا يخافوا شيئًا من هذِهِ الآلهة "التي لا تعمل شيئًا". فلا يمكنهم أن يفعلوا شيئًا ضارًا أو حسنًا.

عبادة الأوثان: ← אֱלִיל [ʾelil] (كلا شيء، #٤٩٦)؛ ← אֲשֵׁרָה [ʾaserâ] (شيء خشبي يُعبد، أقطاب، معبود، #٨٩٥)؛ ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (صور، أصنام، #١٦٥٨)؛ ← דָּגוֹן [dagôn] (داجون، #١٨٣٧)؛ ← כְּמוֹשׁ [kemôs] (كموش [إله المؤابيين]، #٤٠١٩)؛ ← מֹלֶךְ [molek] (ملكوم، #٤٨٩١)؛ ← מַסֵּכָה [masseka¹] (يطرح التماثيل، #٥٠١١)؛ ← מִפְלֶצֶת [mipleset] (شيء مروع، شيء مخيف، #٥١٤٥)؛ ← סֶמֶל [semel] (صورة، #٦١٦٦)؛ ← עָצָב [ʿasab] (صورة-إله، #٦٧٧٣)؛ ← עַשְׁתֹּרֶת [ʿas-toret] (عشتاروث، #٦٩٥٦)؛ ← פֶּסֶל [pesel] (صورة تعبد، تمثال لإله، #٧١٨١)؛ ← תֹּמֶר [tomer²] (شيء فزّاعة/ مآتة، #٩٤٧٣)؛ ← תְּרָפִים [terapîm] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢)؛ ← عبادة الأوثان: لاهوت.

البيبلوغرافيا

TWOT 2:975; J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965; P. Craigie, P. Kelley, J. Drinkard, Jr., *Jeremiah 1-25*, WBC, 1991; F. Deist, "Zu כְּתֹמֶר מִקְשָׁה in Jer 10:5," *ZAW* 85, 1973, 225-26; B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, 1907; W. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, 1986; W. McKane, A Critical and *Exegetical Commentary on Jeremiah*, ICC, 1986.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٩٤٧٤ (תִּמֹרָה [timorâ]، حليات من النَّخْل)، ← #٦٧٧٠، #٩٤٦٩

٩٤٧٥ (תַּמְרוּק [tamrûq]، تدليك، مرهم)، ← #٨٣٧٩

٩٤٧٦ (תַּמְרוּרִים [tamrûrîm¹]، مرارة، سخط)، ← #٥٣٥٢

9477 תַּמְרוּרִים

תַּמְרוּרִים [tamrûrîm ²]، اسم، علامات الطريق/ معالم، لافتات (ترد. ١؛ #٩٤٧٧).

ع.ق تستخدم תַּמְרוּרִים في تواز مع צִיּוּן (#٧٤٨٣) في إر ٢١:٣١. هذا ما يوضح بعض الترجمات مثل: "علامات إرشادية" (NIV, NAB)، "علامات الحدود" (JB)، و"لافتات" (NEB; W. L. Holladay, *Jeremiah*, 1989, 2:194). تشتق الكلمة תַּמְרוּרִים من الأصل أو المصدر תמר، (*HALAT* 1619)، الذي يؤكد أيضًا عَلَى الكلمة תִּימָרָה، عمود (من الدخان) (نش ٦:٣؛ انظر أيضًا يؤ ٣٠:٢[٣:٣]).

يضع علامة: ← צִיּוּן [siyûn] (شاهد [بلاطة الضريح]، علامة الطريق، #٧٤٨٣)؛ ← תָּאָה [taʾâ] (يرسم حدودًا، #٩٢٩٢)؛ תָּוָה [tawâ¹] (يضع علامة، #٩٣٤٤)؛ ← תַּמְרוּרִים [tamrûrîm²] (علامات عَلَى الطريق، لافتات، #٩٤٧٧).

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

9478 תַּן

תַּן [tan]، ابن آوى؛ ثعلب (#٩٤٧٨).

ع. ق ١. نادرًا ما يُصادق عَلَى هذِهِ الكلمة خارج ع. ق.، والتي تظهر في ع. ق. ١٤ مرة، دائمًا في صيغة الجمع، وعادة في نطق الله بالقضاء. حيث أن مثل هذِهِ الحيوانات وحيوانات أخرى من التي تعيش في أماكن غير مؤهلة للسكنى مثل الصحراء (אֹחַ، الضبع أو البومة، #٢٨٠؛ אִי، ابن آوى، #٣٦٣؛ NIV الضبع) يشار إليها في وصف غضب الله (مز ١٩:٤٤[٢٠]؛ إش ٢٢:١٣) فإنهم قد يمثلون غضب الله.

مثل النمور (נָמֵר، #٥٨٠٧)، الذئاب (זְאֵב، #٢٢٦٩)، الضباع؟ (צָבוּעַ، #٧٣٨٠؛ NIV المنقط)، والثعالب (שׁוּעָל، #٨٧٨٥، انظر *HALAT*)، يظهر ابن آوى في وصف عقاب الله (إر ١١:٩[١٠]). في مي ٨:١ يعوي ابن آوى نادبًا في الأماكن الخربة (أي ٢٩:٣٠؛ إش ٢٢:١٣)، الصحراء (إش ٢٠:٤٣)، الأماكن المهجورة (إر ١٠:٩[١١]؛ ٢٢:١٠؛ ٣٣:٤٩).

رغم أن هذِهِ الحيوانات وحيوانات ضارة أخرى لا تندرج تحت قائمة الحيوانات النجسة طقسيًا (محتمل أنها لا تحتسب كأطعمة شائعة) بالنسبة للإسْرَائِيليين، إلا أنه من الواضح أنها ترتبط بالموت. من المثير أن نلاحظ أن الرَّبّ في عقابه يستحث هذِهِ الحيوانات التي ترتبط بنجاسة الموت، ولا يستحث الحيوانات الطاهرة. هذا في الواقع ملخص في إر ٣:١٥، حيث يقال أن عقاب الرَّبّ سوف يُنفذ بالسيف، الكلاب (انظر כֶּלֶב، #٣٩٧٨)، والوحوش. وهذا دليل واضح أنه بينما يحفظ الإسْرَائِيليون أنفسهم عن الموت وتحذيراته، بات الله هو المتحكم في نجاسة وقوة الموت.

٢. لا يجب أن تختلط الصيغة תַּנִּים بـ תַּנִּין، مخلوقات بَحْرِيَّة (← #٩٤٩٠).

حيوانات: ← בְּהֵמָה [behemâ] (ذات الأربع، #٩٨٩)؛ ← זָנָב [zanab] (ذيل، #٢٣٨٧)؛ ← חֲזִיר [hazîr] (خنزير، #٢٦١٤)؛ ← חַיָּה [hayyâ ¹] (حيوان، #٢٦٥١)؛ ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨)؛ ← עַכְבָּר [ʿakbar] (فأر، #٦٥٧٢)؛ ← צְפַרְדֵּעַ [separdea] (ضفدع، #٧٦٣٠)؛ ← קִפֹּד [qippod] (قنفذ/ بومة؟ #٧٨٨٧)؛ ← רֶמֶשׂ [ramas] (يزحف أو يتسلل، مجموعة حشرات أو طيور، #٨٢٥٣)؛ ← שֶׁרֶץ [saras] (مجموعة حشرات أو طيور، تلد، #٩٢٣٧)؛ ← תַּן [tan] (ابن آوى، #٩٤٧٨)؛ ← زواحف: لاهوت؛ انظر الفهرس للطيور؛ الجمل؛ الغزال؛ الحمار؛ الحمام؛ سرب؛ ظبي؛ حشرات؛ أسد؛ عث؛ ثعبان، إلخ.

نجاسة، دنس، تلوث: ← גָּאַל [gaʾal ²] (يتدنس، ينتهك قدسية شيء، يُلطخ، #١٤٥٨)؛ ← חָנֵף [hanep ¹] (يكون ملحدًا، يتدنس، #٢٨٦٦)؛ ← טָמֵא [tameʾ ¹] (يكون/يصبح نجسًا، طقسيًا، يدنس شخص ما، ينجس، #٣٢٣٧)؛ ← – (لحم نجس، #٧٠٠٢).

البيبلوغرافيا

EMiqr 8:617-18; *Fauna and Flora of the Bible*, 1972, 31-32.

إن. كيوتشي *N. Kiuchi*

9480 תנה

תנה [tnh]، بيعّل. يسرد، يحيي ذكرى (#٩٤٨٠).

ش. أ. ق الأوغاريتية *tny*، يكرر، يُبلغ؛ بالأرامية اليَهُودية وبالسريانية *tnʾ*، يكرر، يسرد؛ وبالعربية ثنّى، بمعنى يكرر.

ع. ق يرد هذا الفعل في بَعّل فقط، يظهر عَلَى أنه كلمة آرامية دخيلة في عبر. كتب.، وذات أصل مشترك مع תָּנָה العبَرِيَّة، يكرر. ربما تشير إلى التكرار في الإلقاء التجاوبي.

١. تشير الكلمة في قض ١١:٥ إلى سرد أعمال الله المخلصة في التسابيح، بينما في ٤٠:١١ ترتبط بإحياء الذكرى السنوية لقدر ابنة يفتاح.

٢. يعدل دائمًا المصدر الغريب תְּנָה في مز ١:٨[٢] إلى נָתַתָּה، جعلت (NIV)، يتبعه العديد من النسخ القديمة. هناك احتمالية أخرى في إعادة النطق كـ بُعّل، תֻּנָּה يُحمد (جلالك) (REB)، ببعض الدعم من سب.

يسبح، يغني، يحمد: ← הָלַל [halal ²] (يسبح، يستحق التسبيح، يفتخر، يتهلل، #٢١٤٦)؛ ← זָמַר [zamar ¹] (يعزف، يغني بتسبيحات، #٢٣٧٦)؛ ← יָדָה [yadâ ²] (يعترف، يقدم الشكر، تسبيح، #٣٣٤٤)؛ ← נָוָה [nawâ ²] (تسبيح، #٥٦٥٨)؛ ← עָנָה [ʿanâ IV] (يغني، #٦٧٠٢)؛ ← פָּצַח [pasah ¹] (يندمج، يخوض في الغناء، #٧٢٠٠)؛ ← רוֹמֵם [rômem] (يتهلل، #٨١٢٣أ)؛ ← שָׁבַח [sabah ¹] (يمتدح، يسبح، يبجل، #٨٦٥٥)؛ ← שִׁיר [sîr ¹] (يغني، #٨٨٧٦)؛ ← תָּנָה [tanâ ²] (يسرد، يحيي ذكرى، #٩٤٨٠).

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

9481 תְּנוּאָה

תְּנוּאָה [tᵉnûʾâ]، اسم، استياء (#٩٤٨١)؛ > נוּא [nûʾ]، أعاق، منع، قاوم (← #٥٦٤٨).

ش. أ. ق واضح أن هذا الاسم من الأصل נוּא، (BDB, 626; *HALAT* 640)، وتوجد في لغات سامية أخرى، رغم أن نفس هذا المصدر يوجد في الأكادية بمعنى يرتد، يبتعد (*CAD* N2: 198-200 sub *nêʾu*). وفي العربية بمعنى قمع، قاوم؛ حارب (Wehr, 1006).

ع. ق يرد هذا الشكل في ع. ق.، مرة واحدة في صيغة المفرد (عد ٣٤:١٤) ومرة في صيغة الجمع (أي ١٠:٣٣). تأتي الأولى في قرينة رد فعل يَهْوَهْ تجاه شعبه عندما تمردوا عليه في البَرِّيَّة. فهم لن يتحملوا مسئولية خطيتهم فقط، إنما أيضا سيشعرون "باستياء" الله (NRSV; NIV يردوها "تعرفون أني ضدكم"). يبدو أن القرينة تتضمن العقاب عَلَى هذا الجيل ضد الخطية أكثر من المقاومة بصورة عامة (قا *NIDNTT* 2:144)، فهو شيء مؤقت وليس وضعًا دائمًا.

يتأمل أليهو في ادعاء أَيُّوب بالبراءة (أي ٨:٣٣-١١)،

أنه يَدَّعي أن الله يعامله بدون عدلٍ. هذِهِ المعَاملة الإلهية لا تتضمن فقط إساءة المعَاملة جسديًا والحذر المتزايد (ع.١١)، وإنما أيضا اعتباره كعدو (ع.١٠). هذِهِ الأخيرة تَرِد في تواز مع الكلمة مسار النقاش. يدَّعي أَيُّوب أن الله لَمْ "يجد خطأً" فيه، لكنه في الحقيقة يتعامل معه كأنه غير راضٍ عنه، ولذلك فمفهوم "الاستياء"، الذي اقتُرح أعلاه، يناسِب القرينةَ بشكل جيد.

ب. ت في مخطوطات الْهَيْكَل، قد تتطوع امرأة وتقطع نذرًا بأن تمتنع عن ممارسة الجنس، ولكن قد يكون لأبيها رأي آخر بخصوص قرارها هذا. ربما يُظهر "استياءه" أو "يبدي اعتراضه" (Maier, 47, 1.20 هناك فعل من نفس الأصل ويستخدم נוא) وبذلك يُلغى النذر.

حقد، خصومة، عداء: ← אָיַב [’ayab] (يكون عدوًا، #٣٦٦)؛ ← צָרַר [sarar ²] (يكون عدوًا، #٧٦٧٥)؛ ← שָׂטַם [sa-tam] (يكره، #٨٤٧٥)؛ ← שָׂטָן [satan] (مشتكي، الشيطان، #٨٤٧٧)؛ ← שָׂנֵא [sane’] (يكره، شخص عدو، #٨٥٣٣)؛ ← שׂוֹרֵר [sôrer] (عدو، #٨٨٠٦)؛ ← حقد: لاهوت

البيبلوغرافيا

NIDNTT 2:143-45; J. Maier, *The Temple Scroll*, 1985.

David W. Baker ديفيد دبليو . بيكر

٩٤٨٢ (תְּנוּבָה [t^enûbâ]، ثمر، ينتج)، ← #٣٢٩٢

٩٤٨٣ (תְּנוּךְ [t^enûk]، شحمة الأذن)، ← #٢٦٥

٩٤٨٤ (תְּנוּמָה [t^enûmâ]، ينام)، ← #٥٦٧٠

٩٤٨٥ (תְּנוּפָה [t^enûpâ]، تقدمة الإشارة)، ← #٥٦٧٧

9486 תַּנּוּר

תַּנּוּר [tannûr]، تنور، موقد، فرن (#٩٤٨٦).

ش. أ. ق الأكادية *tinru*، (*AHw*, 1360)؛ الآرامية *tnwr* (من القرن التاسع يخبرنا نقش تل الفخاري Tell Fekherye, line 22 [D. M. Gropp& T. J. Lewis، "ملاحظات عَلى بعض المشاكل في النص الآرامي لـ Hadd- Ylth’l Bilin-gual," *BASOR* 259, 1985, 46]، أن يخبز خبزًا).

ع. ق ١. كانت تستخدم الأفران قديمًا في تنور أو أتون الحرق الخاص بالفخاري وبوادق الصهر المعدنية. تستخدم الأفران رمزيًا في ع. ق. لامتحان البشر (أي التنقية الروحية)، لظهور الله في سيناء، ولقضائه.

٢. كان التنور يستخدم لخبز الخُبز (لا ٢٦:٢٦) ولشواء تقدمة الباكورات (لا ٢:١٤؛ ٧:٩). يشير تك ١٥:١٧ إلى תַּנּוּר تنور دخان الذي مر بين الذبيحة الحيوانية. في خر ٣:٨[٢٨:٧] كانت ضربة الضفادع في التنور أيضًا.

٣. تستخدم الكلمة رمزيًا. فقلوب المتآمرين السياسيين يمكن أن تُحرق (בָּעַר) مثل التنور (هو ٧:٤، ٦، ٧)، بعد خراب أُورُشَلِيم كان الجلد ساخن كالتنور (لا ٥:١٠).

٤. القضاء الإلهي: إن تنور يَهْوَهْ في أُورُشَلِيم (يطابق النار في صهيون) ليحرق آشور (إش ٣١:٩)؛ وعندما يظهر، سوف يجعل أعداءه كالتنور الناري (כְּתַנּוּר אֵשׁ) (مز ٢١:٩[١٠])، تتطابق مع غضب يَهْوَهْ (אַף؛ ← #٦٧٨) كنار آكلة ([אֵשׁ؛ ← #٨٣٦] אָכַל). يوم الرَّبّ يحرق (בָּעַר) كالتنور (ملا ٤:١[٣:١٩])؛ قارن نار التمحيص (← צָרַף، #٧٦٧١) في ملا ٣:٢-٣.

٥. كان هناك بُرْجَ التَّنَانِيرِ في ترميم أُورُشَلِيمَ (نح ٣: ١١؛ ١٢: ٣٨).

ب. ت كان إِيلِيَّا نبيًا مثل النار، كانت كلماته تحرق كالتنور (سي ٤٨:١).

ع. ج NIDNTT 1:654-56.

فرن، مكان الحريق، فرن، فرن، موقد: ← אָח [’ah] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr ²] (فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kir] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [m^ebašš^elôt] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [^ alil] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [tannûr] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

احتراق، ملتهب، متوهج، يشيط، يسفع [حرق سطحي]: ← בָּעַר [ba‘ar ¹] (يحترق، يتوهج، يفنى، #١٢٧٧)؛ גַּחֶלֶת [gahelet] (فحم محترق [جمر]، #١٦٢٥)؛ ← דָּלַק [dalaq] (يشعل نارًا، متابعة حامية، #١٩٤٤)؛ ← חָמַר [hamar ²] (يتخمر، يسخن، يحمر، يتوهج، #٢٨١٣)؛ ← חָרַר [harar ¹] (يتوهج، لهيب، #٣٠٨١)؛ ← יָצַת [ya-sat] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← יָקַד [yaqad] (يحترق، يضرم نارًا، #٣٦٧٨)؛ ← כָּוָה [kawâ] (يحترق، يتوهج، سفعة، #٣٩١٧)؛ ← לָהַט [lahat ¹] (يحترق، يتوهج، يلتهب، #٤٢٦٥)؛ ← נָשַׂק [nasaq] (يمسك نارًا، يشيط، يحترق، #٥٩٥٦)؛ ← צוּת [sût] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يدخل في اللهيب، #٧٤٥٥)؛ ← קָדַח [qadah] (يضرم نارًا، يضيء، يشعل، يجعله متوهجًا جدًا، يشتعل أو يأخذ نارًا، #٧٧٠٦)؛ שָׂרַף [sarap] (يحترق، يشيط، يعالج بالكي، #٨٥٩٦).

نار، لهب: ← שָׁקַל [saqal] (يقطع خشبًا، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ [’es¹] (نار، #٨٣٦)؛ ← בָּעַר [ba‘ar ¹] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقًا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gahelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יָצַת [yasat] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← יָקַד [yaqad] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לָבַב [labab ²] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← לָהַט [lahat ¹] (يتوهج، يحرق،

#٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîsôs] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peham] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [resep¹] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [resep¹] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שָׂרַף [sarap] (يحرق، احترق، ٨٥٩٦)؛ ← שְׁבִיב [sabîb] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوغرافيا

BRL 2 240-41; *IBD* 531; *ZPEB* 2:614; J. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the OT*, 1948; A. Salonen, “Die Öfen der alten Mesopotamier,” *Baghdader Mitteilungen* 3, 1964, 100-124.

I. Cornelius آي. كورنيليوس

٩٤٨٧ (תַּנְחוּמוֹת [tanhûmôt]، راحة)، ← #٥٧١٤

٩٤٨٨ (תַּנְחוּמִים [tanhûmîm]، تعزية)، ← #٥٧١٤

9490 תַּנִּין

תַּנִּין [tannîn]، كَائِنَاتٍ بَحْرِيَّة (#٩٤٩٠).

ع.ق هذا التعبير العام يشير إلى الْكَائِنَاتِ الْبَحْرِيَّةِ الضَّخْمَةَ في تك ١:٢١ ومز ٧:١٤٨. تشير في خر ٧ ومز ٩١:١٣ إلى نوع الحية التي قد تكون أصغر نسبيًا وقد تشبه الأفعى (قا؛ أيضًا تث ٣٢:٣٣). هذِهِ النصوص لا تحتوي عَلى أي أصول أو مصادر أسطورية مشتركة. يظهر من مز ٧٤:١٣-١٤ وأش ٢٧:١ أن لوياثان ينتمي إلى תַּנִּין أو أن תַּנִּין هو مساعد لوياثان. هذا الاسم يستخدم للتعبير عن قوة العدو/ الشرير (إش ٥١:٩ وإر ٥١:٣٤؛ قارن راحاب [#٨١٠٥]). يستنتج الكثيرون من خز ٢٩:٣ و٣٢:٢ أن التمساح أو فرس النهر هو المقصود، إلا أنه مازال مرجحا بعض الكَائِنَات البَحْرِيَّة الأكبر والأعظم.

لوياثان: ← לִוְיָתָן [liwyatan] (لوياثان، #٤٢٩٣)؛ ← תַּנִּין [tannîn] (كائنات بَحْرِيَّة، #٩٤٩٠).

Maarten J. Paul مارتين جي . بول

٩٤٩١ (תִּנְשֶׁמֶת [tinsemet¹]، حرباء)، ← زواحف

٩٤٩٢ (תִּנְשֶׁמֶת [tinsemet ²]، بومة بيضاء)، ← #٧٦٠٦

9493 תָּעַב

תָּעַב [ta‘ab]، نِفعل مقيت، يكون مشمئزًا؛ بيِعّل. يشمئز، يكره، بغضة؛ يُعّل يكون مقيتا؛ هِفْعِيل يتصرف ببغضة (#٩٤٩٣)؛ תּוֹעֵבָה [tô‘ebâ]، اسم، بغضة، مقيت، شيئًا هجوميًا (#٩٣٥٩)؛ תָּאַב، [ta’ab ²]، مقيت، مكروه (ترد. ١؛ عا ٦:٨، #٩٢٩٠).

ش. أ. ق بالرغم من أن معظم الباحثين يجمعون عَلى أن الفعل תָּעַב (الذي يرد ١٥مرة من وروده الـ٢٢ مرة في صيغة بيِعّل. [عادة جذر مشتق اسم]) مشتق من الاسم תּוֹעֵבָה (الذي يرد ١١٧مرة؛ عكس *LHA*، [892, 904-5]، الذي يشتق الفعل والاسم من جذور عربية مختلفة)، إلا أن نفس هؤلاء الباحثين لا يوافقون عَلى الاشتقاق المحدد لـ תּוֹעֵבָה. بالإضافة إلى معظم الاقتراحات المحتملة أنها تشتق من יָעַב (عرب. *‘aba*، يُبتلى بالضعف)، يلفت Humbert، (1961, 157-60، انظر Kopf [188-89؛ قا *LHA*, 892 الأنظار إلى العربية *‘afa*، يتذلل، يتمسك Albright، (176, n. 45) بالعربية *w‘b*، ينقي. يصادق عَلى هذِهِ الكلمة خارج عبر. كتب. في نقوش القبر الفينيقية (*ANET*, 622; Cooke, 26-30)، التي تحذر جميع سارقي المقابر من فتح التابوت الحجري، حيث أن هذا سينتج عنه "رجس عند عشتاروث" (*t‘bt ‘strt*).

ع. ق ١. المعنى العام. تشير תּוֹעֵבָה أساسًا إلى الأشخاص، الأشياء، أو الممارسات التي تضر عبادة الشخص أو النظام الأخلاقي، بينما תָּעַב تصور اشمئزاز الأشخاص، الأشياء، أو الممارسات الهجومية. إن الطبيعة المقيتة أو البغيضة تتحدد بواسطة الأشخاص، القيم، أو الثقافات. بجسب عاداتهم، فإن احتلال الرعاة (تك ٤٦:٣٤) والأكل مع الأجانب (٤٣:٣٢) كان رجس عند المصريين. وكجزء من مطلبه أن يسمح فرعون للإسرائليين أن يقدموا ذبائح لِيَهْوَهْ في البَرِّيَّةَ (بعيدًا عن مصر)، أشار موسى إلى اهتمامه بعدم انتهاك ممارسات العبادة المصرية. رغم أن المناسبة الدقيقة لاهتمامه هذا لا تذكر في النص، إلا أن السيناريو التالي يجعله محتملاً. فإذ رأى المصريون الإِسْرَائِيلِين وهم يذبحون الثيران (قا Tg. Onkelos)، وهو حيوان يعتبرونه مقدسًا (كان أبيس إله عَلى هيئة ثور)، فقد يرجم المصريون الإِسْرَائِيلِيين بالحجارة (خر ٨:٢٦[٢٢]) . يقترح Cassuto (١٠٩) أن תּוֹעֵבָה ربما تتضمن تعبير إزدرائي موسوي بخصوص الأصنام المصرية بدلا من وصفه عن رد فعل المصريين الكامن لذبائح الإِسْرَائِيلِيين. وأخيرًا، يشتكي المرنم أنه في شدته أصبح موضوع بغضة لأصدقائه (مز ٨:٨٨[٩]).

٢. العديد من المواثيق العدائية (لا وتث). ورود תּוֹעֵבָה في أسفار موسى الخمس، الأسفار التاريخية، النبوية لهي ذات علاقة العهد بين إِسْرَائِيل ويَهْوَهْ كستار لهم. فمطلب يَهْوَهْ أن يطيعه إِسْرَائِيل طاعة مخلصة في العديد من المجالات تمد إِسْرَائِيل بمعَاني ملموسة يجعلها تتمم مأموريتها الإلهية في أن يكون "لي خاصة... مملكة كهنة وأمة مقدسة" (خر ١٩:٥-٦). جزء من هذِهِ التوقعات الإلهية تستلزم تجنب، بل واشمئزاز من بعض البنود

أنه يدّعي أن الله يعامله بدون عدلٍ. هذِهِ المعَاملة الإلهية لا تتضمن فقط إساءة المعَاملة جسديًا والحذر المتزايد (ع.١١)، وإنما أيضا اعتباره كعدو (ع.١٠). هذِهِ الأخيرة ترد في تواز مع الكلمة مسار النقاش. يدّعي أيُّوب أن الله لَمْ "يجد خطأً" فيه، لكنه في الحقيقة يتعامل معه كأنه غير راضٍ عنه، ولذلك فمفهوم "الاستياء"، الذي اقتُرح أعلاه، يناسبُ القرينة بشكل جيد.

ب. ت في مخطوطات الْهَيْكَل، قد تتطوع امرأة وتقطع نذرًا بأن تمتنع عن ممارسة الجنس، ولكن قد يكون لأبيها رأي آخر بخصوص قرارها هذا. ربما يُظهر "استياءه" أو "يبدي اعتراضه" (Maier, 47, 1.20 هناك فعل من نفس الأصل ويستخدم נוא) وبذلك يُلغى النذر.

حقد، خصومة، عداء: ← אָיַב [ʼayab] (يكون عدوًا، #٣٦٦)؛ ← צָרַר [sarar 2] (يكون عدوًا، #٧٦٧٥)؛ ← שָׂטַם [sa-tam] (يكره، #٨٤٧٥)؛ ← שָׂטָן [satan] (مشتكي، الشيطان، #٨٤٧٧)؛ ← שָׂנֵא [sane] (يكره، شخص عدو، #٨٥٣٣)؛ ← שׁוֹרֵר [sôrer] (عدو، #٨٨٠٦)؛ ← حقد: لاهوت

البيبلوغرافيا

NIDNTT 2:143-45; J. Maier, *The Temple Scroll*, 1985.

ديفيد ديليو . بيكر *David W. Baker*

٩٤٨٢ (תְּנוּבָה [tnûbâ]، ثمر، ينتج)، ← #٣٢٩٢

٩٤٨٣ (תְּנוּךְ [tᵉnûk]، شحمة الأذن)، ← #٢٦٥

٩٤٨٤ (תְּנוּמָה [tᵉnûmâ]، ينام)، ← #٥٦٧٠

٩٤٨٥ (תְּנוּפָה [tᵉnûpâ]، تقدمة الإشارة)، ← #٥٦٧٧

9486 תַּנּוּר

תַּנּוּר [tannûr]، تنور، موقد، فرن (#٩٤٨٦).

ش. أ. ق الأكادية *tinru*، (*AHw*, 1360)؛ الآرامية *tnwr* (من القرن التاسع يخبرنا نقش تل الفخاري Tell Fekherye, line 22 [D. M. Gropp& T. J. Lewis، "ملاحظات عَلَى بعض المشاكل في النص الآرامي لـ Hadd- Ylth'l Bilin- [gual," *BASOR* 259, 1985, 46، أن يخبز خبزًا).

ع. ق ١. كانت تستخدم الأفران قديمًا في تنور أو أتون الحرق الخاص بالفخاري وبوادق الصهر المعدنية. تستخدم الأفران رمزيًا في ع. ق. لامتحان البشر (أي التنقية الروحية)، لظهور الله في سيناء، ولقضائه.

٢. كان التنور يستخدم لخَبز الخُبز (لا ٢٦:٢٦) ولشواء تقدمة الباكورات (لا ٢:١٤؛ ٧:٩). يشير تك ١٧:١٥ إلى תַּנּוּר تنور دخان الذي مر بين الذبيحة الحيوانية. في خر ٣:٨[٢٨:٧] كانت ضربة الضفادع في التنور أيضًا.

٣. تستخدم الكلمة رمزيًا. فقلوب المتآمرين السياسيين يمكن أن تُحرق (בָּעַר) مثل التنور (هو ٧:٤، ٦، ٧)، بعد خراب أورُشَلِيم كان الجلد ساخن كالتنور (لا ٥:١٠).

٤. القضاء الإلهي: إن تنور يَهْوَهْ في أورُشَلِيم (يطابق النار في صهيون) ليحرق آشور (إش ٩:٣١)؛ وعندما يظهر، سوف يجعل أعداءه كالتنور الناري (כְּתַנּוּר אֵשׁ) (مز ٩:٢١[١٠])، تتطابق مع غضب يَهْوَهْ (אַף؛ ← #٦٧٨) كنار آكلة ([אֵשׁ؛ ← #٨٣٦] אָכַל). يوم الرَّبّ يحرق (בָּעַר) كالتنور (ملا ٤:١[٣:١٩])؛ قارن نار التمحيص (← צָרַף، #٧٦٧١) في ملا ٣:٢-٣.

٥. كان هناك بُرْجَ التَّنانِيرِ في ترميم أورُشَلِيمَ (نح ٣: ١١؛ ١٢: ٣٨).

ب. ت كان إيليًا نبيًا مثل النار، كانت كلماته تحرق كالتنور (سي ٤٨:١).

ع. ج *NIDNTT* 1:654-56.

فرن، مكان الحريق، فرن، فرن، موقد: ← אָח [ʼaḥ] (وعاء لاحراق الفحم، وعاء للحريق، #٢٧٩)؛ ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، موقد، #٣٩٠١)؛ ← כּוּר [kûr 2] (فرن، #٣٩٢٩)؛ ← כִּיר [kîr] (فرن صغير، #٣٩٦٨)؛ ← מְבַשְּׁלוֹת [mᵉbaššᵉlôt] (أماكن الحريق، #٤٤٥٣)؛ ← מוֹקֵד [môqēd] (مكان الحريق، #٤٦١١)؛ ← עֲלִיל [ᵃlîl] (فرن طيني، #٦٦١٢)؛ ← תַּנּוּר [tannûr] (موقد، فرن، #٩٤٨٦).

احتراق، ملتهب، متوهج، يشيط يسفع [حرق سطحي]: ← בָּעַר [ba'ar 1] (يحترق، يتوهج، يفنى، #١٢٧٧)؛ גַּחֶלֶת [gahelet] (فحم محترق [جمر]، #١٦٢٥)؛ ← דָּלַק [dalaq] (يشعل نارًا، متابعة حامية، #١٩٤٤)؛ ← חָמַר [hamar 2] (يتخمر، يسخن، يحمر، يتوهج، #٢٨١٣)؛ ← חָרַר [harar 1] (يتوهج، لهيب، #٣٠٨١)؛ ← יָצַת [ya-sat] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يشيط، #٣٦٧٥)؛ ← יָקַד [yaqad] (يحترق، يضرم نارًا، #٣٦٧٨)؛ ← כָּוָה [kawâ] (يحترق، يتوهج، سفعة، #٣٩١٧)؛ ← לָהַט [lahat 1] (يحترق، يتوهج، يلتهب، #٤٢٦٥)؛ ← נָשַׂק [nasaq] (يمسك نارًا، يشيط يحترق، #٥٩٥٦)؛ ← צוּת [sût] (يضيء، يضرم نارًا، يشعل، يدخل في اللهيب، #٧٤٥٥)؛ ← קָדַח [qadah] (يضرم نارًا، يضيء، يشعل، يجعله متوهجًا جدًا، يشتعل أو يأخذ نارًا، #٧٧٠٦)؛ שָׂרַף [sarap] (يحترق، يشيط يعالج بالكي، #٨٥٩٦).

نار، لهب: ← שָׁקַל [saqal] (يقطع خشبًا، عصا محترقة، #٢٠٢)؛ ← אֵשׁ ['es1] (نار، #٨٣٦)؛ ← בָּעַר [ba'ar 1] (يحرق، يتأجج ، يكون محترقا، #١٢٧٧)؛ ← גַּחֶלֶת [gahelet] (جمر مشتعل، #١٦٢٥)؛ ← גָּפְרִית [goprît] (كبريت، #١٧٣٠)؛ ← יָצַת [yasat] (يتوهج، يحرق، يُضرم نارًا، #٣٦٧٥)؛ ← יָקַד [yaqad] (يحرق، يحترق، توهج، #٣٦٧٨)؛ ← כִּידוֹד [kîdôd] (شرار، #٣٩٥٨)؛ ← לָבַב [labab 2] (يخبز كعكا، #٤٢٢١)؛ ← לַהַב [lahab] (لهب، شفرة، #٤٢٥٨)؛ ← לַהַט [lahat 1] (يتوهج، يحرق، #٤٢٦٥)؛ ← לַפִּיד [lappîd] (مشعل، البرق، #٤٣٦٥)؛ ← נִיצוֹץ [nîsôs] (شرار، #٥٧٧٣)؛ ← פֶּחָם [peham] (فحم، #٧٠٧٣)؛ ← רֶצֶף [resep1] (فحم غير مشتعل، #٨٣٦٣)؛ ← רֶשֶׁף [resep1] (لهب، يتوهج، سهم، بلاء، #٨٤٠٤)؛ ← שָׂרַף [sarap] (يحرق، احترق، ٨٥٩٦)؛ ← שְׁבִיב [sabîb] (لهب، #٨٦٦٣).

البيبلوغرافيا

BRL 2 240-41; *IBD* 531; *ZPEB* 2:614; J. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the OT*, 1948; A. Salonen, "Die ضfen der alten Mesopotamier," *Baghdader Mitteilungen* 3, 1964, 100-124.

آي. كورنيليوس *I. Cornelius*

٩٤٨٧ (תַּנְחוּמוֹת [tanhûmôt]، راحة)، ← #٥٧١٤

٩٤٨٨ (תַּנְחוּמִים [tanhûmim]، تعزية)، ← #٥٧١٤

9490 תַּנִּין

תַּנִּין [tannîn]، كَائِنَاتِ بَحْرِيَّة (#٩٤٩٠).

ع. ق هذا التعبير العام يشير إلى الْكَائِنَاتِ الْبَحْرِيَّةَ الضَّخْمَةَ في تك ١:٢١ ومز ١٤٨:٧. تشير في خر ٧ ومز ٩١:١٣ إلى نوع الحية التي قد تكون أصغر نسبيًا وقد تشبه الأفعى (قا؛ أيضًا تث ٣٢:٣٣). هذِهِ النصوص لا تحتوي عَلَى أي أصول أو مصادر أسطورية مشتركة. يظهر من مز ٧٤:١٣-١٤ وإش ٢٧:١ أن لوياثان ينتمي إلى תַּנִּין أو أن תַּנִּין هو مساعد لوياثان. هذا الاسم يستخدم للتعبير عن قوة العدو/ الشرير (إش ٥١:٩ وإر ٥١:٣٤؛ قارن راحاب [#٨١٠٥]). يستنتج الكثيرون من حز ٢٩:٣ و٣٢:٢ أن التمساح أو فرس النهر هو المقصود، إلا أنه مازال مرجحا بعض الكَائِنَات البَحْرِيَّة الأكبر والأعظم.

لوياثان: ← לִוְיָתָן [liwyatan] (لوياثان، #٤٢٩٣)؛ ← תַּנִּין [tannin] (كائنات بَحْرِيَّة، #٩٤٩٠).

مارتين جي . بول *Maarten J. Paul*

٩٤٩١ (תִּנְשֶׁמֶת [tinsemet1]، حرباء)، ← زواحف

٩٤٩٢ (תִּנְשֶׁמֶת [tinsemet 2]، بومة بيضاء)، ← #٧٦٠٦

9493 תָּעַב

תָּעַב [ta'ab]، نِفعل مقيت، يكون مشمئزًا؛ بيعّل. يشمئز، يكره، بغضة؛ بُعّل يكون مقيتا؛ هِفعيل يتصرف ببغضة (#٩٤٩٣)؛ תּוֹעֵבָה [tô'ebâ]، أسم، بغضة، مقيت، شيئًا هجوميًا (#٩٣٠٩)؛ תָּאַב، [ta'ab 2] مقيت، مكروه (ترد. ١؛ عا٦:٨، #٩٢٩٠).

ش. أ. ق بالرغم من أن معظم الباحثين يجمعون عَلَى أن الفعل תָּעַב (الذي يرد ١٥مرة من وروده الـ٢٢ مرة في صيغة بيعّل. [عادة جذر مشتق اسم]) مشتق من الاسم תּוֹעֵבָה (الذي يرد ١١٧مرة؛ عكس *LHA*، [892, -904 5]، الذي يشتق الفعل والاسم من جذور عربية مختلفة)، إلا أن نفس هؤلاء الباحثين لا يوافقون عَلَى الاشتقاق المحدد لـ תּוֹעֵבָה. بالإضافة إلى معظم الاقتراحات المحتملة أنها تشتق من יָעַב (عرب. *'aba*، يُبتلى بالضعف)، يلفت Humbert، (1961, 157-60, انظر 188-89 [Kopf; قا *LHA*, 892 الأنظار إلى العربية *'afa*، يتذلل، يتمسك Albright، (176, n. 45) بالعربية *w'b*، ينقي. يصادق عَلَى هذِهِ الكلمة خارج عبر. كتب. في نقوش القبر الفينيقية (*ANET*, 622; Cooke, 26-30)، التي تحذر جميع سارقي المقابر من فتح التابوت الحجري، حيث أن هذا سينتج عنه "رجس عند عشتاروث" (*t'bt 'strt*).

ع. ق ١. المعنى العام. تشير תּוֹעֵבָה أساسًا إلى الأشخاص، الأشياء، أو الممارسات التي تضر عبادة الشخص أو النظام الأخلاقي، بينما תָּעַב تصور اشمئزاز الأشخاص، الأشياء، أو الممارسات الهجومية. إن الطبيعة المقيتة أو البغيضة تتحدد بواسطة الأشخاص، القيم، أو الثقافات. بحسب عاداتهم، فإن احتلال الرعاة (تك ٤٦:٣٤) والأكل مع الأجانب (٤٣:٣٢) كان رجس عند المصريين. وكجزء من مطلبه أن يسمح فرعون للإسرائليين أن يقدموا ذبائح ليَهْوَهْ في البَرِّيَّةِ (بعيدًا عن مصر)، أشار موسى إلى اهتمامه بعدم انتهاك ممارسات العبادة المصرية. رغم أن المناسبة الدقيقة لاهتمامه هذا لا تذكر في النص، إلا أن السيناريو التالي يجعله محتملاً. فإذ رأى المصريون الإِسْرَائِيلين وهم يذبحون الثيران (قا Tg. Onkelos)، وهو حيوان يعتبرونه مقدسًا (كان أبيس إله عَلَى هيئة ثور)، فقد يرجم المصريون الإِسْرَائِيليين بالحجارة (خر ٨:٢٦[٢٢]) . يقترح Cassuto (١٠٩) أن תּוֹעֵבָה ربما تتضمن تعبير إزدرائي موسوي بخصوص الأصنام المصرية بدلًا من وصفه عن رد فعل المصريين الكامن لذبائح الإِسْرَائِيليين. وأخيرًا، يشتكي المرنم أنه في شدته أصبح موضوع بغضة لأصدقائه (مز ٨٨:٨[٩]).

٢. العديد من المواثيق العدائية (لا وتث). وورود תּוֹעֵבָה في أسفار موسى الخمس، الأسفار التاريخية، النبوية لهي ذات علاقة العهد بين إِسْرَائِيل ويَهْوَهْ كستار لهم. فمطلب يَهْوَهْ أن يطيعه إِسْرَائِيل طاعة مخلصة في العديد من المجالات تمد إِسْرَائِيل بمعَاني ملموسة يجعلها تتمم مأموريتها الإلهية في أن يكون "لي خاصة... مملكة كهنة وأمة مقدسة" (خر ١٩:٥-٦). جزء من هذِهِ التوقعات الإلهية تستلزم تجنب، بل واشمئزاز من بعض البنود

والممارسات الممنوعة. هذِهِ المواضيع الممنوعة تحددت بواسطة يَهْوَهْ نفسه وبسبب ذلك فهي تتنافر مع شخصيته، ولابد أن تُرفض وتُمقت عن طريق أي شخص متعبد لِيَهْوَهْ. كل هذِهِ الرجسات قد تنشئ تهديدًا لوحدة ووجود إِسْرَائِيل، جماعة عهد يَهْوَهْ. وهكذا يظهر أن الموضوع الأساسي هو رغبة يَهْوَهْ في الحفاظ عَلَى نقاء شعبه المختار حتى يمكنهم من أن يعكسوا شخصيته للأمم الوثنية المحيطة.

ممارسات عبادة الأمم، الغش والتمرد داخل أمة العهد، وعبادة يَهْوَهْ الظاهرية ينشئون ثلاث إمكانات عظيمة لأنشطة مقيتة.

(أ) ممارسات عبادة الأوثان. إن عبارة "رجس الأمم" (תֹּעֲבוֹת הַגּוֹיִם / תֹּעֲבֹת، تث ١٨:٩؛ ١مل ١٤:٢٤؛ ٢مل ١٦:٣؛ ٢١:٢؛ ٢أخ ٣٣:٢؛ ٣٦:١٤؛ قارن حز ٩:١، ١١، ١٤) تعمل كمظلة في الفقرات التي تحذر الإِسْرَائِيليين من الامتثال للممارسات الشريرة التي تمارسها الأمم المحيطة. في شواهد عديدة تقف תּוֹעֵבָה بذاتها دون أي ذكر واضح لسلوك الأمم كلتهام يجتاح الممارسات الكنعانية (لا١٨:٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠؛ تث ١٨:١٢؛ ٢٠:١٨). بأكثر تحديدًا، عبادة الدعارة، التي تشكل جزء أساسي في عبادة بعل (-Albrigt, 158-59; Finegan, 133; Ringgren, 165 67؛ توجد أيضًا عبادة الدعارة في بَابِل [CH, § 178-84] وإمبراطورية فارس [Herodotus 1:199-200])، كانت تعتبر شيئًا مقيتًا بالنسبة للإِسْرَائِيلي (تث ٢٣:١٨-١٩[١٧-١٨]؛ ١مل ١٤:٢٣-٢٤). كان الرجل والمرأة الزناة يسميا קָדֵשׁ وקְדֵשָׁה عَلَى التوالي (Gruber, 133-48). كموظفين في المعبد، كانوا مكرسين لوظيفة الممارسة في الطقوس الجنسية المقيتة مع المتعبدين حتى يستحثوا مجمع الآلهة أن يمنحوا الخصوبة للمتعبدين، لحقولهم، ولحيواناتهم. فإن يمارس إِسْرَائِيلي عبادة الدعارة هذِهِ، كان يعني أنه ينكر قدرة يَهْوَهْ عَلَى الإيفاء بعهده بأن يبارك شعبه بالإخصاب.

إن اشتراك إِسْرَائِيلي في أي عنصر من عناصر الوثنية تعتبر كـ תּוֹעֵבָה. أمر يَهْوَهْ أبناءه أن يحطموا جميع التماثيل المنحوتة. إن الشخص الذي يتجاهل هذا التحذير ويحتفظ بتمثال منحوت (لأي غرض)، يثير غضب يَهْوَهْ (تث ٣٢:١٦)، ويضع أهل بيته تحت اللعنة (٧:٢٥-٢٦؛ ← #٣٠٥١). أمر موسى اللاويين أن ينطقوا باللعنة عَلَى كل من يصنع تمثالاً للعبادة الشخصية، اللعنة التي كانت جزءا من الدعوة الوطنية في شكيم أثناء غزو إِسْرَائِيل لكنعان (يش ٨:٣٠-٣٣). أي مَدِينَة تتبع قيادة رجل يسعى ليحول إخوانه الإِسْرَائِيليين لعبادة الأوثان، لابد أن يُدمر تمامًا (חֵרֶם، تث ١٣:١٢-١٨ [١٣-١٩]).

كجزء من الإصلاح، أزال يُوشِيَّا مواقع عديدة لعبادة الأوثان كان قد نصبها الملك سُلَيْمَان (٢مل ٢٣:١٣؛ ٢أخ ٣٤:٣٣؛ ٢أخ ٣٤:٣٣). يحدد ٢مل ٢٣:١٣ مواقع عبادة الأوثان في سدوم، مؤاب، عمون، لكن يستخدم שִׁקּוּץ (انظر #٩١٩٩) للأولين وתּוֹעֵבָה للآخرين. هذان التعبيران يردان معًا في خمس فقرات أخرى (إر ١٦:١٨؛ حز ٥:١١؛ ٧:٢٠؛ ١١:١٨، ٢١). ليس واضحًا ما إذا كان التعبيران يحملان فارقًا في المعنى في هذِهِ الفقرات الأخيرة. بصفة عامة فإن תּוֹעֵבָה هو تعبير أوسع يشير إلى شيء ما هجومي ضد قيم الناس، ثقافتهم، ودياناتهم، وשִׁקּוּץ هو تعبير أكثر وضوحاً يوضح تلك الأشياء التي تنتهك عبادة يَهْوَهْ.

الذبائح البشرية، هي ممارسة مقيتة يُصادق عليها في العديد من ديانات الش. أ. ق.، لكن تمارس بوضوح في ضوء عبادة ملكوم (Heider, Day)، هو תּוֹעֵבָה (تث ١٢:٣١؛ قارن لا ١٨:٢١-٢٢؛ ٢٠:٢-٥). بشكل مساوي، كان يحدث ذبح الأطفال خلال فترات الارتداد اللاحقة لتاريخ إِسْرَائِيل (٢مل ١٦:٣؛ ١٧:١٧-١٨؛ ٢١:٦؛ ٢أخ ٢٨:٣).

يكره يَهْوَهْ أيضًا الشذوذ الجنسي (لا١٨:٢٢؛ ٢٠:١٣) التشبه بالجنس الآخر (تث ٢٢:٥). حيث أن الورود الخمس الأخرى لـ תּוֹעֵבָה في لاويين تشير إما إلى الممارسات الكنعانية بشكل عام (لا ١٨:٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠) أو الشذوذ الجنسي بشكل خاص (لا٢٠:١٣)، وواضح أن الشذوذ الجنسي كان جزءًا بارزًا في الممارسة الكنعانية، عَلَى الإرجح كانت عنصر من عناصر عبادتهم (عبادة الدعارة). هذِهِ الممارسة لذكر يضاجع ذكرا آخر "بعد المضاجعة للمرأة" (Levine, 123) كانت شيئًا مقيتًا بالنسبة لِيَهْوَهْ لأنها تمنع العلاقة الجنسية بين جنسين مختلفين والتي قد عُنيت بواسطته [الرَّبّ] (تك ٢:٢٤؛ ٤:١). أي شخص يرتكب هذا الرجس لابد أن يُعدم (لا ٢٠:١٣). سعت أسباط إِسْرَائِيل الإحدى عشر إلى تقوية التفويض عندما انحدر رجال مَدِينَة جبعة للطرق الردية التي للكنعانيين المحيطين (قض ١٩).

يقترح Hoffner (333-34) أن التنديد بارتداء ملابس الجنس الآخر في تث ٢٢:٥ قد يكون أشارة إلى رموز خارجية متضمنة في طقوس الإخصاب الوثني ومؤكد أنها ستسبب في انتهاك علاقة العهد لإِسْرَائِيل بِيَهْوَهْ. وبالتالي כְּלִי־גֶבֶר تعني "أي شيء يتعلق بالرجل" إن الزي المضاد ليس هو السلوك الوحيد أو الأساسي والمأخوذ مأخذ الاعتبار. ورغم أن النص لا يقوم بهذا الرَّبط صراحة، إلا أنه عَلَى الأرجح هذا النوع من السلوك كان يرتبط بالشذوذ الجنسي و/ أو جزء من طقوس العبادة الوثنية.

(ب) الغش والتمرد. إن لعنة الأوزان والمقاييس الخاطئة كمكرهة لِيَهْوَهْ (تث ٢٥:١٦؛ يرد التعبير תּוֹעֲבַת יְהוָה فقط في التثنية والأمثال) لها توازٍ مصري (Wisdom of Amenomope 18:15-19:3؛ قا 17:18, 21; 18:1-5)، حيث أن المكيال يُزن بعين رع RE، والإنقاص في وزن المكيال ينشأ بغضة رع RE، (Washington, 88). ترتبط العبارة תּוֹעֲבַת יְהוָה دائمًا في تث بطلب التكريس الكامل لعبادة يَهْوَهْ، بينما تخص في الأمثال في المقام الأول، الانحراف الأخلاقي والعلاقة المتبادلة بين الأفراد دون أي خلفية صريحة عن العهد (McKane, 301).

وفقًا لأغراضه الاختيارية الخاصة (ليس بالضرورة بسبب قيم جوهرية)، حدد يَهْوَهْ حيوانات معينة مقبولة وأخرى غير مقبولة كطعام للإِسْرَائِيليين. هذِهِ الحيوانات الغير مقبولة تسمى תּוֹעֵבָה (تث ١٤:٣). الامتثال لهذِهِ الأنظمة الغذائية سوف يساهم في قداسة إِسْرَائِيل أو تميزها عن باقي الأمم الوثنية المحيطة. ومن ثم، فانتهاك هذِهِ الأنظمة كان بمثابة نقض العهد.

إن زواج رجل وامرأة مرة أخرى ممن كانوا قد طلقوا قبلاً وفي حال أن المرأة كانت قد تزوجت من رجل آخر (الذي إما مات أو طلقها) يعتبر תּוֹעֵבָה (تث ٢٤:٤). جادل العلماء حول معنى شيء "غير مسر له" (٢٤:١) ولماذا يكون الزواج ثانية، وعدم الزواج ثانية من الزوج الأصلي، هو شيء مسموح. زعم العديد أن هذا الامتناع يسعى لمنع أشكال شرعية للزنا (Merrill, 318; Craigie, 305).

(ج) عبادة يَهْوَهْ الظاهرية. لقد أسس يَهْوَهْ نظام الذبائح ليمد شعبه المختار بمعنى ملموس به يستطيعون أن يحيوا خلال حقائق مختلفة في علاقتهم بِيَهْوَهْ. يطلب يَهْوَهْ أن يقدم له شعبه حيوانات بلا عيب أو شائبة (تث ١٥:١٩-٢٣). لكي تقدم حيوانًا أدنى من ذلك المستوى لِيَهْوَهْ فقد كان هذا يعتبر תּוֹעֵבָה ويدل عَلَى نقص المخافة تجاه الله (قارن ملا ١:٦-٨) ورياء من قبل المتعبد (تث ١٧:١).

إن الفقرة التي تصف عبادة الدعارة عَلَى أنها رجس (تث ٢٣:١٨-١٩[١٧-١٨]) تمنع أيضًا أي إِسْرَائِيلي من استخدام أجور مكتسبة من خلال عبادة الدعارة كجزء من تقديمات تقدم لِيَهْوَهْ، حيث أن هذِهِ الأموال المكتسبة بهذِهِ الطريقة لا يمكن أن تعبر عن امتنان المتعبد لعناية يَهْوَهْ المتدفقة، هذِهِ الأموال هي رجس.

٣. اتهامات الأنبياء ضد إِسْرَائِيل (إِشَعْيَاء، إِرْمِيَا، حَزَقِيَال، ومَلاَخِي). أرسل يَهْوَهْ الأنبياء ليواجهوا أمته بابتعادهم عن شروط العهد. حذر الأنبياء بقضاءٍ آتٍ بسبب خيانة العهد، وأحيانًا كان الأنبياء يقدمون الرجاء إذا رجعت الأمة إلى الامتثال للعهد. في قرينة خدمتهم، اتهم أنبياء مختلفون إِسْرَائِيل بسبب ممارسات عديدة رجسة، منتهرين الأمة بصورة خاصة بسبب ممارستهم الوثنية المنتشرة.

لقد أعطى يَهْوَهْ شعبه المختار أرض كنعان كميراث له، وهو عربون العهد، لكن رد فعل إِسْرَائِيل كان تلويث ميراثها عن طريق عبادة الأوثان (إر٢:٧). يشبه إِرْمِيَا مضاعفة إِسْرَائِيل للأصنام التي بلا حياة بامتلاء الأرض من الجثث (١٦:١٨). علاوة عَلَى ذلك، فإن قادة إِسْرَائِيل لَمْ يوقفوا تيار هذِهِ العبادة. وعوضًا عن ذلك، وبالرغم من اتساع الصدع الموجود بين إِسْرَائِيل وإله عهدها، إلا أن القادة الكهنة أداروا خدمتهم كأن علاقة إِسْرَائِيل مع يَهْوَهْ كانت في تناغم (٦:١٥). علاوة عَلَى غشهم، فإن الكهنة كانوا متورطين في الممارسات الوثنية في نفس الوقت الذي كانوا يقودون فيه إِسْرَائِيل لعبادة يَهْوَهْ (٧:١٠؛ ٨:١٢). ومثل الكهنة، كان شعب إِسْرَائِيل يقدمون الذبائح الواجبة مثل طقوس مجردة من المشاعر. في أيام إِشَعْيَاء، كان ينظر يَهْوَهْ إلى البخور كـ תּוֹעֵבָה (إش ١:١٣). معظم ورود תּוֹעֵבָה النبوي يدين عدم خجل إِسْرَائِيل في تورطها في عبادة الأوثان (٤١:٢٤). فقرات قليلة تلوم إِسْرَائِيل بسبب اشتراكها في ذبح الأطفال (إش ٤٤:١٩؛ إر ٣٢:٣٥؛ ٤٤:٤، ٢٢).

يرد التعبير תּוֹעֵבָה بصورة كبيرة في نبوة حَزَقِيَال (٤٣مرة، جميعهم عدا ٤مرات [١٦:٥٠؛ ١٨:١٢؛ ٢٢:١١؛ ٣٣:٢٦] في صيغة الجمع). تعمل תּוֹעֵבָה كتعبير شامل للأوجه المختلفة لنجاسة العبادة، الممارسات التي تبعث عَلَى الاشمئزاز التي تكثر سواء في الهَيْكَل أو عبر الأماكن المحيطة في إِسْرَائِيل (Zimmerli, 190).

٤. الأمثال. إن الورود الـ ٢١ مرة في الأمثال תּוֹעֵבָה يصف ماهو مكروه لدي البشر ولدى يَهْوَهْ، لكن ينقصه خلفية العهد الصريحة التي في أسفار موسى الخمس والتثنية. العديد من الأمثلة عَلَى תּוֹעֵבָה تعبر ببساطة عن الاشمئزاز الذي يشعر به شخص تجاه شيء عدواني. إن الشخص البار يكره الكذب (أم ٨:٧)، الاستهزاء (٢٤:٩)، الظلم (٢٩:٢٧). يكره الحمقى الشخص المستقيم (٢٩:٢٧) وفكر الحيدان عن الشر (١٣:١٩)، وهم يكنزون תּוֹעֵבָה في قلوبهم (٢٦:٢٥). تصف عبارة תּוֹעֲבַת יְהוָה (١٢مرة الممارسات البغيضة التي يمقتها يَهْوَهْ (٣:٣٢؛ ١١:١، ٢٠؛ ١٢:٢٢؛ ١٥:٨، ٩، ٢٦؛ ١٦:٥؛ ١٧:١٥؛ ٢٠:١٠، ٢٣): الالتواء، الانحراف (موازين ومقاييس خاطئة)، غش، رياء، شر، وكبرياء. هذا التعبير يشبه عبارة ترد عدة مرات في "حكمة أمينوب Amenemope" المصري (Simpson, 242-65). إن كلام الغش والوثائق المزورة عن طريق كاتب (Wisdom of Amenemope 15:20-21؛ قا؛ أم ١٥: ١٧؛ Washington, 93) يُعتبرون "مكرهة الآلهة" (Wisdom of Amenemope 13:16؛ قا؛ أم ٦:١٦-١٧؛ ١٢:٢٢). جادل Weinfeld (1972-268) إن طبيعة العداء العامة المحددة بالعبارة תּוֹעֲבַת יְהוָה تؤكد التوجه الرباني للآثم، سواء في العلاقات البشرية (أم ١١:١؛ قا؛ ٦:١٦-١٩) أو العبادة (٢١:٢٧؛ ٢٨:٩)، التي تُنشئ المكرهة أمام الله.

٥. عا ٦:٨ وתָּאֵב. سواء كان التغيير من תָּעַב إلى תָּאַב متعمدًا أم لا (قا Wolff, 282)، ففي ضوء اسم الفاعل الموازي المبكر لـ שָׂנֵא وתָּעַב (عا٥:١٠)، فإن الصيغة الفريدة في عا٦:٨ (מְתָאֵב) لابد أن تُقرأ كـ מְתָעֵב.

ب. ت لقد أثَّر تطوير اليهودية عَلَى التاريخ الأوسع خصوصًا عَلَى فئة الكلمة תָּעַב . فقد صعَّدت اليهودية الأرثوذكسية الحدود ضد النجاسة، مستشهدة بـ تث بصورة رئيسية للدعم (مثل؛ Ab. Zar. 1:9; 3:6 (*THAT* 2:1055). وفي مخطوطات البحر الميت، يرد الفعل 15 مرة الاسم 11 مرة ولا يعرض أي استخدام فريد لأسرة هذه الكلمة. تترجم سب. תּוֹעֵבָה بشكل أولي بـ βδέλυγμα (#ي١٠٠٧)، لكن باستخدامات ἀνομία (#ي٤٩٠) في حز.

يكره، يزدري، يحتقر، يشمئز: ← [1] בּוּז [bwz] (يُظهر كراهية لـ #٩٩٦)؛ ← בָּזָה [bazâ] (يكون مكروهًا، يفكر باستخفاف في، يحتقر، #١٠٢٢)؛ ← בָּחַל [[1] bahal] (يصبح متعبا من، يزدري، #١٠٤١)؛ ← גָּעַל [ga'al] (يمقت بشدة، يكون منجسًا، يفشل، #١٧١٨)؛ ← זָהַם [zaham] (يجعل شيئا ما كريهًا، #٢٢٩٩)؛ ← זוּר [[3] zûr] (يكون هجومي، #٢٣٢٠)؛ ← זָלַל [[1] zalal] (يكون طائشا، يكون محتقرًا، #٢٣٦١)؛ ← זָנַח [[2] zanâ] (يشعر بكراهية تجاه، #٢٣٨٩)؛ ← זָרָא [zara'] (مرض، غثيان، #٢٤٢٦)؛ ← חָנַן [[2] hanan] (يتعفن، كريهًا، #٢٨٠٩)؛ ← יָקַע [yaqa'] (يدير جانبًا/ يحيد، #٣٦٩٧)؛ ← נָקַע [naqa'] (يحل من الارتباط #٥٩٣٦)؛ ← קוּט [qût] (يشعر بالاشمئزاز، #٧٧٥٢)؛ ← קָלַל [qalal] (يكون خفيفًا، سريعًا، يبدو كسولاً، يُعامل بكراهية، #٧٨٣٧)؛ ← שׁוּט [[2] sût] (خفيف، يحتقر، #٨٧٦٤)؛ ← שָׁקַץ [saqas] (يجعل شخصًا ما مكروهًا، #٩٢١٠)؛ ← תָּעַב [ta'ab] (يكون كريهًا، يكون مشمئزًا، اشمئزاز، يمقت بشدة، #٩٤٩٣).

البيبلوغرافيا

LHA, 892, 904-5; *THAT* 2:1051-55; *TWOT* 2:976-77; W. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1968; idem, *From the Stone Age to Christianity*, 1957; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1983; G. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, 1903; P. Craigie, *Deuteronomy*, 1976; J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, 1989; J. Finegan, *Myth and Mystery: An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World*, 1989; N. Glueck, "The Word *'to'eba'* in the Old Testament," in *Actes du XVIII[e] Congres international des orientalistes*, 1932, 184-85; M. Gruber, "Heb. *Qedesah* and Her Can. and Akk. Cognates," UF 18, 1986, 133-48; G. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, 1985; H. Hoffner, "Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in ANE Sympathetic Magic Rituals," *JBL* 85, 1966, 326-34; P. Humbert, "L'étymoiogie du substantif *to'eba*," in *Verbannung und Heimkehr*, 1961, 157-60; idem, "Le substantif to'eba et le verbe t'b dans l'Ancien Testament," *ZAW* 72, 1960, 217-37; L. Kopf, "Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibel Wrterbuch," *VT* 8, 1958, 161-215; W. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 1960; B. Levine, *Leviticus*, 1989; J. L'Hour, "Les interdits *to'eba* dans le Deuteronome," *RB* 71, 1964, 481-503; A. Mayes, *Deuteronomy*, 1979; W. McKane, *Proverbs*, 1970; E. Merrill, *Deuteronomy*, 1994; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973; W. Simpson, ed., *The Literature of Ancient Egypt*, 1972; H. Washington, *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*, 1994; Z. Weinberg, "When Is *'tw'bh'* Used?" *BethM* 22, 1977, 230-37, 274; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 1991; idem, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; H. Wolff, *Joel and Amos*, 1977; A. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian*, 1933; W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1979-1983.

مايكل أي . جريسانتي *Michael A. Grisanti*

9494	תָּעָה

תָּעָה [ta'â]، قَلْ. ابتعد عن، طاف حول؛ نِفْعل. يقع في ذهول، ينقاد بعيدًا بضلال؛ هِفْعِيل ضلَّل، سمح أو جعل شخصًا ما يضل، يجعل شخص ما في ذهول (#٩٤٩٤)؛ טָעָה، [ta'â]، قَلْ. طاف حول؛ هِفْعِيل. ضلَّل (← #٣٢٤٦).

ش. أ. ق العربية *taga*، يتجاوز الحدود؛ قا؛ الأكادية *ta'tu*، ينحرف عن الطريق الصحيح.

ع. ق ١. في استخدام غير ديني ترتبط תָּעָה بـ (أ) يضل أو يتحرك بلا هدف في الحقل أو البَرِّيَّة (مثلاً، هاجر، تك ٢١:١٤؛ يوسف ١٥:٣٧؛ المسافرين، مز١٠٧:٤) و(ب) يفقد الوعي كنتيجة للسكر العميق (مثلاً، الأنبياء/ الكهنة، إش ٢٨:٧). إن الإشارات اللغوية عن فقد التوجيهات الجسدية أو التوجيهات الخاطئة كانت مفيدة في التحدث عن طرق المعيشة، خاصة المعيشة بعيدًا عن الله. يتضح كل من البعد الأخلاقي والديني في תָּעָה.

٢. ديني، أن يضل (תָּעָה) هو أن يترك نقطة التوجه. أن تكون تائهًا هو أن تكون بلا نقطة مرجعية كالتي تقدم بواسطة: (أ) الحكمة، (ب) تعليم الشريعة، أو (ج) الله. إن النصيحة المقدمة هي أن لا يميل قلبك (תָּעָה) إلى طرق المرأة الحمقاء (أم ٧:٢٥). بخصوص تعاليم التوراة، فإن المرنم يشهد أنه لَمْ يضل (תָּעָה) عن وصايا الله (مز١١٩:١١٠). قيل عن إسْرَائِيل أنهم "ضلوا (תָּעָה) و .. ضلوا (תָּעָה) عني [الله نفسه]" (حز٤٤:١٠). أي أن الأشياء الصالحة التي يضل الإنسان عنها، سواء الممثلة عن طريق الحكمة، الشريعة، أو الله، تترك الإنسان بلا توجيه.

٣. إن الضلال قد يكون التيهان المتواني عن ما هو معلوم وحق، أو ربما يكون فراق متعمد بعيدًا عن الأشياء الحسنة إلى أشياء أخرى، مثل الأوثان (حز ٤٤:١٠؛ قا؛ هو ٤:١٢). يضل المرء عندما يتوجه بحقائق أخرى عن الله وتعاليمه. يضل الشخص عندما يترك الطريق الصالح، فالعودة أنذاك شيء ضروري (← שׁוּב، يعود، يتوب، #٨٧٤٠).

٤. تقريبًا أكثر من نصف ورود תָּעָה في صيغة هِفْعِيل، يسبب الضلال. هنا القادة مثل الملوك، الأنبياء، والكهنة هم الفاعل. هم يتسببون في ضلال الآخرين روحيًا (إش ٩:١٥[١٦]؛ قا؛ مت ١٥:١٤). الرعاة أي قادة إسْرَائِيل المدانين، بما فيهم الملوك، متهمون بقيادة الشعب بعيدًا (إر ٥٠:٦). أغوى منسى - الذي يعتبر أشر ملك في مملكة يَهُوذَا - إسْرَائِيل بأن أقام مذابح للبعل، واضعًا تمثال السارية في الهَيْكَل، وكنتيجة لذلك فقد فعل يَهُوذَا "ماهو أقبح من الأمم الذين طردهم الرَّبّ" (٢مل ٢١:٩؛ قارن ٢أخ ٣٣:٩). يتهم الأنبياء الكذبة بتضليل الشعب من خلال الرؤى والآمال الكاذبة (ملا ٣:٥؛ قا؛ الخطاب الطويل ضد الأنبياء الكذبة في إر ٢٣:٩-٤٠، خصوصًا عمل الأنبياء الكذبة تحت أشراف بعل، ع١٣). لقد تخيل حَزَقِيَّال يومًا عندما سيمسك الله القادة كابحا لهم ولن يعود إسْرَائِيل يضل فيما بعد (حز ١٤:١١). خارج إسْرَائِيل فإن القادة المصريين يتحملون الذنب لأنهم وضعوا مصر عَلَى الطريق الخاطيء، مما جعلها تضل (إش ١٩:١٣-١٤). الارتداد يجعل آخرين يضلون عن طريق الحياة (أم ١٠:١٧). إن طريق الأشرار تضلهم (١٢:٢٦).

٥. أحيانًا يكون الله هو الفاعل لـ תָּעָה، تائه، مذهول، كما كان الله سببًا في تيهان إبراهيم في وقت المجاعة (تك ٢٠:١٣). إن الرَّبّ، كجزء من قضائه عَلَى مصر، جعلها تُذهل (هِفْعِيل תָּעָה). يتساءل الأنبياء لماذا جعل الله الشعب يضل (إش ٦٣:١٧؛ תָּעָה، [هِفْعِيل]؛ قا؛ ٣٠:٢٨؛ مز ١٠٧:٤٠).

٦. إن التعبير תָּעָה يلائم الأشرار الذين يضلون منذ ميلادهم (مز٥٨:٣[٤]). إنمافي إستعارة إشَعْيَاء البيانية، "كلنا كغنم ضللنا" (إش ٥٣:٦)، التقط النَّبِيّ المعضلة البشرية عن الميل تجاه العناد التي تشكل التشتت والضياع. هذِهِ الكناية هامة كطريقة لتوضيح الخطية وكيف أن البشر معوزين بدون الخلاص (إش ٤٧:١٥؛ إر ٤٢:٢٠؛ قا E. J. Young, *The Book of Isaiah*, III, 349).

٧. الفعل תָּעָה والمتأثر بالصيغة الأرامية תָּעָה، يتوه، يرد مرة (حز١٣:١٠) بمعنى "يضل" (W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 287, 295). لقد خمن KBL أن استخدام قَلْ قد يكون متعمدًا في نش ١:٧.

ب. ت إن جماعة قمران كانت مهتمة خصيصًا بأولئك الذين ضلوا، والذين أضلوا آخرين. يتردد الفعل תָּעָה، والاسم، خطأ في الأدب القمراني.

يطوف، يجول، شريد: ← הָלָא [hala'] (يضل، يُزال بعيدًا عن، #٢١٣٣)؛ ← טָעָה [ta'â] (يطوف جول، يضل، #٣٢٤٦)؛ ← נָדַד [[1] nadad] (يهرب، يتوه، يجول، #٥١١٠)؛ ← נוּד [nûd] (يترنح، يكون شريدًا، #٥٦٥٣)؛ ← נוּס [nûs] (يهرب، #٥٦٨٠)؛ ← רוּד [rûd] (يطوف، #٨١١٣)؛ ← שָׁגָה [sagâ] (يضل، يخطيء، يذهب/ يفعل خطئا، يضل، #٨٧٠٦)؛ ← שׁוּט [[1] sût] (يطوف، #٨٧٦٣)؛ ← תָּעָה [ta'â] (يتوه، #٩٤٩٤).

البيبلوغرافيا

NIDNTT 2:457-61, esp. 458; *TDNT* 6:228-53; *THAT* 2:1055-57; *TWOT* 2:977.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

٩٤٩٦ (תְּעוּדָה [t[e]'ûdâ]، شهادة، برهان)، ← #٦٣٨٦

٩٤٩٨ (תְּעָלָה [[1] t[e]'alâ]، خندق)، ← #٥٦٤٣

٩٥٠٠ (תַּעֲלוּלִים [ta'[a]lûlîm]، نزوة، طائش، إثم)، ← #٦٦١٨

٩٥٠٢ (תַּעֲלֻמָּה [ta'[a]lumâ]، شيء مامخفي، سر)، ← #٦٦٢٣

٩٥٠٣ (תַּעֲנוּג [ta'[a]nûg]، راحة، سُرُور، ابتهاج)، ← #٦٦٩٥

٩٥٠٤ (תַּעֲנִית [ta'[a]nît]، صيام)، ← #٦٧٠٠، #٦٧٠٥

9506	תָּעַע

תָּעַע [ta'a']، بِلْبَل. يهزأ، يخدع؛ هيتبَلْبِل. يهزأ، يسيء استخدام (#٩٥٠٦).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الأصل في العربية تأتأ، تمتمة، يرتجف بعنف.

ع. ق ١. يظهر الفعل كاسم فاعل بِلْبِل. في تك ٢٧:١٢ يناضل يَعْقُوب مع اقتراح أمه بأن يتظاهر بأن يكون أخوه عِيسُو، ويخدع أبيه اسحاق لكي يباركه. وقد ذكرها يَعْقُوب بجلده الأملس وجلد عِيسُو المشعر. "ربما يجسني أبي فأكون في عينيه كمتهاون وأجلب عَلَى نفسي لعنة لا بركة" (تك ٢٧:١٢). إن التقييم النهائي لأفعال يَعْقُوب في ٢٧:٣٥-٣٦ تلقي الضوء عَلَى معنى المصدر תָּעַע في ٢٧:١٢. يستخدم كلا من الكلمتين מִרְמָה، (BDB, 941; #٥٣٢٧) وעָקֹב، (BDB, 784; *TWOT* 2:1676-77; #٦٨١٠)، اللذان يدلان عَلَى الخداع والنفاق، في وصف أساليبه. لقد استنتج يَعْقُوب تمامًا أن مثل هذا السلوك يستحق اللعنة لا البركة.

٢. يحمل اسم الفاعل في هِتبَتْبِيل. في ٢أخ ١٦:٣٦ مفهوم مشابه. إن تبرير سقوط أورُشليم يظهر في اغفال إسْرَائيل المتكرر لتحذيرات الله. يوثق ٢أخ ٣٦:١١-١٤ سلوك الشعب المخزي؛ يصف ع. ١٥ محاولات الله الرحيمة في استردادهم. كان رد فعلهم أن يستهزأوا برسله، يحتقرون كلمته، ويتلاعبون بأنبيائه. سلوكهم المخادع أغلق طريق البركة وقاد إلى الدمار: "فكانوا يهزأون برسل الله ورذلوا كلامه وتهاونوا بأنبيائه حتى ثار غضب الرَّبّ عَلَى شعبه حتى لَمْ يكن شفاء." (١٦:٣٦). إن الفعل الذي ينقله תָּעַע يحمل معنى إضافي قوي وسلبي، يتراكم الذنب، يسبب الغضب الإلهي، وينتهي بالقضاء.

ب. ت يرد الجذر תָּעַע بطرق عديدة بواسطة النسخ اليونانية للع. ق. توجد لغة السخرية في أدب فترة مابين العهدين (انظر TDNT 5:630-36).

سخرية، استهزاء، تمتمة: ← גָּדַף [gadap] (يسب، يجدف، #١٥٥٢)؛ ← הָתַל [hatal] (يخدع، يسخر، #٢٢٥٢)؛ ← חָרַף [harap ²] (توبيخ ساخر، يهزأ، يشتم، يتحدى، #٣٠٧٠)؛ ← לָעַג [la'ag] (يحتقر، يأخذ شيئًا كبيرًا take big، يسخرمن، #٤٣٥٢)؛ ← לָצַץ [lasas] (يتمرد، يهزأ، #٤٣٧٢)؛ ← מוּק [mûq] (يهزأ، يسخر، يسخرمن، #٤٦١٠)؛ ← קָלַס [qalas] (يزدري، يسخر، يتهكم عَلَى، #٧٨٤٠)؛ ← שָׂחַק [sahaq] (يضحك، يهزأ، يبتهج، يحتفل، يرقص، #٨٤٧١)؛ ← תָּלַל [talal] (يخدع، يهزأ، يمزح، #٩٤٣٨)؛ ← תָּעַע [ta'a'] (يسخر، يخدع، #٩٥٠٦)؛ ← תַּעְתֻּעִים [ta'tu'îm] (أخطاء، سخرية، #٩٥١١).

تيم باول *Tim Powell*

٩٥٠٧ (תְּעֻפָה [t'upâ]، ظلمة)، ← #٦٤١٥

٩٥٠٨ (תַּעֲצֻמוֹת [ta'sumôt]، نشاط)، ← #٦٧٩٣

9509 תַּעַר

תַּעַר [ta'ar]، اسم. موس، شفرة، مطواة (#٩٥٠٩)؛ < עָרָה [¹ 'arâ]، يكون عاريًا (← #٦٨٦٧).

ش. أ. ق يصادق عَلَى الأصل في الأكادية، الأوغارتية، الآرامية، العربية ومناطق أخرى (بنفس المعنى الذي في العبْرِيَّة). لكن الاسم بمعنى موس، مصادق عليه فقط في العبْرِيَّة.

ع. ق ١. يشير الاسم بصفة عامة إلى الموس المستخدم في حلق الشعر من الرأس أو الجسم، كحلق اللاويين لتحضيرهم للخدمة الكهنوتية (عد٨:٧) أو في منع قص شعر النذير (عد٦:٥). (إن الحالة الأخيرة تبين أن الشعر في حد ذاته لَمْ يكن محرمًا؛ إنما، حلق الكهنة كان جزءًا من الطهارة الطقسية). أمر حَزقِيَال أن يستخدم سيف حاد مثل الموس (حز١:٥)، ويحلق به شعره كرمز لخراب يَهُوذَا القادم. كان استخدام السيف في الحلاقة شيئًا هامًا، يصور خراب يَهُوذَا بالسيف (قا؛ ٢: ٥؛ انظر Cooke, 57).

٢. بالمثل، يستخدم الاسم رمزيًا في مقارنة ملك آشور بالموس، الذي سيحلق شعر يَهُوذَا ولحيتها (إش ٧:٢٠). كما في حز١:٥، فإن الحلاقة هنا ترمز أيضًا للخزي (قا؛ ٢صم ٤:١٠) و خراب يَهُوذَا.

٣. يصف الاسم תַּעַר في إر٣٦:٢٣ "سكِّين الكَاتِب" (KJV مطواة)، الذي يتضح أنها تشبه حجم وشكل الموس. إن استخدامها الطبيعي كان في شق الجريد وقصه لاستخدامه في الكتابة.

سكين، موس، أزميل: ← גַּרְזֶן [garzen] (فاس، ازميل، #١٧٤٩)؛ ← מַאֲכֶלֶת [ma'akelet] (سكين الجزار، #٤٤٠٨)؛ ← מַעֲצָד [ma'asad] (منقار- خطافي، أزميل، #٥١٠٨)؛ ← מַקְצֻעָה [maqsu'â] (سكين للنحت، #٥٢٤٤)؛ ← שַׂכִּין [sakkîn] (سكين، #٨٥٠١)؛ ← תַּעַר [ta'ar] (موس، مطواه، #٩٥٠٩).

البيبلوغرافيا

IDB 3:42, 711; *NIDBA*, 281; J. Blenkinsopp, *Ezekiel*, Interp, 1990, 38-39; C. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times*, 1956, 164; Cooke, *The Book of Ezekiel*, 1936; W. Zimmerli, *Ezekiel I*, Hermeneia, 1979, 172-73.

أنتوني توماسينو *Anthony Tomasino*

٩٥١٠ (תַּעֲרֻבוֹת [ta'rûbôt]، رهائن)، ← #٦٨٤٢

9511 תַּעְתֻּעִים

תַּעְתֻּעִים [ta'tu'îm]، اسم. وهم (#٩٥١١).

ش. أ. ق لو أن هذا الاسم كان مشتقًا أساسًا من الفعل תָּעַע، إذا فإن مصدر الفعل وأصله مصادق عليه في العربية *ta'ta'a*، تمتمة، يرتجف بعنف. ذلك الاسم خارج ع. ق. ناقصة.

ع. ق يرد الاسم مرتين في ع. ق، في فقرتين متماثلتين في إرْمِيَا كلاهما يقتبس موضوعات تَنتقدُ بشدّة توبيخًا ضدّ عبادةِ الأصنام. إن الاسم תַּעְתֻּעִים يقترن بـ הֶבֶל (← #٢٠٣٩) لِيصفِ البُطل والخِداع المطلق للأصنام: "هِيَ بَاطِلَةٌ صَنْعَةُ الأَضَالِيلِ. فِي وَقْتِ عِقَابِهَا تَبِيدُ" (إر ١٠:١٥؛ ٥١:١٨). إن NIV قا؛ ت. إ. ش؛ ت. م. التي تترجم العبارة: מַעֲשֵׂה תַּעְתֻּעִים، "أشْيَاء مُضْحِكة،" ويترجمها مس، التي تصفُ بُطل الوثن كـ"صانع/ صَنْعَةُ الأَضَالِيلِ" [قا؛ ت. س& ف؛ ت. ك. ح]. هذهِ المقابلة المباشرة للوثن

مع الله، موصوفه سابقًا (إر ١٠:١٠؛ ١٢؛ ٥١:١٥). كالشخص "الصانع (עֹשֵׂה) الأرْض." إن خداع الأصنام وعابدي الأصنام يجعل الناس يزدرون بالخالق الكامل والأبدي، ويتوجهون للآلة المحزنة والقابلة للفناء صنعة أيدي البشر. مثل هذا السلوك يزدري بالله ويهدد علاقة العهد التي يستمتع بها شعبه معه.

ب. ت تستخدم سب. الفعل ἐμπαίζω (#ي ١٨٥٠) في إر ١٠:١٥. هذا الفعل مع مشتقاته، يشكل مجموعة كلمات أساسية لمفهوم السخرية في سب، الأبوكريفا، والأسفار المنحولة، و ع. ج. (انظر TDNT 5:630-36).

لا قيمة له، باطل: ← הָבַל [habal] (يكون بلا قيمة، #٢٠٣٨)؛ ← סָלָה [¹ salâ] (يعامل كان لا قيمة له، #٦١٣٦)؛ ← רִי [rî] (يفرغ، يسكب، يجرد من السلاح، #٨١٨٨)؛ ← שׁוא [šw'] (يعامل بطريقة سيئة، #٨٧٣٥)

تيم باول *Tim Powell*

٩٥١٢ (תֹּף [¹ top]، إطار الطبل)، ← #٩٥٢٨

٩٥١٤ (תִּפְאֶרֶת [tip'eret]، جمال، مجد، افتخار)، ← #٦٩٩٥

9515 תַּפּוּחַ

תַּפּוּחַ [¹ tappûah]، تفاح، شجرة التفاح (#٩٥١٥).

ع. ق تذكر في الأغلب في نشيد الأنشاد (٢:٣، ٥؛ ٧:٨[٩]؛ ٨:٥). رغم أن فواكه أخرى تم إقتراحها (مثل، الخوخ، المشمش)، إلا أن الإجماع الآن قد استقر عَلَى التفاح (NRSV, NIV, REB, NJPSV, NAB). كان المشمش يُستورد مؤخرًا من الصين ويبدو أنه غير مناسب. إن استخدام هذِهِ الكلمة لاحقًا وقرينتها مع الصلصات وعصير التفاح الكُحُلي، إلخ يقترح أيضًا بشدة معنى التفاح. كان التفاح مفضلاً في القديم، وقيل أن المريض كان يقدر رائحته. ربماعطر الحبيبة في نشيد الأنشاد يذكره برائحة التفاح، "رائحة أنفك كالتفاح" (٧:٨[٩]، NRSV). إن جمال شكل التفاح يصور في الحُلي (أم ٢٥:١١). في يؤ١٢:١ كانت شجرة التفاح إحدى ضحايا لعنة الجراد.

إن شهرة هذِهِ الفاكهة ربما تنعكس في أسماء أماكن في كنعان (يش ١٢:١٧؛ ١٥:٣٤؛ ١٦:٨؛ ١٧:٨). كانت تستخدم كذلك كأسماء شخصية في ١أخ ٢:٤٣. كانت هذِهِ الفاكهة منتج للتصدير في إسْرَائيل الحديثة. •

في الفن والأدب المرتبط بالكتاب المقدس كان التفاح يستخدم بالارتباط بشجرة المعرفة (←) في جنة عدن (←).

أشجار: ← תָּמָךְ [tamak] (أشجار ضخمة، #٤٦١)؛ ← אֶרֶז [ʼerez] (إرز، #٧٨٠)؛ ← דֹּבֶק [dabaq] (صنوبر، #٨١٥)؛ ← אֵשֶׁל [ʼesel] (الطرفاء [شجرة نحيفة الأغصان]، #٨٦٩)؛ ← בְּרוֹשׁ [berôs] (العرعر، #١٣٦٠)؛ ← לוּז [¹ lûz] (شجرة اللوز، #٤٢٨٠)؛ ← עֵץ [ʼes] (أشجار، شجرة، خشب، غابات، أعواد خشبية، #٦٧٧٠)؛ ← עֵץ [ʼes] (العرعر، #٦٨٩٩)؛ ← צַמֶּרֶת [sammeret] (السنط، [شجرة-] قمة، #٧٥٠٠)؛ ← שָׁקֵד [saqed] (لوز، #٩١٩٦)؛ ← שִׁקְמָה [siqmâ] (شجر الجميز [التين]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאַשּׁוּר [te'assûr] (الشّرو، #٩٣٠٩)؛ ← תָּמָר [tamar ¹] (شجرة النخيل، #٩٤٦٩)؛ ← תִּרְזָה [tirzâ] (شجرة غير معروفة، #٩٥٦٠)؛ (← شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت).

لاري إل. واكر *Larry L. Walker*

٩٥١٨ (תְּפוּצָה [t'pûsâ]، تفريق)، ← #٧٠٤٦

9520 תפל

תפל [tpl]، قَلّ. كلام هراء (#٩٥٢٠)؛ هِتْبَعِّيل يتصرف بسلوك سخيف؛ תָּפֵל [tapel²]، تافه (#٩٥٢٢)؛ תִּפְלָה [tiplâ]، تعدي (#٩٥٢٤).

ش. أ. ق قد يرتبط الجذر תָּפֵל بالعربية *taaala*، تفل، إسمي، *tufl*، بصاق، وبالأثيوبية *taf'a*، بصق، إسمي، *tefa'*، بصاق.

ع. ق ١. لقد أُقترح ورود قَلّ، תָּפֵל (تام. תָּפַלְתִּי)، كلام هراء، في مز٥:١٤١، لكنه مثار سؤال (HALAT 1634). يرد المصدر هِتْبَعِّيل، הִתַּפָּל مرة واحدة في ٢صم ٢٧:٢٢. تصف الله وهو يلعب لعبة سيئة مع الملتوي عن الطريق "يتصرف بطريقة سخيفة" (HALAT 1634) أو "يظهر نفسه بذيئًا" (KJV). يفضل العديد من المترجمين اتباع قراءة תִּתְפַּתָּל، (هِتْبَعِّيل، פָּתַל)، ملتو، مغاكس، في مز ١٨:٢٦[٢٧]؛ Anderson, 2Samuel, 1989, 258; McCarter, II Samuel, 1984, 453؛ قا RSV, NRSV, NEB)، بينما يترجمها آخرون بمفهوم أقل مباشرة، "عنيف" (NIV)، "ماكر" (NJPSV)، "ذكي" (NASB).

٢. تستخدم الصفة תָּפֵל في أي ٦:٦ لتصف الطعام "الذي بلا طعم" الذي يؤكل "بدون ملح" (בְּלִי־מֶלַח מִן). إنقسم العلماء حول المفهوم الدقيق لـ תָּפֵל في مراثي ١٤:٢. البعض يرونه كـ תָּפֵל، أحمق (KJV, NASB)، بسبب ارتباطها الوطيد بـ שָׁוְא، خداع، يُفضل كثيرون مفهوم תָּפֵל، محلول مبيض/ كلس، كماهو مستخدم في حز١٣:١٠-١١، ١٤-١٥؛ ٢٢:٢٨ (Hillers, Lamentations, rev. ed, 1962, 11; RSV, NEB). تستخدم هنا لتصف الكلمات المضللة للأنبياء الكذبة، الذين أضلوا شعب الله للأمان الكاذب.

٣. يستخدم الاسم תִּפְלָה في إر٢٣:١٣ ليصف "الحماقة" (KJV; قا NEB, NJPSV؛ فولج.؛ McKane) الموجودة فيما بين أنبياء السَّامِرَة الذين تنبأوا باسم بعل. هنا تطور תִּפְלָה معنى مشتق من "بلا طعم" التي قد تُفهم كـ" هجوم أخلاقي وديني" (سب، بشيطه، تر.؛ قا؛ "أشياء مثيرة للاشمئزاز،" NIV؛ "أشياء هجومية،" NASB؛ Bright, Thompson؛ "أشياء مقززة" NRSV). في معاناته لَمْ يخطيء أيُّوب أو يتهم الله بـ תִּפְלָה، حماقة (Dhorme, KJV) أو الخطأ (NIV, RSV؛ أي ١:٢٢). تعني الكلمة תִּפְלָה ضمنا فكرة "التعبير عن كراهية الله (Habel, Job, 94; قا؛ Clines, Job 1-20, 1989, 40، "التَّكلم بغير وقار عن الله"). إن ورود תִּפְלָה في أي ٢٤:١٢ صار مسار جدل بين الكثير من العلماء. فالقراءة תְּפִלָּה، صلاة، معتمدة من الكثيرين (NEB, RSV, NRSV, NJPSV, Dhorme). إذ كان النص المازوري لـ ٢٤:١٢ محفوظًا، فقد تقارن תִּפְלָה بالمعنى مع ١:٢٢، حيث تستخدم في وصف تفكير أيُّوب في أن الله لا يرى شيئًا "خطأ" أو "مستخف" عن العَالَم حيث المنحرفين يُستغلون من قبل الظالمين القساة باستمرار (HAbel, 360; قا؛ NIV).

حماقة، أحمق، خزي: ← ¹ אֱוִיל ['ewil] (أحمق، #٢١١)؛ ← בָּעַר [ba'ar ³] (يكون غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הָלַל [ha-lal ³] (يكون مرتبكًا، أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כָּסַל [kasal] (يكون أحمق، #٤٠٧١)؛ ← לָהַהּ [la-hah] (يتصرف كرجل مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נָבַל [nabal ²] (يتصرف بازدراء، #٥٥٧١)؛ ← סָכַל [sakal] (يسلك بحماقة، يجعله أحمق، يحبط #٦١١٨)؛ ← פָּתָה [patâ ¹] (عديم الخبرة، ساذج، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שָׁגַע [saga'] (معتوه، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תָּפַל [tapal] (هراء، #٩٥٢٠).

سيء، قاسي، شرير: ← זָמַם [zamam] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢)؛ ← כִּילַי [kilay] (وغد، #٣٩٦٤)؛ ← עָוַל ['awal ¹] (يتصرف بصورة خاطئة،#٦٤٠١)؛ ← צָדָה [sadâ ¹] (يتصرف عن عمد، #٧٣٩٩)؛ ← רָעַע [ra'a' ¹] (يكون رديئا، يجرح، #٨٣١٧)؛ ← רָשַׁע [rasa'] (يتصرف بصورة شريرة، عدم استقامة، يكون مذنبًا، إعلان أنه مذنب، #٨٣٩٩).

البيبلوغرافيا

HALAT 1634; TWOT 2:978; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job,* 1967; N. Habel, *Job*, OTL, 1985; W. McKane, *Jeremiah*, I, 1986, 573-74; R. Gordis, *The Book of Job*, 1978.

Chou-Wee Pan تشو وي بان

9521 תָּפֵל

תָּפֵל [tapel ¹]، اسم، كلس أو مسحوق مبيض (#٩٥٢١).

ع. ق هذه الكلمة المشتقة من أصل غير مؤكد وترد فقط في حز١٣:١٠-١١، ١٤:١٥؛ ٢٢:٢٨، بلا شك بسبب سمة الجناس الاستهلالي [تكرار حرف أو أكثر في بداية لفظتين متجاورتين] مع יִפֹּל وתִּפֹּלְנָה (ع.١١، يتغير الهجاء المتعمد من טָפֵל للتلاعب بالألفاظ؟)، وكل مرة يستخدم مع الفعل טוּחַ، الجص. البعض يستخرجها من جذر يعني "غير مسقي" (مرتبطة بـ תָּ:פֵל أي ٦:٦، "ما ليس له مذاق، بلا طعم")، يعتقدون أنها نوع ضعيف من الملاط الذي يفشل في إمساك الحائط الرقيق معًا (١٠:١٣؛ مثل؛ Calvin,19). يشير Greenberg (237-38) إلى مرا٢:١٤، حيث قيل أن الأنبياء أعطوا نبوات كانت " كاذبة و بلا قيمة (תָּפֵל)." آخرون، لاحظوا تشابه תָּפֵל مع טוּחַ، جص (← #٣٢١٢) ظنوا أنه جص أو مسحوق مبيض، صُمم ليجعل حائط مؤسس بطريقة ضعيفة أن يبدو جيد المنظر (Craigie, 91; Taylor, 122; Eichrodt, 167-68; Wevers, 108-9). في ضوء قابلية تبادلها الظاهري مع טִיחַ (١٣:١٢)، يفضل معنى الجص أو المسحوق المبيض السميك.

كلس، طباشير، لصوق: גִּר [gir] (طباشير، #١٧٣٢)؛ טוּחַ [tûah] (لصوق، غلاف، يكسو، يدهن، #٣٢١٢)؛ טָפַל [tapal] (يلطخ، يلصق، #٣٢٦٠)؛ שִׂיד [sîd ¹] (جص، مبيض، #٨٤٨٦)؛ שֶׂרֶד [sered] (طباشير، #٨٥٧٤)؛ שַׁיִשׁ [sayis] (المرمر، #٨٨٨٠)؛ תָּפֵל [tapel ¹] (طين المصيص، مبيض، #٩٥٢١).

البيبلوغرافيا

TWOT 2:978; J. Calvin, *Commentaries on the First Twenty Chapters of the Book of the Prophet Ezekiel,* repr. 1948; Peter C. Craigie, *Ezekiel*, 1983; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB, 1983; J. B. Taylor, *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, 1969; J. W. Wevers, *Ezekiel*, CB, 1969; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979.

William C. Williams وليام سي . وليامز

٩٥٢٢ (תָּפֵל [tapel ²]، بلا طعم)،← #٩٥٢٠

٩٥٢٤ (תִּפְלָה [tiplâ]، متعدي)،← #٩٥٢٠

٩٥٢٥ (תְּפִלָּה [tᵉpillâ]، صلاة)، ← صلاة: لاهوت

٩٥٢٦ (תִּפְלֶצֶת [tipleset]، ذعر، رعب)، ← #٧١٤٥

9528 תָּפַף

תָּפַף [tapap] مشتق من اسم؛ قَلْ. طبل، ضرب، قرع (ترد. ١ في مس. + ١صم ٢١:١٤، וַיְתָף، [سب. فولج.])؛ بُعيل، يُضرب (مرة واحدة) (#٩٥٢٨ HALAT 1637a)؛ اسم תֹּף، [top ¹]، إطار الطبل، عروة (١٤مرة [تعدل مس. حز٢٨:١٣، תֻּפֶּיךָ إلى פְּתוּחֶיךָ، أوضاعك]؛ #٩٥١٢; HALAT 1630b).

ش. أ. ق تصادق الآرامية القديمة عَلَى الفعل في صيغة بَعل، תפף، (KAI # 224, 13; DISO 332)، إلا أن اقتراح الاسم أن هناك مفهوم لفظي "يقرع، يضرب" قد لا يكون هو الأساس.

ومع ذلك ففي العبْرِيَّة والفينيقية (R. S. Tomback, A comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languauges, 1978, SBLDS 32, 334) يظهر أن الاسم תֹּף، إطار الطبل، هو الأساس، وبالتالي فإن الفعل فعل وصفي. يوجد جذور مشتركة للاسم أيضًا في الأوغارتية tp، (WUS 2794)، السامية / ד / ח תפה (وضع محدد)، العربية duaa، sam. Pent. taf، والمصرية tln؛ قارن اليونانية τύμπανον / τύπανον (الفعل τύπτω، أن يضرب، يقرع).

ع. ق كانت دائمًا تعزف תֹּף بواسطة السيدات احتفالاً بعودة المحاربين المنتصريين (خر١٥:٢٠؛ قض ١١:٣٤؛ ١صم ١٨:٦؛ قارن إر ٣١:٤ لإسْرَائِيل المشخَّصة كعذراء). يصف إش ٣٠:٣٢ رمزيًا كيف أن كل نفخات يَهْوَهْ عَلَى آشور ستكون كمصاحبة الـ תֹּף والعود (الصغير). لمرافقة طقوس العبادة وسيرها، كان لابد، أن يعزف תֹּף من قبل أي شخص (قا؛ الأفعال المذكرة الجمع، الأمر في مز٨١:٢[٣]؛ ١٤٩:٣؛ ١٥٠:٤؛ قارن الأفعال الجمع الشائعة في ٢صم ٦:٥=١أخ ١٣:٨). لابد أن يصاحب أيضًا תֹּף الموسيقى الاحتفالية في المناسبات ذات الطبيعة الغير تعبدية أو دينية (تك٣١:٢٧؛ أي ٢١:١٢ [تعدل כְּתֹף مرة واحدة؛ # 4191; HALAT 481b) إلى כְּתֹף، (كذلك العديد في المخطوطات عبر.، فولج.، بشيطه، تر.)]؛ إش ٥:١٢؛ ٢٤:٨).

يرد الاستخدام الموسيقي فقط في مز٦٨:٢٥[٢٦]، حيث ضم هَيْكَل سُلَيْمَان مغنيين في الأمام، ثم في النهاية عازفي (الآلات الوترية)، وفي الوسط عذارى ضاربات عَلَى الدفوف (תּוֹפֵפוֹת، قَلْ .part). مس. ١صم ٢١:١٣ [١٤] וַיְתָו، (بِعِّل الماضي مشتق من תָּוָה، تظاهر)، "تظاهر [دَاوُد] (أي خربش؟)،" لابد أن تعدل إلى וַיְתֹף، (قَلْ ماضي) "أخذ يضرب" (كذلك سب، فولج.) التي تتناسب أكثر من القرينة؛ كفعل يتناسب مع ما الذي يمكن أن يفعله شخص عَلَى ('al) الأبواب عندما يتظاهر بالجنون. تُستخدم صيغة بُعيل. مرة واحدة في ناحوم ٢:٧[٨]، التي تصف جواري نينوى وهن يؤخذن للسَّبي بينما يقرعن (מְתֹפְפוֹת) عَلَى صُدُورَهُنَّ.

ب. ت تصادق عِبْرِيَّة ما بعد الكتاب المقدس عَلَى الاسم תֹּף، إطار الطبل، في Midrash Rabbah to Genesis,§ 23، وفي أماكن أخرى (Jastrow, 1655a)، بُولِيل. (اسم مشتق) لـ תָּפַף، أن ينضم، يقرع، يخبط (Jastrow, 1689a). يوجد أيضًا في الأرامية اليَهُودية كلاً من الاسم תּוּפָּא، إطار الطبل (قا؛ تر. خر. ١٥:٢٠، تر. مز. ١٥٠:٤ وفي أماكن أخرى) (Jastrow, 1655a)؛ والفعل بُولِيل.، (مشتق من اسم (، תָּפַף، أن ينضم، يقرع، يخبط (تر. مز. ٦٨: ٢٦) (Jastrow, 1689a).

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقية؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חָלַל [halal ³(?)] (يجعل المزمار يُعزف، #٢٧٢٧)؛ ← חָצַר [hassar] (يجعل البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbel] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [men ¹] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mena'an'îm] (مقعقعة، #٤٩٨٣)؛ ← נֵבֶל [nebel ²] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נָגַן [nagan] (يعزف عَلَى الكنارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב ['ûgab] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פָּרַט [parat] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צָלַל [salal ¹] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [sôpar] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [salis ²] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [sema' ¹] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תָּפַף [tapap] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תָּקַע [taqa'] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهد/ #٩٥٤٦).

البيبلوغرافيا

B. Bayer, "The Finds That Could Not Be," *BARev* 8/1, 1982, 24, 26, 29, 31-32; idem, *The Material Relics of Music in Ancient Palestine and Its Environs: An Archaeological Inventory*, 1963, Fig. 132; idem, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EncJud* 12, col. 565, Figs. 1a, 2a and 2d; S. B. Finesinger, "Musical Instruments in OT," *HUCA* 3, 1926, 63-66; D. A. Foxvog and A. D. Kilmer, "Music," *ISBE* 3:444a; E. Gerson-Kiwi, "Musique (dans la Bible)," *DBSup* 5, 1957, col. 1435; H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT*, 1903, 32; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World*, tr. T. J. Hallett, 1985, s.v. "Music and Song," 339a-40a, 349b, Figs. 450, 451, 452, 453, 454 and 456; E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT,* 1947, 16-20; J. D. Prince, "Music," *EncBib* 3, cols. 3226-27; C. Sachs, *History of Musical Instruments*, 1940, 108-9; O. R. Sellers, "Musical Instruments of Israel," *BA* 4, 1941, 35-36, Figs. 2, 7a; D. G. Stradling and K. A. Kitchen, "Music and Musical Instruments," *IBD* 2:1032, 1039, 1040; G. Wallis, "Musik, Musikin-

strumente," *BHH* 3, col. 1258, Fig. 7; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des alten Orients*, 1950, 41; E. Werner, "Musical Instruments," *IDB* 3:474a-75a, Fig. 88; R. F. Youngblood, *TWOT* 2:978.

روبرت إتش. أوكونيل *Robert H. O'Connell*

9529	תָּפַר

תָּפַר [*tapar*]، قَلْ، بَعّل يخيط، يصلح (#٩٥٢٩).

ع. ق خاط آدم وحواء أوراق التّين معًا (تك٣:٧). خاط أيّوب مسحًا عَلَى جلده (١٦:١٥). يخبرنا "الجامعة" Qoheleth أن هناك وقتًا للتمزيق وآخر للإصلاح (جا٣:٧). يستخدم حز بَعِّل اسم فاعل. عندما ذكر السيدات "وَيْلٌ لِلّوَاتِي يَخُطْنَ وَسَائِدَ لِكُلِّ أَوْصَالِ الأَيْدِي" (حز١٣:١٨).

روبرت ألدن *Robert Alden*

9530	תָּפַשׂ

תָּפַשׂ [*tapas*]، قَلْ أمسك بـ، أسر، احتل؛ نِفعل يُقبض عليه؛ بَعِّل يمسك (#٩٥٣٠) .

ش. أ. ق معنى الكلمة الأكادية *tapasum* غير معروف تحديدًا. قد تعني أن يوضع شيء ما تحت حراسة أو حماية، وفي العربية *batasa* والتي تعني وضع اليد بالقوة.

ع. ق يرد الفعل תָּפַשׂ، ٤٩ مرة في قَلْ و١٥ مرة في نِفعل يُستخدم دائمًا في وصف القبض عَلَى أو إمساك شيء ما، مثل المنجل (إر ٥٠:١٦) أو القَوْس (عا ٢:١٥)؛ يكرر إرْمِيَا الفعل ليصف أولئك القابضين عَلَى الترس والماسكين بالقَوْس (إر٤٦:٩). عندما تستخدم مع حرف الجر בְּ، تدل عَلَى نشاط معين في الفعل، مثلما أخذ موسى لوحي الحجر ليكسرهما (تث ٩:١٧)، أخذ النَّبِيّ أخيا رداءه الجديد ومزقه إلى ١٠ قطع (١مل ١١:٣٠)، يد فرعون القوية الممسكة بالسيف (حز٣٠:٢١). قد تمثل قوة مبذولة للإمساك بالأشخاص، مثل الآباء الممسكين بابن عنيد لكي يأتوا به إلى العدالة (تث ٢١:١٩)، أو الذين في حاجة شديدة إلى القيادة محاولين أن يلزموا شخص ما (إش ٣:٦)؛ يصف حز كيف أن إسْرَائِيل أمسكت مصر باليد (حز ٢٩:٧ Q؛ يقرأ K بدك، لكن يظهر هذا ثانويًا)، لتجد أنها انكسرت مثل القصبة المكسورة التي مزقت أكتافهم. أمسكت امرأة فوطيفار بيوسف (مفع. اتهامًا) بـ (בְּ) عباءته في محاولة إغوائه (تك٣٩:١٢)؛ وقد أجبرته قبضتها عَلَى ترك العباءة في يدها.

يستخدم الفعل كاسم فاعل بشكل تركيبي ليدل عَلَى الإمساك بـ أو استخدام الآلات الموسيقية. توبال كان أب كل ضارب عَلَى العود والمزمار (تك٤:٢١). فعند صياح ملاحي السفن الآتية من ترشيش، جميع ممسكي المجداف سينزلون (حز٢٧:٢٩)؛ سوف يحضر الله إلى السَبْي أولئك الذين من جوج الممسكين بالسيف (٣٨:٤). هذِهِ الصورة البيانية تمتد لتصف جميع الخارجين للمعركة (عد٣١:٢٧). يستخدم إرْمِيَا صورة الكهنة ليصف جميع الذين يتعاملون مع الناموس (إر ٢:٨).

يستخدم الفعل بصورة شائعة في علاقة الحرب حيث يصف أولئك الذين يأخذون أحياء مثل ملك عاي (يش ٨:٢٣) أو الملك أجاج العماليقي (١صم ١٥:٨). كما يصف أيضًا محاصرة مَدِينَة حتى تخرب (تث ٢٠:١٩؛ يش ٨:٨؛ ٢مل ١٤:٧؛ إلخ) أو محاصرة سكانها (إر ٤٠:١٠؛ قارن ٤٩:١٦، حيث أدوم ماسك بمرتفع الأكمة). تستخدم صيغة نِفعل في وصف هؤلاء المأخوذين إلى السَبْي (إر٣٤:٣؛ حز١٢:١٣؛ ١٧:٢٠) أو أولئك الذين أمسكوا في رجائهم الكاذب وفي خطيتهم (حز٢١:٢٣، ٢٤ [٢٨، ٢٩]؛ قارن مز١٠:٢، هؤلاء الذين أمسكوا في المؤامرات التي فكروا بها). سوف تسبى مَدِينَة بَابِل (إر٥٠:٤٦؛ ٥١:٤١) كذلك المعَابر التي قد تهب طريقًا للهروب (٥١:٣٢).

هناك استخدام فريد قَلْ مبني للمجهول اسم مفعول، (תָּפוּשׂ) حيث يصف تمثالاً مغطى بالذهب والفضة (حب ٢:١٩). يبدو عَلَى الأرجح أن المعدن الذي يغطي الصنم هو المعني وليس غطاء التمثال نفسه (*HALAT*).

في كثير من الأحيان يستخدم תָּפַשׂ كفعل ذهني. فالله نفسه سيجيب عابدي الأصنام الذين سيأتون إلى النَّبِيّ حتى يستحوذ بالكامل عَلَى فكر بيت إسْرَائِيل (حز١٤:٥). يحذر سفر الأمثال بأن كلاً من الأغنياء والفقراء في خطر؛ فالأول قد ينتهي بإنكار الرَّبّ، لكن الأخير قد يؤول الحال إلى العوز والسرقة، ثم النتيجة (التمسك) باسم الرَّبّ باطلاً (أم٣٠:٩؛ قا *THAT* 2:953).

توجد صيغة بَعّل في مس. في أم ٣٠:٢٨، التي تصف السحلية التي يمكنك مسكها باليد؛ والتي تجد طريقها في قصر الملك. إلا أن النص اليوناني اسم المفعول جاعلا ورود بَعّل نصًا مسار سؤال (قا BHS).

ب. ت تعني תָּפַשׂ في الترجومات. يقبض، يمسك أو يقبض عَلَى؛ في التلمود. قد تعني أَفْعِيل. يودع (أمسكه).

إقباض، الإمساك بـ الاستحواذ عَلَى: ← אָחַז [*'ahaz* [1]] (يقبض، يُرسخ، #٢٩٦)؛ ← חָטַף [*hatap*] (يقبض ويزيل، #٢٦٤٢)؛ ← חָתָה [*hatâ*] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← כּוּל [*kûl*] (يمسك، يقبض، يحتوي، #٣٩٢٠)؛ ← לָכַד [*lakad*] (يمسك، يأسر، #٤٣٣٤)؛ ← לָפַת [*lapat*] (يستولى عَلَى، يقبض عَلَى، يعانق، يدور حول، #٤٣٦٩)؛ ← מָשַׁךְ [*masak*] (يقبض، يلقي، يتأخر، #٥٤٣٢)؛ ← קָמַט [*qamat*] (يقبض، #٧٨٥٥)؛ ← תָּמַךְ [*tamak*] (يستولى عَلَى، يقبض، #٩٤٦١)؛ ← תָּפַשׂ [*tapas*] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

أي. إتش. كونكيل *A. H. Konkel*

9531	תֹּפֶת

תֹּפֶת [*topet* [1]]، اسم. بصاق (#٩٥٣١).

ش. أ. ق العربية *taaaa*، بصاق؛ الآرامية *tafa*، بصاق.

ع. ق إن الاسم هو "كلمة توحي بمعناها". تظهر مرة واحدة في أي ١٧:٦. فأن تبصق في شخص ماهي علامة عَلَى الاحتقار. تعرف الترجمة الصوتية المتجانسة للـ JPSV، תֹּפֶת، عَلَى أنه مكان خارج أورُشَلِيم يُعتقد أن ذبح الأطفال كان يمارس فيه (٢مل٢٣:١٠؛ إر١٩). لو أن هذا صحيحًا، فإن القرينة اللاهوتية لا تدعو للاشمئزاز فقط، بل قد تتجسد أيضًا. انظر عد١٢:١٤، حيث يتضح أن البصق افتراضي "في" الوجهة، בְּפָנֶיהָ. في المثل الموضح يتبع البصق النبذ من المحلة لمدة سبعة أيام لأنها حينئذ تكون في خزي (قا؛ لا١٥:٨). ربما يتضمن أيضًا مفهوم النجاسة. ومع ذلك، ففي أي ١٧:٦ فإن العبارة "أمام أو تجاه الوجهة،" לְפָנִים.

بصق، لُعَاب: ← יָרַק [*yaraq* [1]] (يبصق، يتقيأ، #٣٧٦٢أ)؛ ← רִיר [*rîr* [2]] (بصق، عصير، وحل، #٨٢٠٢)؛ ← רָקַק [*raqaq*] (يبصق في، يبصق، #٨٣٩٤)؛ ← תֹּפֶת [*topet* [1]] (يبصق، #٩٥٣١)

البيبلوغرافيا

R. Alden, *Job*, 1993, 190; M. Pope, *Job*, 1965, 129.

ويلما آن بايلي *Wilma Ann Bailey*

٩٥٣٦ (תִּקְוָה [*tiqwâ* [2]]، رجاء، إحتمال، توقع)، ← #٧٧٤٧

٩٥٣٨ (תְּקוּמָה [*t^eqûmâ*]، القوة للمثول أمام الأعداء)، ← #٧٧٥٦

9543	תְּקוּפָה

תְּקוּפָה [*t^eqûpâ*]، اسم. نقطة تحول، دورة، دائرة (#٩٥٤٣)؛ < נָקַף [*naqap* [2]]، يجول حول (← #٥٩٣٨).

ش. أ. ق يوجد للاسم תְּקֻפָה جذر مشترك في الأوغارتية *nqpt* (قا؛ נָקַף العبريَّة، فعل، يحيط، يدور دائرة؛ وبالتالي؛ دورة السنة). انظر *HALAT* 1641-42 للمحة عن أوجه النظر العلمية.

ع. ق يرتبط الاسم תְּקוּפָה بحركة الأجرام السماوية وبالتالي يرتبط التقويم. فدورة الشمس تساهم في تَسْبِيح الله في الخليقة (مز ١٩:٦[٧]). إن الانقلاب أو تغيير فصول (السنة) يُرى في خر٣٤:٢٢؛ ١صم١:٢٠؛ و٢أخ ٢٤:٢٣. ونلاحظ أيضًا الاحتفالات بنقاط التحول في السنة (خر ٣٤:٢٢).

ب. ت هناك نكهة أخروية تُرى في نج. ١٠: ١، ٢، ٣، ٦ بالإضافة لـ كم. ١٢: ٥، ٦، ٨، التي يبدو أنها تتكلم عن فترات (תְּקוּפָה) محددة موصوفة "بالنور" (الأبرار) و"ظلمة" (الأشرار). يتضح الفارق في معنى תְּקוּפָה، أي تحول السنة إلى أخرى، في هذِهِ الفقرات التي تتكلم عن فترة تتضاءل وأخرى تزدهر. حيث يتعلق ذلك بالاستخدام الرَّبّي بالتقويم السنوي، أي، التحول والاعتدال الرَّبيعي أو الخريفي.

المواسم: ← חָרַף [*harap* [1]] (يقضي الشتاء، #٣٠٦٩)؛ ← קַיִץ [*qayis*] (صيف، فاكهة الصيف، #٧٨١١)؛ ← תְּקוּפָה [*teqûpâ*] (نقطة تحول، تغيير المواسم، #٩٥٤٣).

جي. أي. تومسن / بيتر إنس *J. A. Thompson / Peter Enns*

٩٥٤٤ (תַּקִּיף [*taqqîp*]، قوي)، ← #٩٥٤٨

9545	תָּקַן

תָּקַן [*taqan*]، قَلْ عدّل؛ بِيعّل، رتّب (#٩٥٤٥).

ش. أ. ق كلٌ من الأوغارتية (*taqan* تستخدم في اسم العلم *il-taqnu*، كإله النظام) والأكادية (*taqanu*، يُنظم/ ثابت) بحملان قيمة "النظام" السامية. قا؛ أيضًا السيريانية *t^eqen*، يكون في نظام جيد، بَعِل. يُرتب. والعربية أتقنَ تتضمن معنى أن يكتمل.

أصل الفعل العبري תָּקַן غير مؤكد. بحسب KBL1, (*HALAT* and Delcor (*THAT* 2:1043)، تعمل תָּקַן كاسم فاعل لـ תָּכַן. يذكر KBL1 أن תָּקַן وתָּכַן تطورتا من الفعل الآرامي תְּקַן. قا؛ أيضًا Delcor. رغم أن *HALAT* مازال يحمل الرأي أن هذا التطور ربما يكون قد حدث بالفعل، إلا أن هذا القاموس الآن يوضح أن ورود الجذر *tqn* في الأكادية والعربية جعل هذِهِ النظرية مشكوك في أمرها.

ع. ق يرد هذا الفعل فقط في جا (١:١٥؛ ٧:١٣؛ ١٢:٩). يقترح *HALAT* أن לְהִתָּקֵן، (مصدر قَلْ) في ١:١٥

لابد أن تُقرأ לְתַקֵּן، (مصدر بِعل). تستخدم תָּקַן في ١٥:١ و١٣:٧ في تضاد مع עָוַת ملتو. لاحظت BHS أن תָּקַן في ٩:١٢ قد تكون إضافة إلى النص الأصلي. إلا أن HALAT يقترح (مع Zimmerli, ATD 16/1, 1980, 244) أنها لابد أن تعدل إلى וְתִקֵּן. فالمعنى يرتب (מְשָׁלִים)" قد يقترح في ٩:١٢. قا؛ الاستخدام المتوازي مع יָשַׁר، يكون مستقيمًا (← #٣٨٣٧؛ so THAT 1:791).

مستوي، مستقيم: ← אָשַׁר [ˡ 'asar] (يمشي باستقامة، #٨٨٦)؛ ← יָשַׁר [yasar] (يكون مستقيمًا، مستوي، صحيح، #٣٨٣٧)؛ ← נָכֹחַ [nakoah] (طريق مستقيمة، سلوك صحيح، عدالة، صدق، #٥٧٩١)؛ ← פָּלַס [ˡ palas] (طريق واضح، يصنع طريقًا، #٧١٤٢)؛ ← שָׁוָה [ˡ sawâ] (يكون/ يصبح مثل، يكون متشابهًا، يصنع مستوى، #٨٧٥٠)؛ ← תָּקַן [taqan] (يعدل، ينظم، #٩٥٤٥)

البيبلوغرافيا

THAT 2:1043-45.

Louis Jonker لويس جونكير

9546	תָּקַע

תָּקַע [taqa ٰ]، قَلْ دفع، إندفع، صفَّق، نفخ (البوق)؛ نِفعَل. يضع حماية لشئ ما، يرهن نفسه (#٩٥٤٦)؛ תּוֹקְעִים [tôq'îm]، تضارب الأيدي (#٩٣٦٤)؛ תֵּקַע [teqa ٰ]، انفجار (← #٩٥٤٧).

ش. أ. ق يظهر أصل هذِهِ الكلمة في النمط التشكيلي عن طريق محاكاة الصوت الذي تعبر عنه (Blau, 344). في اللغات المشتركة تشير إلى النفخ في الأبواق. تشير الأوغارتية tq' في tq't، (KTU 24:49) إلى اسم إلهي، أي، إحدى آلهة Ktrt، (Van Selms, 743-44)، التي ترتبط بطريقة أسطورية بالتصفيق بالأيدي.

ع. قِ يُصادق عَلَى תָּקַע ٧١ مرة في ع. ق.، ٦٨ مرة عَلَى وزن قَلْ و٣مرات في نِفعَل رغم أن الفعل يظهر بمفاهيم مختلفة واضحة، إلا أن المعَاني المختلفة قد تتصل ببعضها عن طريق سمات أشاراتهم الصوتية.

١. تعمل תָּקַע لتصف حركة طولية قوية، مثلاً، ضربات شيء ما أو انفجار شيء. تصف في تك٢٥:٣١ نصب خيمة يَعْقوب (قارن إر ٦:٣)، فصوت المطرقة وهو يدفع أوتاد الخيمة في الأرض هو الذي وجه اختيار الفعل قا؛ أيضًا إش ٢٢:٢٣، حيث أن تشبيه تثبيت الوتد في الحائط يُطبق بصورة رمزية عَلَى الملك مما يدل عَلَى ضمان مكانته من قبل الله. في قرينة الحرب، تستخدم תָּקַע للتعبير عن اندفاع الأسلحة الهجومية في جسد العدو (قض ٣:٢١؛ ٤:٢١؛ ٢صم ١٨:١٤). يوجد مفهوم תָּקַע يرد أساسًا في أسفار موسى الخمس والأسفار التاريخية.

٢. تستخدم תָּקַע بشكل سائد في الأدب الشعري، حيث تدل عَلَى صوت التصفيق بالأيدي، وهو فعل يحمل العديد من المعَاني. وكتعبير عن الفرح، يشجع المرنم الشعب أن يصفقوا بالأيدي (مز٤٧:١[٢]). نفس هذا الفعل قد يحمل نغمة السخرية في قرينة أخرى، أي، كتعبير عن الفرح بسبب سقوط آشور (ناحوم ٣:١٩). علاوة عَلَى ذلك، فإن تضارب الأيدي معًا، يوضح الفعل الشرعي لارتهان الشخص نفسه لجماعة أخرى، كما يوضح أي ١٧:٣ (هناك ترجمة أفضل للجزء الثاني من الفعل، من التي تقدمها NIV كالآتي: من الذي يصافح يدي في معَاهدة؟") قا؛ أيضًا أم٦:١ و١٧:١٨ حيث يوجد اسم الفاعل في صيغة الجمع، תּוֹקְעִים فقط في أم ١١:١٥ و٢٢:٢٦ (في cs. في الكتابات المعيبة defective)، حيث تشير أيضًا إلى الفعل الشرعي لرهن شخص نفسه لشخص أخر بواسطة مصافحة الأيدي، لكن في قرينة سلبية.

٣. ومع ذلك، فإن أغلب ورود תָּקַע في ع. ق. هو دلالة عَلَى صوت نفخ البوق. يمكن ملاحظة علاقة مشابهة بين חָלַל الذي يدل عَلَى حركة طولية وعزف عَلَى آلات النفخ في חָלַל، قَلْ يخترق، بِعّل يلوث، ينجس، يعزف عَلَى الفلوت/ الناي (← #٢٩٥٦؛ قا؛ أيضًا חָלִיל، فلوت). في قرينة العبادة، يبدو أن الأبواق الفضية المصنوعة بواسطة موسى (توضح فقرة من يوسيفوس [Ant ٣ § ٢٩] أن חֲצֹצְרָה كانت بالفعل أبواق [← #٢٩٥٦]) كانت لاجتماع شعب إِسْرَائِيل، أي، لتعطي أشارة للرحيل من المحلة. إشارات عديدة كانت تستخدم لتدل عَلَى هذا الفعل المحدد (عد١٠:١-١٠)، كان صوت البوق مرتبط باستحسان الله (ABD 4:936). هذِهِ الفكرة أيضًا أصبحت واضحة في صوت بوق الحرب، خصوصًا خلال معركة أرِيحا في يش ٦. هنا عمل نفخ الأبواق مع هتاف الشعب كسلاح في الهجوم المفاجيء في اليوم السابع، وارتبط بصورة مباشرة بسقوط أسوار المَدِينَة (٦:٢٠). إن نفخ الأبواق له نفس التأثير في قض ٧:١٨-٢٢، خالقا ذعرا إلهيا في وسط الأعداء، كما أن المعنى التعبدي للأبواق في معركة جدعون ضد المِدْيَانيين حولتها إلى معركة الله نفسه (Kang, 177). ومن ثم، فإن نفخ البوق يُظهر علاقة وطيدة بين دوائر الحياة المتنوعة (مثلاً، العبادة والحرب) في ع. ق. دون الفصل بين ماهو ديني وما هو عَالمي. هذا النوع من الاستخدام يحمل أهمية/ أخروية في الأدب النبوي، حيث أن النفخ في الأبواق يرتبط ارتباطا وثيقًا بيوم الرَّبّ (يؤ ٢:١؛ زك ٩:١٤).

ب. ت نفس هذا المفهوم الموجود في ع. ق. يوجد أيضًا في أدب الترجوم (Jastrow, 2:1693). ويصادق عَلَى الفعل في

قمران كإشارة إلى نفخ البوق الذي كان يستخدم في المراسم الدينية shofar (4QCat[a] 1:13). يستخدم هيروديتوس الكلمة اليونانية المطابقة لـ תָּקַע في وصف صوت قعقعة الأتراس المعدنية خلال المعركة (NIDNTT 3:112).

اندفاع، يخرق، اقتحام: ← דָּחָה [dahâ] (يدفع، يسقط، يُخفض، #١٨٩٠)؛ ← דָּפַק [dapaq] (يدفع، يدفع بقوة، يطرق، #١٩٨٥)؛ ← הָדַף [hadap] (يدفع، يقحم، #٢٠٧٤)؛ ← יָרַט [yarat] (يقحم، يدفع، يكون متهورًا، #٣٧٤٠)؛ ← נָגַח [nagah] (يخرق، يدفع، يقحم، #٥٠٩٠)؛ ← עָלַל [²'alal] (يغرز في، #٦٦١٩)؛ ← תָּקַע [taqa ٰ] (يدفع، يقحم، يصفق باليد، ينفخ البوق، يرتهن، #٩٥٤٦).

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقيةُ؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חָלַל [³halal(?)] (يعزف المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חָצַר [hassar] (يعزف البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbel] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [¹men] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mena'an'îm] (مقعقعة،#٤٩٨٣)؛ ← נֶבֶל [²nebel] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נָגַן [nagan] (يعزف عَلَى الكنارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [ûgab ٰ] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פָּרַט [parat] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צָלַל [¹salal] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [sôpar] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [²salîs] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [¹sema'] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תָּפַף [tapap] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תָּקַע ['taqa] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهد/ #٩٥٤٦).

البيبلوغرافيا

ABD 4:934-39; NIDNTT 3:112; TWOT 2:979; J. Blau, "Etymologische Untersuchungen aufgrund des palaestinischen Arabisch," VT 5, 1955, 337-44; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 1903; S.-M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, BZAW 177, 1989, 174-77; H. Seidel, *Musik in Altisrael*, Beitrüge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 1989; A. van Selms, "The root *k-t-r* and Its Derivatives in Ugaritic Literature," UF 11, 1979, 739-44.

Martin G. Klingbeil مارتن جي. كلنجبيل

9547	תֵּקַע

תֵּקַע [teqa ٰ]، قرقعة، دوي (مثل؛ قرن كبش/ بوق) (مرة واحدة؛ #٩٥٤٧؛ HALAT 1644a)؛ < תָּקַע [teqa ٰ]، ينفخ (← #٩٥٤٦).

ع. ق يقدم مز ١٥٠:٣ הַלְלוּהוּ בְּתֵקַע שׁוֹפָר، "سبحوه بقرقعة قرن الكبش" (ترجمة الكاتب)، استخدام ع. ق. الوحيد لصيغة الاسم، إلا أن الفعل תָּקַע (يضرب الـ) ينفخ، دوي (عَلَى القرن/ البوق)، يصفق (الأيدي)، ربما يتضمن صوت القرن أو البوق حتى إذا لم تُعين الآلة (حز ٧:١٤).

ب. ت وجدت نقوش عِبْرِيَّة ما بعد الكتاب المقدس عَلَى حجر سقط من الزاوية الجَنُوبِيَّة الغربية للهَيْكَل الثاني في أورُشَلِيم، حيث تقرأ לבית התקיעהלחק، "المكان القرقعة للمراقبة (المعتادة)" يفترض، أنه يشير إلى المكان الذي كان الكهنة يصدرون منه أصوات قرن الكباش أو الأبواق أشارة إلى بدء أو نهاية السبت أو مناسبات دينية أخرى.

آلات/ مصطلحات موسيقية: ← גִּתִּית [gittît] (آلة موسيقيةُ؟، #١٧٨٧)؛ ← הֶמְיָה [hemyâ] (صوت، ضجيج، #٢١٦٦)؛ ← חָלַל [³halal(?)] (يعزف المزمار يُعزَف، #٢٧٢٧)؛ ← חָצַר [hassar] (يعزف البوق يصدر صوتًا، #٢٩٥٥)؛ ← יוֹבֵל [yôbel] (مسرحية غنائية، #٣٤١٣)؛ ← כִּנּוֹר [kinnôr] (كنارة، #٤٠٣٦)؛ ← מֵן [¹men] (وتر، #٤٩٤٤)؛ ← מְנַעַנְעִים [mena'an'îm] (مقعقعة،#٤٩٨٣)؛ ← נֶבֶל [²nebel] (آلة غير وترية، #٥٥٧٥)؛ ← נָגַן [nagan] (يعزف عَلَى الكنارة، #٥٥٩٤)؛ ← עוּגָב [ûgab ٰ] (فلوت؟، #٦٣٨٥)؛ ← פָּרַט [parat] (يرتجل، #٧٢٦٠)؛ ← צָלַל [¹salal] (يرن، يهتز، #٧٥٠٩)؛ ← שׁוֹפָר [sôpar] (قرن الكبش، #٨٧٩٥)؛ ← שָׁלִישׁ [²salîs] (آلة موسيقية، #٨٩٥٦)؛ ← שֶׁמַע [¹sema'] (صوت، #٩٠٤٩)؛ ← תָּפַף [tapap] (طبل، نبضة، #٩٥٢٨)؛ ← תָּקַע ['taqa] (يحرك، يدفع دفعًا قويًا، يصفق، يضرب بالبوق، يتعهد/ #٩٥٤٦).

البيبلوغرافيا

B. Bayer, "Music: History: Biblical Period, Second Temple Period," *EncJud* 12, cols. 573-74, Fig. 3c; G. Friedrich, TDNT 7:78, 81; E. Werner, "Musical Instruments," IDB 3:474a; R. F. Youngblood, TWOT 2:979b.

Robert H. O'Connell روبرت إتش. أوكونيل

9548	תָּקַף

תָּקַף [taqap]، قهر، سادَ عَلَى (#٩٥٤٨)؛ תַּקִּיף [taqqîp]، صفة، قوي (مرة واحدة؛ #٩٥٤٤)؛ תֹּקֶף [toqep]، اسم. قوة، قدرة، سلطان (#٩٥٤٩)؛ תַּקִּיף [תַּקִּיף]، صفة، قوي (#١٠٧٦٨)؛ תְּקֵף [⁴ tᵉqip]، الفعل، قوي (#١٠٧٧٢)؛ תְּקָף، תְּקֹף [tᵉqop]، اسم. قدرة (#١٠٧٧٣).

ش. أ. ق يرد الجذر في الآرامية كفعل، إسم (תְּקֹף)، وصفة (תַּקִּיף)، يحفظ، بينما في العربية ثَقِف يرد بمعنى يصل/ يحقق/ يأخذ/ يحصل بعد إجهاد/ جهد/ التوى بجهد/ يناضل. إن الفعل tqf يصل/ يحقق/ يكتسب/ يحصل/ ينجز/

يأخذ، يوجد في ع. ج. ق.

ع. ق ١. يستخدم الفعل الذي في الفقرات المتأخرة، ويرد ٣ مرات. ففي رثاء رائع لحالة البشر (أي ١٤:١-٢٢)، يوصف الله بأنه يتغلب عَلَى البشر مرة واحدة وللأبد، أو تمامًا (תִּתְקְפֵהוּ؛ انظر بشكل خاص Thomas, 107) (ع. ٢٠؛ يقرأها JB " تسحقه [الإنسان] مرة وللأبد"؛ يفهم Hartley, 239، לָנֶצַח كـ "بقوة"). البعض (أمثال، Dhorme, 205; Blommerde, 72) يتبع فولج. في ربط לָנֶצַח بـ וַיַּהֲלֹךְ، "وللأبد يفنى [الإنسان]،" بدلا من תִּתְקְפֵהוּ، لكن هذا لا يزكي رأيه (Clines, 1989, 285). ومع ذلك، بغض النظر عن أي منهما القراءة المفضلة، فالمعنى واضح. فعبر حياتهم الزائلة المليئة بالمعُاناة، الحزن، الألم، والحيرة، فالبشر يجلبون باستمرار استياء المقاومة الإلهية، الذي يسحق آمالهم وطموحهم، ثم يلعب بطاقته الرابحة، الموت (Heavenor, 430). يتضمن تحكم الله ودينونته (قارن أي ١٢:١٣- ٢٤)، العداء تجاه الجنس البشري منذ لحظة ولادتهم (قارن ١٠:٨- ١٤) إلى مماتهم، التي تنفذ بقدرته المرعبة، لكن إنمابنفخته الأخيرة التي يوجهها ضدهم (Clines, 1989, 335-36). لا أحد من البشر يمتلك مصادر مقاومة الحملات الإلهية العنيفة (Hartley, 240).

في الخطاب الثاني (أي ١٥:١-٣٥)، يؤكد أليفاز بثقة أن الرجل الشرير يُهاجَم بواسطة القوة المركبة من القدر، الظروف، وعدم الأمان الذهني (ع. ١٧-٣٥) (Watts, 73). فالشخص المتمرد عَلَى الله معذب دائمًا بالقلق والألم (مخاوفه وقلقه الشخصي) التي تتغلب عليه (RSV; NRSV) أو تغمره (תִּתְקְפֵהוּ) (NEB; REB; NIV; Pope,113، ع. ٢٤). إن الألم الذهني (تهديد الضمير و الشعور بالشر" [A. B. Davidson,134]) يصيب الشرير عبر حياته وتسبب له في النهاية الموت (Clines, 1989, 358).

واحد من الأربعة (أو الثلاثة؟) توضيحات التي استخدمها الجامعة يُظهر أن صداقة البشر هي الشيء الوحيد الذي يخفف من مأساة الوجود الإنساني (جا٤:٩-١٢)، فبالنسبة الهجوم من يستطيع أن ينتصر (יִתְקְפוֹ، RSV; NRSV)، يغلب (JB)، أو يغلب بالقوة (NEB; REB; Plumptre, 142; Whybray, 87؛ قا Delitzsch, 277-78] NIV يفضلوا الترجمة "يهاجم بعنف"؛ قا Gordis, 150, 232 التي تقراه "يهجم عَلَى"]) solitary victim، لكن الإثنان سيقاومان (ع.١٢). يمنح التعاون مع الأخرين الدفء، الراحة، الأمان، والحماية (Rankin, 55؛ قا Kinder, 50 [فائدة، مرونة، راحة، قوة]).

٢. ترد الصفة العبْرِيَّة תַּקִּיף مرة واحدة (قا Crenshaw, 131; Whybray, 110) עִם שֶׁתַּקִּיף [Q]، מִמֶּנּוּ، مع شخص أقوى منه. يقول الجامعة أن البشر (جا٦:١٠)، لا يمكنهم أن يغيروا الطبيعة المحددة والثابتة، لا يمكنهم تغيير القدر، لكن عَلَى الرغم من ذلك يمكنهم التنافس (حرفيًا، يجادلوا [استخدام الصراع في الحالات الشرعية]) مع شخص ذي قوى فائقة (قد تكون الأشارة إلى الله [Jones, 314-15; Gordis, 253; Hendry, 574; Kinder, 62; R. Davidson, 43; Whybray, 110; Wright, 493]، بدلاً من الموت [Plumptre, 158; Martin, 251]). يفضل قراءة שֶׁתַּקִּיף (Q، الذي هو قوي [أي نأخذ תַּקִּיף كصفة مؤكدة]) بدلاً من K، שֶׁהַתַּקִּיף (التي قد تكون إما صفة بأداة محددة. أو صيغة هِفْعِيل للفعل). سيكون من السخف أن يحاول البشر الضعفاء أن يتنافسوا مع الله كلي القدرة (Whybray, 110).

٣. يرد الاسم תֹּקֶף ٣ مرات، بعد أن وزع مُرْدَخَاي كوزير، خطابًا يأمر فيه جميع اليَهُود الساكنين في مقاطعة الملك أحشويرش أن يحتفلوا بعيد الفوريم سنويًا في اليومين الرابع عشر والخامس عشر من شهر آذار (أس ٩:٢٠-٢٨). أكدت الملكة أستِير عَلَى الترتيبات بمنح "كتابة بكل سلطان" (wattiktob ... 'et-kol-toqep، ع. ٢٩ [RSV; NRSV]، حرفيًا وكتبت بكل سلطان). بإضافة سلطتها الكتابية عَلَى رسالة الوزير الأعلى، قامت أستِير بمراقبة إلزامات العيد (Paton, 300; Clines, 1984, 329-30).

إن قراء سفر أستِير بالنسبة للمولعين بمعرفة جميع أعمال القوة والاقتدار للملك أحشويرش (וּגְבוּרָתוֹ וְכָל־ מַעֲשֵׂה תָקְפּוֹ) تقودهم للرجوع إلى السجلات التاريخية لملوك مادي وفارس (أس ١٠:٢؛ فالصياغة المستخدمة هنا تُذكر بـ وقد تكون محاكاة للذي يرد دائمًا في أسفار الملوك [أمثال، ١مل ١١:٤١؛ ١٤:١٩، ٢٩؛ ١٥:٧، ٢٣، ٣١؛ ٢مل ١:١٨] وسفر الأخبار [أمثال، ١أخ ٢٩:٢٩-٣٠؛ ٢أخ ٢٥:٢٦؛ ٢٨:٢٦؛ ٣٢:٣٢] للأشارة إلى مصدر يحتوي عَلَى معلومات عن القادة الملكيين).

في تفسير رؤية التاريخ المكشوف لدَانِيَال أشار الملائكة إلى الشخص (تقريبًا هو أنطيخس الثالث الكبير [٢٢٣-٢٨٧ ق. م.]) الذي يقرر أن يدخل بقدرة كل مملكته (בְּתֹקֶף כָּל־מַלְכוּתוֹ، دا ١١:١٧ [للمعنى المحتمل للنص العبري الغامض، انظر Bevan, 183; Collins, 365]) ويجعل فترات من السلام (لمصر [ع. ١٧ب قد تكون أشارة إلى زواج كليوباترا في 193 Raphia، ابنة أنطيخوس الثالث، من بطليموس الخامس أبيفانس]).

٤. يعكس استخدام الجذر في آرامية العهد القديم المعنى الواضح للقوة. يرد الفعل תְּקֵף (٥ مرات) في قرينة الحديث عن أشياء نمت/ قويت، سواء الأشجار في رؤية نبوخذ نصر التي ترمز إلى الملك نفسه (دا٤:١١، ٢٠،

٢٢[٨]، ١٧، ١٩]، والتي تؤكد كبرياء نبوخذ نصر (أي تقسي قلبه بالكبرياء [٥:٢٠]، أو اجتياح إمبراطورية فارس لتقوية أحكامها (٦:٧[٨]).

يتحدث الاسم תְּקָף عن عظمة وجبروت مملكة نَبُوخَذْنَاصَّر (دا٢: ٣٧، قا؛ תְּקָף؛ [٤: ٣٠ [٢٧]، סְנִי בִתְקָף بقوتي المقتدرة]). استُخدمت الصفة תַּקִּיף لتُعبِّر عن قوة المملكة الرابعة التي تكلم عنها دَانِيَال (٢: ٤٠، ٤٢، ٧: ٧)، تمامًا كشهادة نَبُوخَذْنَاصَّر لاقتدار إله دَانِيَال (٤: ٣[٣: ٣٣]).

ب. ت يرد الفعل תְּקַף في العبْرِيَّة بمعنى يقبض، يغلب بالقوة؛ يرقد، يكون قاسيًا. يعني الفعل תְּקַף، תְּקֵף بالأرامية يقبض، يمسك بقوة؛ يكون قويًا، يصبح مقتدرًا؛ يكون ثقيلاً، يرقد، يكون قاسيًا؛ يكون عنيفًا، ساخن، ثائر؛ يسخن، يتخمر، يتحمض؛ يَعِل يقوي؛ يصلح؛ يقسي (القلب)؛ يقبض، قوة؛ يكون قويا؛ أَفْعَل يتقوى؛ يقوي، يجعله قويا، ثقيل؛ يقسي؛ يقبض، يتمسك بـ يسبب في القبض؛ (تعبير مدرسي) [يقبض، يقف] يوجه اعتراض؛ .itpa.,itpe and ittof. يشدد نفسه، يكون قويا؛ يبذل جهدًا؛ يقسي؛ يتحمض. إن صيغ الاسم العبري תּוֹקֶף، תֹּקֶף تعني قدرة، قوة، والاسم الآرامي תּוֹקְפָא يعني قدرة، قوة، كلي القدرة، قدير؛ حصن؛ قسوة. توجد الصفة العبْرِيَّة תַּקִּיף بمعنى قوي، قوة، والصيغ الأرامية المماثلة תַּקִּיף، תַּקִּיפָא ترد بمعنى قوي، مقتدر؛ حاد؛ قاسي، جاف، شديد (Jastrow, 2:1655-56, 1690, 1693-94).

القوة، القدرة: ← אָבִיר ['abîr] (قوي، شديد، #٥١)، ← אוֹן ['ôn [1]] (القوي المُولدة، القدرة، #٢٢٦)؛ ← אַיִל ['ayil [1]] (رجل القوة، #٣٨٠)؛ ← אֵל ['el IV] (شدة، قوة، #٤٤٥)؛ ← אָמֵץ ['ames] (يكون قويًا، تشدد، كن متفوقًا عَلَى، #٥٩٩)؛ ← אָפִיק ['apiq [2]] (قوي، #٦٩٣)؛ ← אָשַׁשׁ ['asas] (تشجع، #٨٩٩) ← גָּבַר [gabar] (ينجز، يفوق، ينتفخ، يرتفع، يتقوى، #١٠٠٤)؛ ← דֹּבֶא [dobe'] (شدة، #١٨٠١)؛ ← זִמְרָה [zimrâ [2]] (شدة، #٢٣٨٠)؛ ← חָזַק [hazaq] (يتقوى، يغلب، يدعم، يقبض، #٢٦١٦)؛ ← חַיִל [hayil] (سعة، قوة، ملكية، #٢٦٥٧)؛ ← חֹסֶן [hason] (قوي، #٢٨٩١)؛ ← יָכֹל [yakol] (قادر، يحتمل، ينتصر، يغلب، #٣٥٢٣)؛ ← יָסַר [yasar [2]] (تشدد، #٣٥٨٠)؛ ← כַּבִּיר [kabbîr] (قوي، #٣٨٨٨)؛ ← כֹּחַ [koah [1]] (شدة، قوة، ممتلكات، وسائل #٣٩٤٦)؛ ← כֶּלַח [kelah [1]] (نضوج، ممتليء بالقوة، #٣٩٩٥)؛ ← מְאֹד [me'od] (قوة، قدرة، #٤٣٩٤)؛ ← מַאֲמָץ [ma'amas] (جهد، #٤٤١٠)؛ ← נָשַׂג [nasag] (يستبد، يقدر على، يمنح، يظهر #٥٩٥٢)؛ ← עָזַז ['azaz] (تقوي، تحدي، أظهر خزيًا، #٦٤٥١)؛ ← עָצַם ['asam [1]] (تشدد، واسع، عديد، يصبح قويًا #٦٧٩٣)؛ ← תָּקַף [taqap] (يغلب، #٩٥٤٨).

البيبلوغرافيا

A. A. Bevan, *A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students*, 1892; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, 1969; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 1984; idem, *Job 1-20*, WBC, 1989; J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, 1993; J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary*, OTL, 1987; A. B. Davidson, *The Book of Job With Notes, Introduction and Appendix*, CBSC, 1962; R. Davidson, *Ecclesiastes and the Song of Solomon*, DSB, 1986; F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, KD, 1877; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, 1967; R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World*, 1955; J. E. Hartley, *The Book of Job*, 1988; E. S. P. Heavenor, "Job," in *NBC*, 1972, 421-45; G. S. Hendry, "Ecclesiastes," in *NBC*, 1972, 570-78; E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes: Introduction and Commentary*, Torch, 1961; D. Kidner, *A Time to Mourn and a Time to Dance: Ecclesiastes and the Way of the World*, The Bible Speaks Today, 1981; G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*, CB, 1908; L. B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, ICC, 1951; E. H. Plumptre, *Ecclesiastes; or, The Preacher, With Notes and Introduction*, CBSC, 1898; M. H. Pope, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AB, 3d ed., 1979; O. S. Rankin, "The Book of Ecclesiastes: Introduction and Exegesis," in *IB*, 1956, 5:1-88; D. W. Thomas, "The Use of *nesah* as a Superlative in Hebrew," *JSS* 1, 1956, 106-9; J. D. W. Watts (with J. J. Owens and M. E. Tate), "Job," in *BBC*, 1972, 4:22-151; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCBC, 1989; A. G. Wright, "Ecclesiastes (Qoheleth)," in *NJBC*, 1990, 489-95.

Robin Wakely روبن واكيلي

٩٥٤٩ (תֹּקֶף [tōqep]، قوّة، قدرة، سلطة) ← #٩٥٤٨

9551	תַּרְבּוּת

תַּרְבּוּת [tarbût]، زيادة، ذرية (#٩٥٥١)؛ < רָבָה ([rābâ[1]] زيادة، #٨٠٤٩).

ع. ق يرد الاسم مرة واحدة في عد٣٢:١٤، "تربية خطاة"، وهو تعبير ازدرائي يستخدم مع الأسباط غير المتعاونيين، الساكنين عبر الأردن.

سليل، ذرية، نسل: ← דּוֹר [dôr [2]] (جيل، #١٨٨٧)؛ ← זֶרַע [zara'] (يزرع، يبذر الحب، يشكل البذار، #٢٤٤٥)؛ ← יָלַד [yalad] (تحمل، تلد، يولد، #٣٥٢٨)؛ ← נִין [nîn [2]] (نسل، #٥٧٦٩)؛ ← נֶכֶד [neked] (مواليد، #٥٧٨١)؛ ← עֵקֶר ['eqer[1]] (ذرية، #٦٨٣٠)؛ ← צֶאֱצָאִים [se'esa'îm] (نسل، #٧٣٦٨)؛ ← רִבֵּעַ [ribbea'] (عضو من الجيل الرابع، #٨٠٦٧)؛ ← שִׁלֵּשִׁים [sillesîm] (عضو من الجيل السادس، #٩٠٠٠)؛ ← תַּרְבּוּת [tarbût] (تربية، #٩٥٥١).

البيبلوغرافيا

J. Milgrom, *Numbers*, 1990, 329.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

٩٥٥٢ (תַּרְבִּית [*tarbît*]، مثير، يزيد)، ← #٨٠٤٩

٩٥٥٤ (תַּרְדֵּמָה [*tardemâ*]، نمو عميق)، ← #٨١٠١

9556	תְּרוּמָה

תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*]، اسم. جزية، مساهمة (#٩٥٥٦)؛ תְּרוּמִיָּה [*tᵉrûmîyâ*]، اسم. جزية، تبرع (#٩٥٥٧).

ش. أ. ق ١. للوهلة الأولى يبدو أن أصل كلمة תְּרוּמָה واضحًا. يبدو أنها تأتي من الجذر רוּם، ربما من هِفْعِيل، يرفع، يعلي. وبالتالي، فقد وردت تاريخيًا كرفع التقدمات (قا، heave بالإنجليزية تعني يرفع، يعلي). في الواقع، هناك أسباب كثيرة لتزكية هذا الاشتقاق حتى إذ كان المعنى "يرفع التقدمة" لا تناسب اشتقاقها من רוּם كالمستخدمة في النصوص الطقسية (انظر *HALAT* 1645-46 and OT sec. 1).

إلا أنه قُدم اقتراح باشتقاق آخر مؤخرًا. هناك فعل في الأكادية *ramu* III، يعطي، وفي الأكادي الخارجي يوجد الاسم *tarimtu* (انظر *AHw*, 952b; Anderson, 1992, 137-44; Milgrom, 1991, 475). طبقًا لوجهة النظر هذه، يكون الجذر الأكادي موضع السؤال، ويُفترض أن تكون إشتقاقاته من أصل سامي غربي عموني ويتضح كلاً من الإسم תְּרוּמָה واستخدامات الفعل هِفْعِيل في العبْرِيّة عندما يبدو أنها تعني شيئا ما يُقدم في القرائن الطقسية. هذا الجذر الأساسي المقترح يمكن أن يرتبط تمامًا بالعبْرِيّة רָחַם، يُظهر رحمة، رأفة (#٨١٦٣).

٢. لَمْ يستقر الأصل اللغوي (انظر أعلاه) بعد، لكن هناك ورود مثير لـ *trmmt* بمعنى مساهمة (التقدمات) في القرائن الطقسية الأوغارتية (انظر *HALAT* 1645; Tarragon, 103). عَلَى سَبِيل المثال، في الترنيمة الختامية لإله الشمس (شابش Shapash) بالقرب من خاتمة ملحمة بعل الأوغارتية، يحث المغني الإله شابش أن يتناول التقدمات المقدمة إليه، والتي كانت إحداهم *trmmt . lhm*، خبز المساهمة (*CML* 81, line 43). من المثير أنه في هذِهِ الحالة، يأكل الإله نفسه الـ תְּרוּמָה، وليس الكهنة كمافي ع. ق.

ع. ق ١. ترد תְּרוּמָה ٧٦ مرة في ع. ق.، لكن תְּרוּמִיָּה مرة واحدة، والأخيرة في قرينة תְּרוּמָה، تشير إلى نصيب الأرض المنسوبة للكهنة الصدوقيين الأمناء المحيطة مباشرة بهَيْكَل حَزَقِيَال: "تكون لهم (الصدوقيين) تقدمة (תְּרוּמִיָּה) خاصة من تقدمة (תְּרוּמָה)، الأرض المفرزة لقدس الأقداس والمجاورة للجزء الموهوب للاويين." (حز ٤٨:١٢). يشير التعبير תְּרוּמָה إلى تقدمة القدس، وليس للتقدمات الأكثر قداسة كما في أماكن أخرى (قا؛ لا ١٠:١٢-١٣ مع ١٠:١٤-١٥؛ قا؛ عد١٨:٨-١٩، خاصة، ع.٨ و١٩، مع ١٨:٩-١٠). يظهر أن תְּרוּמִיָּה في حز ٤٨:١٢ لديها تأثير تحويل תְּרוּמָה الأرض المقدسة إلى أرض قدس أقداس.

من منظور تقدمات اللاويين، كان هناك جزءان أساسيان من حيوان ذبيحة السلامة تقدم للكهنة: كان الصدر يعطى "كتقدمة الترديد" للكهنة (← תְּנוּפָה [٩٤٨٥] تحت נוּף [#٥٦٧٧]، وخاصة لا ٧:٢٩-٣١، ٣٤)، وكان يُعطى الفخذ الأيمن "كتبرع" للكاهن المعين بتقديم ذبيحة السلامة المحددة (תְּרוּמָה؛ لاحظ خصوصًا ٧:٣٢-٣٣، حيث يرد التعبير ٧٦ مرة في ع. ق.). كما ذُكر سالفًا، فقد كان الاعتقاد الشائع أن الاشتقاق الأخير من الفعل العبري يرفع، ولهذا السبب يرد "التقدمة الرفيعة" في بعض الترجمات الإنجليزية. إلا أن هذا الفعل في القرائن الطقسية يعني في الواقع يزيل شيئًا ما حتى يقدمه للرب (أي، يضعه جانبًا كتبرع خاص؛ انظر ٢٢:١٥، "فلا يدنسون أقداس بني إسرَائِيل التي يرفعونها [יָרִימוּ] للرب"؛ قارن ٤:٨-١٠، ٣١، ٣٥؛ خاصة عد١٥:١٩-٢١ خصوصًا في العلاقة بتقدمات التخصيص/ التبرع؛ note Milgrom, 1991, 461 and 473-75).

ومن ثم فقد كانت תְּנוּפָה وתְּרוּמָה هما الدخل الثابت للكهنة من تقدمات ذبيحة السلامة (لا٧:٣٤). لابد أن يؤكلان في أيِ موضع طاهر (لا ١٠:١٤؛ أي، كانوا مقدسين وليسوا قدس أقداس، قارن تقدمة الحبوب/ الدقيق المقدمة كأجر في ع. ١٢-١٣). ومن ثم، ليس الكهنة أنفسهم فقط لكن أيضًا جميع الساكنين في بيوتهم فطالما أنهم طاهرون، يمكنهم أن يأكلوا هذِهِ الأجزاء من ذبيحة السلامة (٢٢:١٠-١٦). بالطبع، لكي يأكل شخص عادي من هذِهِ الأجزاء كان يعتبر هذا انتهاكًا لأمور الرَّبّ المقدسة.

٢. إن الكلمة "رفيعة/ تبرع" تُستخدم أيضًا في جميع التقدمات المقدسة الممنوحة للكهنة (عد٥:٩؛ ١٥:١٩-٢١؛ ١٨:٨، ١٩؛ تث ١٢:٦، ١١، ١٧؛ ٢أخ ٣١:١٠، ١٢، ١٤؛ نح ١٢:٤٤؛ ١٣:٥؛ حز ٢٠:٤٠)، بما في ذلك جميع تقدمات الحبوب الملازمة لذبيحة شكر السلامة (لا ٧:١٤). تقدمة الترديد (عد ١٨:١١-١٩ مثلاً، باكورة الزيت، الخمر، الحبوب؛ أبكار الحيوانات، إلخ، جميعهم مذكورين بالتفصيل في المشنى، انظر ب. ت جزء ٤)؛ عشور اللاويين (عد ١٨:٢٤؛ نح ١٠:٣٧) والكهنة (عد ١٨:٢٦-٢٩؛ نح ١٠:٣٩)؛ نصيب الغنيمة المعطاة للكهنة

(عد ٣١:٢٩، ٤١، ٥٢)؛ نصف شاقل لصيانة خدمة خيمة الاجتماع (خر ٣٠:١٣-١٥)؛ الأرض للهَيْكَل، الكهنة، واللاويين في حَزَقِيَال (حز ٤٥:١، ٦-٧؛ ٤٨:٨-٢١)؛ النصيب المعطى للرئيس ليقدم عبادة منتظمة داخل هَيْكَل حَزَقِيَال (٤٥:١٣-١٧). للمناقشة الكاملة حول תְּנוּפָה و תְּרוּמָה انظر נוּף (#٥٦٧٧).

٣. يتضح العلاقة الوطيدة بين العشور وתְּרוּמָה من عد ١٨:٢٤، "إن عشور بني إسرَائِيل التي يرفعونها للرب رفيعة (תְּרוּמָה) قد أعطيتها للاويين نصيبًا. لذلك قلت لهم: في وسط بني إسرَائِيل لا ينالون نصيبًا". تتطور العلاقة بين الاثنين بأكثر تفصيلاً في المشنى (انظر أدناه).

٤. قد يعني التعبير שְׂדֵי תְּרוּמֹת في ٢صم ١:٢١ حقول عالية. تشير إلى حقول جَبَل جلبوع حيث مات شَاوُل ويوناثان هناك (Fokkelman).

ب. ت ١. تسرد مخطوطات هَيْكَل قمران الترتيبات لتقدمة الترديد والرفيعة (دره. ٢٠: ١٤-٢١: ٥؛ ٢٢: ٨-١٤؛ انظر Yadin 2:90-93 and 100-101) وتطور תְּנוּפָה وתְּרוּמָה وترتيبات أخرى موضحة في تث ١٨:١-٨ بأكثر تفصيلا أكثر من المصورة في عبر. كتب. (دره. ٥٠: ١-١٠؛ Yadin 1:163-68 and 2:271-73). وتمتد תְּרוּמָה خصوصًا المطبقة في تث ١٨:٥ حتى تشمل الامدادات جميع اللاويين، وليس فقط الكهنة اللاويين وعائلاتهم (Yadin 1:159-68). بحسب ميلجروم، يتضمن هذا الجزء العلوي (أي الأكتاف) من قائمة ذبائح السلامة، الجزء الأسفل (أي الفخذ) يخص الكهنة وعائلاتهم وحدهم (قا؛ لا ٧:٣٢-٣٤ و التعليقات Milgrom " The Shoulder for the Levites").

٢. يشير مخطوط حرب قمران إلى المغايير العسكرية لسبط مراري اللاوي حيث يسرد فيها "تقدمة قربان الله" (תרומתאל؛ 1QM 4:1, Vermes, 108). تشير الترنيمة الختامية - في قائمة قمران عن التأديب - عَلَى الأقل مرتين إلى תְּרוּמָה الشفاة: "في الأيام المقدسة المعينة للذكرى، سأباركه في المواسم بذبيحة (תְּרוּמָה) الشفاة" (1QS 10:6; Vermes, 76)، و"سأباركه بالتقدمات الخارجة من شفتيّ" (1QS 10:14; Vermes, 77).

٣. تستخدم سب. التعبيرين الأساسيين لتشير إلى תְּרוּמָה: (أ) ἀπαρχή، (#ي٥٦٩) الأول، باكورة (٣٩مرة)، و(ب) ἀφαίρεμα، الذي يحتفظ به كجزء اختياري (٢٨مرة). يرد التعبير الأول وليق الأخير في العه. ج. (انظر ع. ج. القسم ٢).

٤. هناك مقالة كاملة في مشن. مخصصة لـ Terumôt، ويستخدم التعبير ما يزيد عن ٦٠٠ مرة في المشنى (انظر Danby, 52-66 and his remarks in Appendix I, 797، #٤٨). الاهتمامات الأساسية حول (أ) كمية الإنتاج التي لابد أن يقدمها الشخص للكاهن من هذا الصنف (أي سدس أو ربع؛ Danby, 52n. 2)؛ (ب) قداسة التقديمات، التي تعني أنه ليس بإمكان أي شخص عادي أن يأكل من هذا النصيب المخصص من إنتاجهم؛ (ج) العلاقة بين العشور وתְּרוּמָה، تذهب العشور للاويين وعشر العشور من اللاويين إلى الكهنة كان תְּרוּמָה للرب (عد١٨:٢٦). هذِهِ الأخيرة من أكثر الأشياء إثارة في ضوء حقيقة أن مخطوطات قمران الخاصة بالهَيْكَل مدت حصص الـ תְּרוּמָה ليس فقط للكهنة، وإنما للاويين جميعهم (انظر ب. ت جزء ١).

ع. ج ١. ربما تمدنا قائمة قمران عن التأديب والمقتبسة تحت ب. ت ٢ أعلاه، ببعض الخلفية الحرفية والرمزية للأجزاء الموجودة في عب ١٣:١٥، "فلنقدم به [يسوع المَسِيح] في كل حين لله ذبيحة التسبيح، أي ثمر شفاه معترفة باسمه".

٢. الكلمة اليونانية ἀπαρχήν، أول نتاج، باكورة، التي تستخدم كثيرًا في سب. للتعبير عن الكلمة العبْرِيّة תְּרוּמָה ترد ٩ مرات في العه. ج. وتشير إلى: (أ) المسيحيون كباكورة خدمة الإنجيل في أماكن محددة أو بصفة عامة (رو١٦:٥؛ ١كو١٦:١٥؛ ٢تس ٢:١٣؛ يع ١:١٨؛ رؤ ١٤:٤)؛ (ب) المسيحيون كالذين لديهم "باكورة الروح" (رو٨:٢٣)؛ (ج) رمزيًا، "جزء من العجين المقدم كباكورة" (أي اليَهُود) كونهم "مقدسين"، إذًا فإن "الأغصان" (أي المطعمين في الأمم) أيضًا "مقدسين" إذ اقترنوا بنفس شجرة الملكوت (رو١١:١٦؛ قارن عد١٥:١٩-٢١ لـ תְּרוּמָה أول عجين)؛ و (د) المَسِيح نفسه "كباكورة الراقدين" (١كو١٥:٢٠، ٢٣).

تقدمة، ذبيحة: ← אַזְכָּרָה [*'azkarâ*] (علامة الذبيحة، #٢٦٠)؛ ← אִשֶּׁה [*'isseh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢)؛ ← אָשָׁם [*'asmâ*] (ذبيحة الإثم، #٨٧١)؛ ← זֶבַח [*zabah*] (مذبوح، ذبيحة، #٢٢٨٤)؛ ← חַטָּאת [*hatta't*] (ذبيحة الإثم، #٢٦٣٣)؛ ← טֶבַח [*tabah*] (مذبحة، #٣١٨٠)؛ מִנְחָה [*minhâ*] (هبة، مقدم، تقدمة، ذبيحة، #٤٩٦٦)؛ ← מַעֲשֵׂר [*ma'aser*] (عشر، #٥١٣٠)؛ ← נֶדֶר [*nadar*] (نذر، نذرًا، #٥٦٢٣)؛ ← נוּף [*nûp*] (يتحرك جيئة وذهابًا، ترديد، #٥٦٧٧)؛ ← נֶסֶךְ [*nasak*] (يسكب، يكون مكرسًا، إراقة، #٥٨١٨)؛ ← עֹלָה [*'olâ*] (ذبيحة المحرقة، #٦٥٩٢)؛ ← עֲרִיסָה [*'arîsâ*] (تقدمة العجين/ الوجبة، #٦٨٨١)؛ ← קָרְבָּן [*qorban*] (تقدمة، عطية، #٧٩٣٣)؛ ← שָׁחַט [*sahat*] (منبحة، #٨٨٢١)؛ ← שֶׁלֶם [*selem*] (ذبيحة السلامة، #٨٩٦٨)؛ ← תָּמִיד [*tamîd*] (تقدمة ثابتة، #٩٤٥٨)؛ ← תְּרוּמָה [*terûmâ*] (ضريبة، تبرع، #٩٥٥٦)؛ ← هارون: لاهوت؛ ← تقدمة: لاهوت؛ ← كهنة ولاويين: لاهوت.

البيبلوغرافيا

TWAT 7:425-34; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD*, 1992, 5:870-86; idem, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; H. Danby, *The Mishnah*, 1933; J. P. Fokkelman, "*sdy trwmt* in II Sam 1:21a—a non-existent crux," *ZAW* 91, 1979, 290-92; T. H. Gaster, "The Service of the Sanctuary: *A Study in Hebrew Survivals," Melanges syriens offerts* J *Monsieur Rene Dussaud*, vol. 2, 1939, 577-82; J. E. Hartley, Leviticus, WBC, 1992; D. R. Hillers, "Ugaritic *snpt*, 'wave-offerings'," *BASOR* 198, April 1970, 42; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; J. Milgrom, "The Alleged Wave-Offering in Israel and the Ancient Near East," *IEJ* 22, 1972, 33-38 and reprinted in his *Studies in Cultic Terminology*, SJLA 36, 1983, 133-38; idem, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; idem, "The Shoulder for the Levites," in Yadin, *The Temple Scroll*, 1983, 1:169-76; R. Rendtorff, *Leviticus*, BKAT III3, 1992; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, 1980; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3d ed., 1987; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vols. 1-2, 1983.

ريتشارد إي . أفيربيك *Richard E. Averbeck*

٩٥٥٧ (תְּרוּמִיָּה [*t^erûmiyyâ*]، جزية، مساهمة)، ← #٩٥٥٧

٩٥٥٨ (תְּרוּעָה [*t^erû'â*]، إشارة [مِنْ جرسِ الإنذار]، صيحةِ [للبهجةِ])، ← # ٩٥٥٨

٩٥٥٩ (תְּרוּפָה [*t^erûpâ*]، علاج، دواء)، ← #٩٥٥٩

9560 תִּרְזָה

תִּרְזָה [*tirzâ*]، شجرة غير معروفة (#٩٥٦٠).

ع. ق هذِهِ الكلمة من أصل غير معروف. إن توردها اللاتينية شجرة البلوط الأخضر أو شجرة أرْض منخفضة عَلَى ضفاف نهر (قا؛ الترجمات الجديدة NRSV, REB, NAB). يرد الاسم فقط في إش ١٤:٤٤ في قرينة صناعة التماثيل، وأيضًا ترد في KJV, NASB, NIV كالسَّرْو. يصف النَّبيّ في هذا النص صناعة التمثال باستخدام خشب من هذِهِ الشّجرة وكذلك الإرز אֶרֶז (#٧٨٠)، وאַלּוֹן البلوط (#٤٧١)، لكن الترجمات الجديدة لا تستخدم السَّرْو هنا: NRSV شجرة أرْض منخفضة عَلَى ضفاف نهر؛ REB البلوط الأخضر؛ وNJPSV السَّرْو. يرجح تاناتش Tanach أنها تعني الشجرة المستوية.

أشجار: ← תָּמָךְ [*tamak*] (أشجار ضخمة، #٤٦١)؛ ← אֶרֶז [*'erez*] (أرز، #٧٨٠)؛ ← דֶּבֶק [*dabaq*] (صنوبر، #٨١٥)؛ ← אֵשֶׁל [*'esel*] (الطرفاء [شجرة نحيفة الأغصان]، #٨٦٩)؛ ← בְּרוֹשׁ [*berôs*] (العرعر، #١٣٦٠)؛ ← לוּז [*lûz* [1]] (شجرة اللوز، #٤٢٨٠)؛ ← עֵץ [*'es*] (أشجار، شجرة، خشب، غابات، أعواد، #٦٧٧٠)؛ ← עֵץ [*'es*] (العرعر، #٦٨٩٩)؛ ← צַמֶּרֶת [*sammeret*] (المنط [شجرة-] قمة، #٧٥٥٠)؛ ← שָׁקֵד [*saqed*] (لوز، #٩١٩٦)؛ ← קָמָה שִׁ [*siqmâ*] (شجر الجميز [التين]، #٩٢٠٤)؛ ← תְּאַשּׁוּר [*te'assûr*] (السَّرْو، #٩٣٠٩)؛ ← תָּמָר [*tamar* [1]] (شجرة النخيل، #٩٤٦٩)؛ ← תִּרְזָה [*tirzâ*] (شجرة غير معروفة، #٩٥٦٠)؛ (← شجرة المعرفة/ الحياة: لاهوت).

لاري إل . واكر *Larry L. Walker*

٩٥٦٤ (תָּרְמָה [*tormâ*]، سري، غدر)، ← #٨٢٢٨

٩٥٦٧ (תַּרְמִית [*tarmît*]، خداع، غش)، ← #٨٢٢٨

٩٥٦٨ (תֹּרֶן [*toren*]، سارية العلم، سارية)، ← #٦٣٩

9569 תַּרְעִית

תַּרְעִית [*tar'ît*]، اسم. اعتقاد (ربط. #٩٥٦٩).

ش. أ. ق سر.، اسم. فكر، رأي، مفهوم.

ع. ق إن قراءة مس. لمز١١٩:١١٨، "مَكْرُهُمْ بَاطِلٌ"، يعتبر دائمًا حشو، ومن ثم يعدل كثيرون תַּרְעִיתָם يعتبر المازوري، "معاملتهم الماكرة" إلى תַּרְעִיתָם، أفكارهم، معتمدين عَلَى سب. سر.، وجيروم. إلا أن Allen (*Psalms 101-150*, WBC, 1983, 138) زعم أن مس. يحمل مفهومًا جَيِّدًا، مشيرًا إلى أن سب. تترجم תַּרְמִית إلى ἐνθύμηνα، فكر، خطة، كما في إر٨:٥ و١٤:١٤. في هذا الصدد من الأفضل اتباع مس..

خطة، فكر، تأمل، تخطيط: ← אָזַן [*'azan* [2]] (يقيس، يعتبر باهتمام، #٢٦٤)؛ ← בָּדָא [*bada'*] (يخترع، يتخيل، #٩٦٨)؛ ← הִגָּיוֹן [*higgayôn*] (تناغم، فكر، #٢٠٥٣)؛ ← זָמַם [*zamam*] (خطة، غرض، خطة شريرة، #٢٣٧٢)؛ ← חָמַס [*hamas* [2]] (يفكر، يخترع، #٢٨٠٤)؛ ← חָשַׁב [*hasab*] (يحصي، يحسب، يحسب رياضيًا، يفكر، خطة، #٣١٠٨)؛ ← יֵצֶר [*yeser* [1]] (إطار الذهن، نزعة، #٣٦٧١)؛ עֶשֶׁת [*'asat* [2]] (يظن،يعتبر، #٦٩٥١)؛ ← שִׂיחָה [*sîhâ*] (تأمل، دراسة، #٨٤٩١)؛ ← שְׂעִפִּים [*se'ippîm*] (أفكار مقلقة، قلق، #٨٥٤٦)؛ ← תַּרְעִית [*tar'ît*] (يظن، #٩٥٦٩).

جون إي . هارتلي *John E. Hartley*

٩٥٧٠ (תַּרְעֵלָה [*tar'elâ*]، يدور، مدهش)، ← #٨٣٠٢

9572 תְּרָפִים

תְּרָפִים [*t^erapîm*]، (أ) تمثال صغير؛ (ب) قناع (مثل فقرات مختلفة؛ NIV آلهة/ أوثان/ عبادة الأوثان البيت، #٩٥٧٢). ربما يكون الاسم مفرد (قا؛ ١صم ١٣:١٩، ١٦) بالتقليد.

ش. أ. ق هناك أصل لغوي مقترح رغم أنه غير مؤكد، ويتضمن רָפָה، يكون ضعيفا (← #٨٣٣٢)، أو بالحيثية *tarpis* روح، أرواح شريرة.

ع. ق. ١. يستخدم التعبير في محيط العبادة. في هو٣:٤-٥ كإسْرَائِيل المعَاقبة التي بلا حاكم (دَاوُد ملكهم ع.٥)، وبدون بنود عبادة يَهْوَهْ: نبيحة (منبح)، أعمدة، أفود، ترافيم (תְּרָפִים). في التاريخ التثنوي ترد هذِهِ الكلمات، وبعيدًا عن الترافيم، كانت تعبير تلك أدوات معيارية للأضرحة، رغم أنها مدانة من قبل الكاتب المتمركز حول أورُشَليم. بالمثل كان ضريح ميخا في قض ١٧:٥؛ ١٨:١٧، ١٨ (يحتمل ورود إضافات هنا)، و٢٠، بهم الأَفُودَ وَالتَّرَافِيمَ وَالتِّمْثَالَ الْمَنْحُوتَ פֶּסֶל וּמַסֵּכָה.

٢. في تك ١٩:٣١، ٣٤، ٣٥ تظهر תְּרָפִים كرموز للعشيرة، وقد تمنح حقوق شرعية القيادة للملك. كان حجمهم صغير بحيث يمكن إخفائهم تحت الشخص. إن كون المرأة في حالة طمث يُظهر كراهية الكاتب لهذا الشيء.

٣. في المقابل، في ١صم١٩:١٣، ١٦ كانَ الشكل كبيرا بحيث استطاع تزييف شكل رجل مغطى عَلَى السرير. تم اقتراح ترجمة "طبقات من الثياب (البالية)" هنا. تسخر هذِهِ القصة أيضًا من هذِهِ الأشياء؛ فما نفعها أيضًا؟ لا يرتبط الترافيم في المعنى ٢، ٣ بالأضرحة.

٤. يرتبط الشيء (مثل الأفود، لكن سلبيًا) بالعرافة: ١صم ١٥:٢٣؛ ٢مل ٢٣:٢٤ (أو هل الارتباط هنا بـ גִּלּוּלִים؟)؛ حز ٢١:٢١[٢٦]؛ زك ١٠:٢.

ب. ت تظل الكلمة مستخدمة، ولو بصورة غير منتظمة في الأدب المتأخر.

عبادة الأوثان: ← אֱלִיל [*'elîl*] (كلا شيء، #٤٩٦)؛ ← אֲשֵׁרָה [*'aserâ*] (شيء خشبي يُعبد، أقطاب، معبود، #٨٩٥)؛ ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (صور، أصنام، #١٦٥٨)؛ ← דָּגוֹן [*dagôn*] (داجون، #١٨٣٧)؛ ← כְּמוֹשׁ [*kemôs*] (كموش [إله المؤابيين]، #٤٠١٩)؛ ← מֹלֶךְ [*molek*] (ملكوم، #٤٨٩١)؛ ← מַסֵּכָה [*masseka* [1]] (طرح التماثيل، #٥٠١١)؛ ← מִפְלֶצֶת [*mipleset*] (شيء مروع، شيء مخيف، #٥١٤٥)؛ ← סֶמֶל [*semel*] (صورة، #٦١٦٦)؛ ← עָצָב [*'asab*] (صورة-إله، #٦٧٧٣)؛ ← עַשְׁתֹּרֶת [*'as-toret*] (عشتاروث، #٦٩٥٦)؛ ← פֶּסֶל [*pesel*] (صورة تعبد، تمثال لإله، #٧١٨١)؛ ← תֹּמֶר [*tomer* [2]] (فزاعة/ ملة، #٩٤٧٣)؛ ← תְּרָפִים [*terapîm*] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢)؛ ← عبادة الأوثان: لاهوت.

البيبلوغرافيا

C. F. Burney, *The Book of Judges*, 2d ed., 1920; J. L. Mays, *Hosea*, OTL, 1969; J. A. Motyer, "Teraphim," *NBD*, 1253.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

9577 תַּרְשִׁישׁ

תַּרְשִׁישׁ [*tarsîs* [2]]، زبُرْجد؟ (#٩٥٧٧)

ع. ق ١. بحسب Zimmerli (83)، فإن ارتباط هذا الحجر الثمين بمصدره (أي، الكنوز الأسبانية) يثبت فائدة في إنشاء فئة محددة تختص بالحجر الكريم الذي يقصده الكاتب الكتابي. لُوحظ أن أسبانيا كانت تمنح نوعين من الأحجار الكريمة بصفة محددة، الفحم الأسود والتوباز [حجر كريم مختلف الأشكال والألوان] الذهبي. وبالمثل أيضًا يفضل Zimmerli الترجمة "التوباز الذهبي" حيث يرد التعبير في خر٢٨:٢٠؛ ٣٩:١٣؛ نش ٥:١٤؛ حز ١:١٦؛ ١٠:٩؛ ٢٨:١٣؛ دا ١٠:٦. في كل حالة تترجم "زبُرْجد" (قا؛ NEB "توباز" وNRSV "beryl").

٢. لمقدمة لاهوتية عن موضوع الأحجار الكريمة في ع. ق.، انظر אֹדֶם، أحجار ثمينة (# ١٣٨).

أحجار ثمينة: ← אֶבֶן [*'eben*] (حجر، صخر، #٧٤)؛ ← אֹדֶם [*'odem*] (أحجار ثمينة، # ١٣٨)؛ ← אַחְלָמָה [*'ahlamâ*] (يشب، #٣٣٤)؛ ← אֶקְדָּח [*'eqdah*] (beryl، #٧٣٤)؛ ← בַּהַט [*bahat*] (أحجار ثمينة، #٩٨٥)؛ ← בָּרֶקֶת [*bareqet*] (زمرد، #١٤٠٣)؛ ← יַהֲלֹם [*yahalom*] (أحجار ثمينة، #٣٤٠٢)؛ ← יָשְׁפֵה [*yospeh*] (يشب، #٣٨٣٥)؛ ← כַּדְכֹּד [*kadkod*] (ياقوت؟، #٣٩٠٥)؛ ← לֶשֶׁם [*lesem* [1]] (أحجار ثمينة، #٤٣٨٥)؛ ← נֹפֶךְ [*nopek*] (أحجار نصف ثمينة، #٥٨٧٦)؛ ← סֹחֶרֶת [*soheret*] (حجر معدني، #٦٠٩٠)؛ ← סַפִּיר [*sappîr*] (اللازورد، #٦٢٠٩)؛ ← פִּטְדָה [*pitdâ*] (زبُرْجد، #٧٠٧٧)؛ ← שְׁבוֹ [*sebô*] (حجر ثمين، #٨٦٤٨)؛ ← שֹׁהַם [*soham* [1]] (حجر ثمين، #٨٧٣٢)؛ ← שָׁמִיר [*samîr* [2]] (عدو، ماس؟، #٩٠٣٢)؛ ← שֵׁשׁ [*ses* [2]] (مرمر، #٩٢٥٣)؛ ← תַּרְשִׁישׁ [*tarsîs* [2]] (حجر ثمين، #٩٥٧٧).

مجوهرات، حلي: ← חֲלִי [*halî* [1]] (حُلي، جوهرة، #٢٧١٧)؛ ← חֲרוּזִים [*harûzîm*] (عقد من الأصداف، #٣٠١٦)؛ ← טַבַּעַת [*tabba'at*] (خاتم، #٣١٩٢)؛ ← כּוּמָז [*kûmaz*] (حُلي، #٣٩٢١)؛ ← מִשְׁבְּצוֹת [*misbesôt*] (أوضاع، #٥٤٠١)؛ ← נֶזֶם [*nezem*] (خاتم، #٥٦٩٠)؛ ← נְטִפָה [*netipâ*] (حلق، #٥٧٥٥)؛ ← עָגִיל [*'agîl*] (حلق؟، #٦٣١٦)؛ ← עָדָה [*'adâ* [2]] (يزين شخص ما،

#٦٣٣٥)؛ ← עֶכֶס ['akas] (خشخشة، #٦٥٧٦)؛ ← עֲנָק ['anaq] (يلبسه كعقد، #٦٧٣٥)؛ ← פְּנִינִים [peninîm] (مرجان، لؤلؤ، #٧١٦٥)؛ ← צַוְּרֹנִים [sawweronîm] (عقد، #٧٤٥٤)؛ ← צָמִיד [samîd [1]] (سوار، #٧٥٤٣)؛ ← צְעָדָה [se'adâ [1]] (خلخال، #٧٥٧٧)؛ ← רָבִיד [rabîd] (عقد، #٨٠٥٤)؛ ← שַׂהֲרֹנִים [saharonîm] (هلال، #٨٤٤٨)؛ ← שָׁבִיס [sabîs] (حُلي، #٨٦٦٧)؛ ← שֵׁר [ser [1]] (سوار، #٩٢١٧)؛ ← תּוֹר [tôr [1]] (قلادة للعنق، #٩٣٦٦).

البيبلوغرافيا

IDB 2:898-905; *ISBE* 4:623-30; *NIDNTT* 3:395-98; J. S. Harris, "An Introduction to the Study of Personal Ornaments, of Precious, Semi-Precious and Imitation Stones Used Throughout Biblical History," *ALUOS* 4, 1962, 49-83; L. Koehler, "Hebrüische Vokabeln II," *ZAW* 55, 1937, 161-74; H. Quiring, "Die Edelsteine im Amtsschild des jüdischen Hohenpriesters und die Herkunft ihrer Namen," *AGM* 38, 1954, 193-213; W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48*, 1983, 82-84.

أندرو إي. هيل *Andrew E. Hill*

٩٥٨٢ (תְּשׂוּמָה [t^{e}sûmâ]، (وضع تحت رعاية شخص آخر)، ← #٥٢٣٨

9587 תַּשְׁבֵּץ

תַּשְׁבֵּץ [tasbes]، اسم. عمل متقلب (#٩٥٨٧)؛ מִשְׁבְּצוֹת [misb^{e}sôt]، اسم. جمع. مؤ. أعمال متقلبة (#٥٤٠١)؛ שָׁבָץ [sabas]، دوخة (#٨٦٨٨)؛ مشتق من שָׁבַץ [sabas]، بيعّل. ينسج عمال، (← #٨٦٨٧).

ع. ق ١. معنى هذا الجذر غير مؤكد. علاوة عَلَى أن الاسم שָׁבָץ، من مساعدة صغيرة. يرى *HALAT* (1303) أن שָׁבָץ ترد مرة واحدة (من שָׁבָץ). ويصف هذا الاسم القبض عَلَى شَاوُل والسبب الذي من أجله إراد أن يُقتل (٢صم ١:٩). يمكن الرَّبط هنا مع كلمات تم تناولها قبلاً لو أن هناك فكرة اختلاط جذر، مما يؤدي إلى انزعاج شَاوُل الذي ارتبك أو تصلّب (قارن السرياني، الترجوم، واحتمال السبعينية). إلا أن القرينة تفضل معنى مثل الضعف (قا؛ Josephus, *Ant* 7, 3) أو التشنجات.

٢. ترد תַּשְׁבֵּץ مرة واحدة فقط، عندما تم وصف تفصيل الرداء الكهنوتي لرئيس الكهنة بـ תַּשְׁבֵּץ (خر٢٨:٤). يقترح *HALAT* (1656) ثلاثة احتمالات: (أ) رداء ذو أهداب (قا؛ سب. حاشية، NJPS)؛ (ب) ثياب ذات حواف مزينة؛ (ج) ثياب ذات خيوط قوية أو منسوجة بطريقة تبادلية (قا BDB, 990، أو عمل (مجدول)؛ من قِبَل أغلب الترجمات الإنجليزية). يستخدم الفعل في بيعّل، في التوصية عَلَى صناعة الرداء الذي من هذا النوع من الكتان النقي (שֵׁשׁ؛ خر ٢٨:٣٩)، بينما الأحجار الثمينة التي توضع في الصدرة تطوق بالذهب (اسم الفاعل بُعِّل.) في خر٢٨:٢٠. ترد מִשְׁבְּצוֹת ٩ مرات، جميعها في الخروج (بعيدًا عن مز ٤٥:١٣[١٤])؛ ٦ من بينهم في حالة نسج واندماج مع الذهب (מִשְׁבְּצוֹת זָהָב). تترجم מִשְׁבְּצוֹת من الذهب كحالة زخرفة الذهب (NRSV, NIV)، وورود ذهبية (REB, NAB)، إطارات من الذهب (NJPS).

ذهب: ← אוֹפִיר ['ôpîr [1]] (ذهب أوفير، #٢٣٤)؛ ← בֶּצֶר [beser [1]] (ذهب غير نقي، #١٣٠٩)؛ ← זָהָב [zahab] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חָרוּץ [harûs [1]] (ذهب، #٣٠٢١)؛ ← כֶּתֶם [ketem] (ذهب، #٤١٨٨)؛ ← סָגוּר [sagûr] (ذهب نقي، #٦٠٣٤)؛ ← פָּז [paz] (ذهب نقي، #٧٠٥٨)؛ ← צָרַף [sarap] (يسيل، يُشتم smelt، يصفى، #٧٦٧١).

الكهنة واللاويين: ← אַבְנֵט ['abnet] (وشاح، خصوصًا الذي للكهنة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד ['epod [1]] (إفود، ثياب كهنوتية، أشياء خاصة بالعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [hosen] (صدرة رئيس الكهنة، #٣١٣٦)؛ ← כָּהַן [kahan] (يقوم بواجبات الكهنة، #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [komer] (كاهن وثني، #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [lewi [1]] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [migbâ'â] (عصابة الرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָס [mik-nas] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [pa'amôn] (جرس [عَلَى ثياب الكاهن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [tasbes] (أعمال مختلفة الألوان، #٩٥٨٧)؛ ← هارون: لاهوت؛ ← **كهنة ولاويين: لاهوت**

فيليب جينسون *Philip Jenson*

٩٥٨٨ (תְּשׁוּבָה [t^{e}sûbâ]، يعود)، ← #٨٧٤٠

٩٥٩١ (תְּשׁוּעָה [t^{e}sû'â]، خلاص)، ← #٣٨٢٨

9592 תְּשׁוּקָה

תְּשׁוּקָה [t^{e}sûqâ]، اسم. رغبة، طلب، اشتياق لـ ميل فطري (#٩٥٩٢) (*HALAT* 1658).

ش. أ. ق يُصادق عَلَى الكلمة في السامية وفي المشنى العبَرِيَّة بمعنى الإلحاح، اشتهاء، دافع.

ع. ق يستخدم الاسم ٣مرات في ع. ق.، مرتين في التَّكوين ومرة في نشيد الأنشاد. وقد ولد هذا التعبير الكثير منَ المجادلات (قا Foh, 376-77)، لكن توافق الغالبية عَلَى أن الكلمة تؤكد عَلَى الاشتهاء، الرغبة، الإلحاح. في نش ٧:١٠[١١] هذا التعبير "بلا شك له معنى عاطفي إيجابي، يصف شعور الانجذاب المتبادل بين الحبيبين" (Hamilton, 201). ويحمل في تك ٤:٧ بلا شك معنى سلبي، حيث يصف شهوة الخطية التي تتربص، وفي استعداد تقفز لتسيطر عَلَى قَايِين. هي أشارة إلى القهر، والرغبة في هزيمة عدو.

ليس من جدالٍ كثير حول هذِهِ الفقرة، إلا أن هناك جدال عَلَى ما إذا كان التعبير في تك٣:١٦ يحمل معنى سلبي أم إيجابي. هل اشتياق (תְּשׁוּקָה) المرأة تجاه زوجها يُثنى عليه كفضيلة أم رثاء يوصف تلاعبي؟ كثير من المفسرين يرون أن التعبير يحمل معنى أكثر إيجابية في هذِهِ الفقرة (قا Von Rad, 93; Holder, 40; Aalders, 108) وأخرين أنه سلبي أكثر (قا Hamilton, 202; Cassuto, 165-66; Wenham, 81-82; Foh, 383). تقدم سوزان فاه Susan Foh أساسًا جَيِّدًا لدراسة أعمق. والنتيجة التي توصلت إليها هي أن الاشتياق هو جدال حول القيادة، هو استخدامًا سلبيًا، ويبدو أنه محتملاً في تك ٣:١٦.

ب. ت تستخدم سب. ἡ ἀποστροφή، يعود، أو صيغة هذا التعبير للثلاثة شواهد. تُقرأ ظاهريًا תְּשׁוּבָה (#٩٥٨٨) لـ תְּשׁוּקָה (Hamilton, 201; قا؛ R. Bergmeier).

رغبة، اشتهاء ما للغير، رغبة ملحة، بهجة، فرح، اشتياق، متعة: ← אֲרֶשֶׁת ['areset] (رغبة، طلب، #٨٣٠)؛ ← חָמַד [hamad] (رغبة، يلتمس، يتوق، يشتهي مالغيره، كنز، #٢٧٧٣)؛ ← חָפֵץ [hapes [1]] (حاجة، رغبة، أمنية، اهتمام، #٢٩١١)؛ ← חָשַׁק [hasaq [1]] (رغبة، اشتياق، شهوة، #٣١٣٧)؛ ← יָאַב [ya'ab] (يشتهي، يتوق إلى، رغبة، #٣٢٧٧)؛ ← כָּלָה [kaleh] (اشتياق، #٣٩٨٥)؛ ← כָּמַהּ [kamah] (يشتاق، يشتهي بشدة، #٤٠١٤)؛ ← כָּסַף [kasap] (رغبة، يتوق إلى، #٤٠٨٣)؛ ← מוֹרָשׁ [môras [2]] (يتمنى، رغبة، #٤٦٢٦)؛ ← עָרַג ['arag] (يتوق إلى، يلهث وراء، #٦٨٦٤)؛ ← שָׁאַל [sa'al] (يلتمس، يطلب، يتمنى، #٨٦٢٦)؛ ← תָּאַב [ta'ab [1]] (رغب، تاق إلى، #٩٢٨٩)؛ ← תְּשׁוּקָה [tesûqâ] (رغبة، اشتياق، ميل فطري، #٩٥٩٢).

البيبلوغرافيا

G. Ch. Aalders, Genesis, 2, 1981; R. Bermeier, "Zur Septuagintaubasetzung von Gen 3:16," *ZAW* 79, 1967, 77-79; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, Part 1*, 1944; S. Foh, "What Is the Woman's Desire?" *WTJ* 37, 1974/75, 376-83; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, 1990; M. Hoder, *Tz'enah ur'enah, the Classic Anthology of Torah Lore and Midrashic Commentary*, tr. from Yiddish by Miriam Stark Zakon, 1983; G. von Rad, *Genesis*, OTL, 1972; G. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC, 1987.

ديفيد تالي *David Talley*

9593 תְּשׁוּרָה

תְּשׁוּרָה [t^{e}sûrâ]، اسم. عطية (يرد مرة واحدة في ١صم ٩:٧)، #٩٥٩٣).

ش. أ. ق جادل كاهين Cohen (24) حول أن תְּשׁוּרָה وتشتق من عبر. שׁוּר قياسًا عَلَى أكد. *tamartu*، عطية الترحيب، التي هي أصلاً من اشتقاق مشترك من *amaru*.

ع. ق يشير Paul (442-44) إلى תְּשׁוּרָה عَلَى أنها "أجر المقابلة" (قا؛ ١مل ١٤:٣؛ ٢مل ٤:٤٢؛ ٨:٨-٩). يعبر شَاوُل في ١صم ٩:٧ عن اهتمامه بأن ليس لديه أي هدية يقدمها للنبي صَمُوئِيل للمقابلة القادمة، مما يقترح أن إهداء هدية للنبي كانت مجاملة شائعة. هذِهِ المجاملة أسيء استخدامها عبر تاريخ إِسْرَائِيل (إر٦:١٣؛ ٨:١٠؛ مي ٣:٥، ١١).

عطية : ← אָהַב ['ahab] (هبة الحب، بهجة، #١٧٢)؛ ← זָבַד [zabad] (يمنح، #٢٢٧٢)؛ ← מָגַן [magan] (يوزع، #٤٤٨١)؛ נָדָן [nadan [2]] (هبة، أجور الحب، #٥٦٢١)؛ ← נָתַן [natan] (يعطي، هدية، يمنح، #٥٩٨٩)؛ ← סָכַר [sakar [2]] (تسليم، #٦١٢٧)؛ ← צָבַט [sabat] (يعطي، #٧٢٨١)؛ שֹׁחַד [sahad] (يعطي هبة، #٨٨١٥)؛ ← שַׁי [say] (هبة، هدية، #٨٨٥٦)؛ ← שַׁלְמֹנִים [salmonîm] (هبة، #٨٩٨٨).

البيبلوغرافيا

H. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, 1978; S. Paul, "1 Samuel 9:7: An Interview Fee," *Bib* 59, 1978, 542-44.

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

٩٥٩٥ (תְּשִׁיעִי [t^{e}sî'î]، تاسع)، ← #٩٥٩٦

9596 תֵּשַׁע

תֵּשַׁע [tesa']، اسم. تسعة (عدد أصلي)، تاسع (#٩٥٩٦)؛ תְּשִׁיעִי [t^{e}sî'î]، صفة. تاسع (رقم ترتيبي) (#٩٥٩٥).

ش. أ. ق هناك أدلة قليلة تثبت أن تسعة هو رقم هام في العَالَم السامي. يصور لاهوت الخلق في هيليوبوليس بمصر (*ANET*, 3-4) أصل الآلهة التسعة للـ Ennead، التي كان أتون-رع إله الشمس رئيسًا لها. واعتبرت Ennead فيمابعد إلهًا منفردًا.

ع. ق تظهر تسعة بشكلٍ نادر، إلا أنها تتضح كواحد أقل من عشرة في تسعة أعشار في نح١١:١. كانت سني حياة

سارة التسعين (تك١٧:١٧) أكثر بعشرة سنين من عمر شيخوخة العجوز الذي هو ثمانون، وبالتالي يتضح استحالة الإنجاب.

ب. ت ترد تسعة نادرًا في أدب قم. ولديها أهمية لاهوتية مستقلة قليلة.

ع. ج في ع. ج. قد يتميز شخص من تسعة في مجموعة من عشرة (لو١٧:١٧)، أو واحد من ٩٩ في مجموعة من ١٠٠ (مت ١٨:١٢-١٣).

أرقام: ← אֶחָד [ʼehad] (واحد، #٢٨٥)؛ ← אֶלֶף [ʼelep ²] (ألف، قوة عسكرية، #٥٤٧)؛- ← אַרְבַּע [ʼarbaʻ ¹] (أربعة، #٧٥٢)؛ ← חָמֵשׁ [hames] (خمسة، #٢٨٢٢)؛ ← מֵאָה [me'â ¹] (مائة، #٤٣٩٥)؛ ← עֶשֶׂר [ʻeser] (عشرة، #٦٩٢٤)؛ ← רְבָבָה [rebabâ] (عشرة آلاف، آلاف، #٨٠٤٧/٨٠٥٢)؛ ← שֶׁבַע [seba' ¹] (سبعة، #٨٦٧٩)؛ ← שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשָׁה [salos, selosah] (ثلاثة، الثلاثة، #٨٩٩٣)؛ ← שְׁמֹנֶה [semoneh] (ثمانية، #٩٠٤٦)؛ ← שְׁנַיִם [senayim] (اثنين، #٩١٠٩)؛ ← שֵׁשׁ [ses ¹] (ستة، #٩٢٥٢)؛ ← תֵּשַׁע [tesa] (تسعة، #٩٥٩٦).

ترقيم، تعداد: ← כָּסַס [kasas] (يحسب، يوزع، #٤٠٨٢)؛ ← מָנָה [manâ ¹] (يعد، #٤٩٤٨)؛ ← סָפַר [sapar] (يعد، رقم، يحسب، يتمرن، #٦٢١٨)؛ ← פָּקַד [paqad] (رقم، يعين، #٧٢١٢).

البيبلوغرافيا

Jastrow 2:1704-5.

بي. بي . جينسون *P. P. Jenson*

القاموس الموضوعي

298	אָחָז

آحَازُ (אָחָז [’āḥāz] #٢٩٨).

ع. ق المَعَارك السياسية والاخفاقات الأدبية لآحَازُ، مَلِكُ يَهُوذَا (←) مِنْ ٧٣٥ - ٧١٥ ق. م، تعد شهادة لصعوبة الظروف المحيطة به وعجزه عَن الاتكال عَلَى الله وقت الشدة. وبالرغم مِنْ أن تفاصيل حكمه وردت فِي ثلاثة أسفار (٢مل ١٦: ١ - ٢٠؛ ٢أخ ٢٨: ١ - ٢٧؛ إش ٧ - ٨)، غير أن عددًا مِنْ المشاكل التاريخية المتعلقة بطول مُدَّة حكمه تتعلق بالطرق المختلفة لحساب عدد الأحداث المتشابكة التي وقعت أثناء هذه الفترة (قا؛ .Hobbs, *2 Kings*, 1985, 212). فبعد وصول آحَازُ إِلَى الحكم بفترة وجيزة، رفض الانضمام إِلَى التحالف المناوئ للأشوري والذِي يضم رصين مَلِك آرام وفقح مَلِك إِسْرَائِيل (← الحرب الآشورية - الأفرايمية: لاهوت). وكان مِنْ نتيجة ذَلِك أن تعرضت يَهُوذَا لهجوم جيوش هذه الأمم، كما تعرضت أيضًا لهجوم الفِلِسْطِينِيِّينَ (٢أخ ٢٨: ١٨)، والأدوميِّين (٢٨: ١٧) وكان ذَلِك حوالي سنة ٧٣٤ - ٧٣٢ ق. م. وقد قتل فِي المَعركة مَا يزيد عَلَى ١٢٠,٠٠٠ محارب، وتم أسر مَا يزيد عَن ٢٠٠,٠٠٠ شخص، وسقطت كُل المُدُن باستثناء أورُشَلِيمَ سقطت فِي أيدي الجيوش الغازية (٢٨: ٦ - ٨). وقد فَسَّر كاتب سِفري أخبار الأيَّام، والنَّبِيّ عُوبِيدُ (٢٨: ١ - ٥ و٩) هذه الهزيمة العسكرية تفسيرًا لاهوتيًا، واعتبراها عقابًا مِنْ الله وتأديبًا إلهيًا لأن آحَازُ عمل الشر فِي عيني الرَّبّ. يعقد سِفرا أخبار الأيَّام مقارنة واضحة بين الممارسات الشريرة لملوك إِسْرَائِيل وآحَازُ واتباعًا لنهجهم صنع آحَازُ أوثانًا للبَعْل، وقدم الذبائح والبخور عَلَى المرتفعات الخاصة بعبادة البَعْل، وعبر أبنائه فِي النَّار فِي وَادِي بَنِي هِنُّومَ (لعلها عبادة مُولَك، قا؛ ٢مل ٢٣: ١٠)، وبنى مذابح لإله غريب عَلَى سطح بَيْتِه، (٢مل ٢٣: ١٢). وكان مِنْ نتيجة أعمال آحَازُ أن تدهورت العلاقات بين المَمْلَكَةِ الشمالية فِي إِسْرَائِيل، ومملكة يَهُوذَا فِي الجنوب والتي أقيمت فِي أيام أبِيًا (٢أخ ١٣): أمَّا الآن، فإن يَهُوذَا، وليست إِسْرَائِيل، هي التي أدينت لعبادة الأوثان، وقد لقيت هزيمة عسكرية، وقد سُبيت جزئيًا (Williamson, 343-44) (أخبار الأيَّام: لاهوت).

لم يركز إِشَعْيَاءَ عَلَى خطايا آحَازُ قبل الحرب الآشورية - الأفرايمية، أو عَلَى الهزيمة المُريعة لجيش يَهُوذَا، بل ركز عَلَى وعد الله المدهش بأنه سيحمي يَهُوذَا مِنْ أعدائها، والذِي خطط للإطاحة بآحَازُ وتنصيب ابْنَ طَبْئِيل مَلِكًا جديدًا (إش ٧: ٤ - ٨). ولقد شجع إِشَعْيَاءَ آحَازُ المَلِك عَلَى الإيمان بوعد الله، وأن يضع ثقته فِي الله مِنْ أجل الخلاص حَتَّى لا يهزم (٧: ٩). وقد تمت مواجهة آحَازُ بالأسئلة الرئيسية المتعلقة بالإيمان، هل الله، رَبُّ الْجُنُودِ (←) أقوى مِنْ جيوش هذه الأمَم؟ وهل مواعيده بحمايتنا صادقة؟ وهل سيتدخل الله حقًا فِي أحداث التاريخ، أم أنه سيسمح لهذه الأحداث بأن تعمل طبقًا لخطط البشر؟ وكان خوف آحَازُ مِنْ أعدائه أعظم مِنْ خوفه مِنْ الله. ولم يكن عمله قناعة تامة بأن الله سيكون أمينًا. بل إنه رفض عرضًا بعمل مَعجزة لإثبات صحة كَلمة الله مِنْ خلال إش (٧: ١٠ - ١٢). فهو فِي ضعفه فشل فِي أن يثق فِي الله، واعتمد عوضًا عَن ذَلِك عَلَى قوة تَغْلَث فَلاسِرَ الثالث المَلِك الأشوري (←) فِي أن يخلصه مِنْ جيوش سوريا وإِسْرَائِيل (٢مل ١٦: ٧ - ٩). وبناء عَلَى ذَلِك أعلن إِشَعْيَاءَ الدينونة التي سيعاقبه بها الله (٧: ١٧: سوف يدمر الأشوريون يَهُوذَا) هذا مِنْ الناحية السلبية. أمَّا مِنْ الناحية الإيجابية فأعلن عَن رجاء مستقبلي (٧: ١٤، سوف يولد شخص اسْمه عِمَّانُوئِيلَ "الله مَعَنا"). وقارن إِشَعْيَاءَ بين افتقار آحَازُ إِلَى الإيمان، والاستجابة الإيجابية وقيادة حَزَقِيَّا التي تتسم بالتقوى (← فِي قصة حَزَقِيَّا (إش ٣٦). لقد فشل آحَازُ فِي الإيمان بالله (إش ٧)، فِي حين أن حَزَقِيَّا وعَن طيب خاطر وضع ثقته كليًا فِي الرَّبّ فِي أزمة مماثلة واجهها مِنْ الناحيتين العسكرية والدولية (Oswalt, *Isaiah 1-39*, 1986, 55, 630). (← إِشَعْيَاءَ: لاهوت).

بعد أن جاء الأشوريون وأنقذوا آحَازُ مِنْ سوريا وإِسْرَائِيل (٢مل ١٦: ٩) أصبحت يَهُوذَا ذليلة خاضعة لأشور وأجبرت عَلَى دفع جزية كبيرة، بعضها كان مِنْ الهيكل (٢أخ ٢٨: ٢٠ - ٢١). وفِي وقت لاحق توجه آحَازُ إِلَى دِمَشْق ليعلن خضوعه لتغلث - فلاسر، وأثناء تواجده هناك، قدم الذبائح لآلهتهم فِي مذبح رائع جميل لأن هذه الآلِهَة - كما قيل - حققت لآحَازُ النصر عَلَى أعدائه (٢مل ١٦: ١٠ - ١٨؛ ٢أخ ٢٨: ٢٢ - ٢٥). وقام آحَازُ ـــ سواء برغبته الخالصة، أو تحت الضغط (قا؛ J. W. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 1973, 5-12) وطلب مِنْ أورِيَّا الكَاهِن أن يبني نسخة طبق الأصل مِنْ ذَلِك المَذبح فِي حرم هيكل أورُشَلِيمَ. ثم أعاد ترتيب بعض المَذابح التي كانت قائمة فِي ذَلِك الحين وأزال بعضها، بل وأغلق الهَيكل نفسه، وبنى هياكل لآلهة غريبة فِي كافة مدن يَهُوذَا. وهذا جرّ الأمة إِلَى ارتداد عظيم وأثار عليها غضب الله. وعَلَى الرغم مِنْ كُل شرور آحَازُ، إلا أن ابْنه حَزَقِيَّا كان مَلِكًا تقيًا، قام بهدم مذابح الأوثان فِي أورُشَلِيمَ، وأعاد فتح الهيكل وقاد الشَعْب إِلَى نهضة روحية عظيمة (٢أخ ٢٩). (← أشور، أخبار الأيَّام: لاهوت).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, "Historian and Prophets," *SEA* 33, 1968, 18-54; idem, "The Biblical Interpretation of the Reigns of Ahaz and Hezekiah," *Studies in the Religious Traditions of the Old Testament,* 1987, 181-92; M. Cogan, "The Ahaz Altar," *Proceedings of the Sixth World Con-*

gress of Jewish Studies, 1977; M. E. W. Thompson, *Situation and Theology: Old Testament Interpretation of the Syro-Ephraimite War, 1982*; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 1982.

غاري في. سميث *Gary V. Smith*

281 אַחְאָב

آخَابُ (אַחְאָב [’aḥ’āb] مَلِكُ إِسْرَائِيل # ٢٨١.

آخَابُ مَعْنَاها "أخو الأبّ"، وطبقًا لما يقوله نوث (230) Noth، لم يكن مِنْ أصل إِسْرَائِيلي. وقد يَكُونُ الاسْمُ هو اسْمَ عرش يُشير إِلَى أن الأمير مشارك لأبيه فِي الحكم (Gray, 367).

خلف آخَابُ أباه عُمْرِي كَمَلِك عَلَى إِسْرَائِيل (١مل ١٦: ٢٨-٢٢: ٤٠؛ ٢أخ ١٨: ١ - ٣٤؛ مي ٦: ١٦) وذلك سنة ٨٧٤ ق. م (Corney, 78)، وَدَامَ مُلْكُهُ عَلَى إِسْرَائِيل (١مل ١٦: ٢٩) فِي السَّامِرَةِ اثْنَتَيْنِ وَعِشْرِينَ سَنَةً.

١. **العلاقاتُ الدوليةُ**. ورث آخَابُ مَمْلَكَةً مستقرة وكان عليه بصفة رئيسية أن يحفظ وَيُطوِّر مَا بداه أَبُوه. وقد دعم التحالفات مَعَ الصَّيْدُونِيِّينَ وَيَهُوذَا وربما مَعَ مصر أيضًا. وكان مِنْ شأن زواجه مِنْ إِيزَابَل ابْنَةَ أَثْبَعَل (١مل ١٦: ٣١) دعم التحالف بين إِسْرَائِيل والصَّيْدُونِيِّينَ. وهذا التحالف المفيد الَّذِي بداه أَبُوه عُمْرِي أتاح لإِسْرَائِيل الوصول إِلَى التجارة الفينيقية فِي البحر الأبيض المتوسط. وكان ثمة زواج دبلوماسي آخر، وهو زواج ابنته عَثَلْيَا (٢مل ٨: ١٨، ٢٦) مِنْ يَهُورَامُ مَلِك يَهُوذَا الأمر الَّذِي نجم عَنه قيام علاقات سلمية مَعَ يَهُوذَا. كما أن العلاقات مَعَ مصر إِنَّ الروابط مع مصر مؤكدة بعد العثور عَلَى زهرية مِنَ المرمر عليها بقايا مِنْ زخارف تحمل صورة أوسوركون الثاني Osorkon II (Kitchen, 324).

وبعد أن اعتلى آخَابُ العرش، تغلب عَلَى بَنْهَدَدُ وقواته الآرامية فِي المَعَارك التي جرت فِي السَّامِرة وأفِيق (١مل ٢٠). وقد نجح فِي أن يُحوِّل دفة الأمور لصالحه وعقد مَعَاهدة مَعَ بَنْهَدَدُ (١مل ٢٠: ٣٤). أمَّا التهديد المتزايد مِنْ قبل أَشُورَ فلربما كان السببِ الرئيسي الَّذِي دفعه لِعقد هذه المَعَاهدة لأَنَّهُم بعد ذلك انضموا إِلَى القوات التي حاربت شَلْمِنْاصر الثالث سنة ٨٥٣ ق. م (Oppenheim, 278-79).

طبقًا لنقوش مِيشَعُ (Mesha Inscription (line 6 واصل آخَابُ سيطرة إِسْرَائِيل عَلَى مواب، غير أن مواب تحدت هذه السيطرة فِي وقت لاحق (Ullendorff, 196 قا؛ line 5-10). وقد حدث هذا العصيان المسلح أثناء حكم يَهُورَامُ بْنِ آخَابُ (٢مل ٣: ١ - ٢٧، قا؛ Smelik, 90-91, and Dearman, 169-70).

مَعَارك آخَابُ الأخرى. فِي حولياته عَلَى المسلة السوداء يذكر شَلْمِنْاصر الثالث أنه حارب ضِدَّ تحالف مِنَ الملوك الكَنْعَانيين فِي مَعْركة قرقر سنة ٨٥٣ ق. م. ومِنْ بين أعضاء التحالف آخَابُ مَلِك إِسْرَائِيل وهدد عزر مَلِك دِمَشْق (Oppenheim, 278-79). وبِالرغم مِنْ أن هذا التحالف نجح فِي إيقاف الزحف الأشوريّ إِلَى حد مَا، إلا أنه لم يستمر إلا أثناء التهديد الَّذِي واجهه التحالف مِنَ الأَشُورِيين (Soggin, 220).

٢. **السياسة الدينية**. طبقًا للعادات التي سادت مِنْذ عهد سُلَيْمَانَ، كان للمَلِكة مَعْبَدًا خاصًا بها لعبادة البَعْلِ (١مل ١١: ١ - ٨، انظر ١٦: ٣١ - ٣٣). ولم يتم العثور عَلَى بقايا حقيقية لمذبح أو مَعْبد فِي مَدِينَة السَّامِرة. ولذلك اقترح يادين (Yadin (1978, 129 أن ذلك كان فِي أرض السَّامِرة عَلَى جَبَلِ الكَرْمَلِ. ومَعَ ذلك فقد كان لزواج آخَابُ مِنْ إِيزَابَل تأثيره السلبي عَلَى الحَيَاة الدينية فِي إِسْرَائِيل لأن إِيزَابَل عززت عبادة البَعْلِ فِي إِسْرَائِيل. وعَلَى الرغم مِنْ أن السياسة الدينية التي اتبعها العُمْرِيون. كانت تنحاز لعبادة بَعْلٍ، إلا أن الأسْمَاء التي تعكس التجلي الإلهي التي أطلقها آخَابُ عَلَى أبنائه توحي بأنه كان لا يزال يهويًا (-Jagers ma, 199; Parzen, 78-79; Ahlstrm, 588). ومما يجدر ذكره أنه فيما كان نفوذ إِيزَابَل يتعاظم كانت علاقة آخَابُ بأنبياء الرَّبّ تتدهور بشكل متنامٍ. وهذا بدوره أدى إِلَى مواجهات متكررة مَعَ إِيلِيَّا، وقد وصلت إِلَى ذروتها فِي المَعْركة مَعَ كهنة البَعْلِ التي جرت عَلَى جَبَلِ الكَرْمَلِ (١مل ١٧ - ١٩). وبالرغم مِنْ أن إِيلِيَّا قد انتصر باسْمَ يَهْوَهْ، إلا أنه اضطر للهرب مِنْ غَضَب إِيزَابَل (١٩: ٢).

٣. **برامج البناء**. كان مِنْ شأن الازدهار الَّذِي تولد عَن السياسات التي اتبعها العُمْرِيون أن وفرت لآخَابُ الوسائل التي تمكنه مواصلة تطوير برامج البناء التي قدمها عُمْرِي (-Pienaar, 153-55). وكان مِنْ بينها قَصْرُ العَاج فِي السَّامِرة (-Kenyon, 71-89) والمُدُنِ الحصينة (١مل ٢٢: ٣٩)، مَعَ أنظمة إمدادِ المِيَاه الفعَّالة فِي مَجِدُّو وحاصور (-Yadin, 1975, 227 47).

وتشير أحداث عديدة إِلَى ابتعاد آخَابُ تدريجيًا عَن عبادة يَهْوَهْ والعهد. ومِنْ أمثلة ذلك موضوع نَابُوتَ. أراد آخَابُ أن يمتلك كَرْمَ نَابُوتَ ليحوله إِلَى مزرعة خضار. وحين رفض نَابُوتَ التَّخلي عَن كرمه. اعترف آخَابُ، عَلَى مضض، بحقه فِي ذلك. ولكن إِيزَابَل لم تستطع تَقَبّل ذلك، إذ أنها جاءت مِنْ بلاد تخضع فِيها الحقوق الفردية لرغبة المَلِك. وعَلَى ذلك دبرت إِيزَابَل قتل نَابُوتَ ليأخذ آخَابُ الكرم (Pfeiffer, 23). وفيما كان آخَابُ يتأهب للاستيلاء عَلَى الكرم، إذ بإِيلِيَّا النَّبِيّ يظهر بطريقة دراماتيكية (Gray, 442) ونطق بدينونة الله عليه (١مل ٢١: ١٧ - ٢٥). ومِنْ الجلي أن اللعنة التي نطق بها كانت مرتبطة بانتهاك شروط العهد، لأَنَّهُ مِنْ الواضح أن العبارات التي استُخدمت (٢١: ٢٣ - ٢٤) تذكرنا باللعنات التي تتضمنها المَعَاهدات التي تنتمي إِلَى هذه الفترة (Hillers, 69، قا؛ تث ٢٨: ٢٦). وفيما بدت توبة آخَابُ أنها توبة حقيقية (Gray, 443) فقد حلت دينونة الله عَلَى نسله "لاَ أَجْلِبُ الشَّرَّ فِي أَيَّامِهِ، بَلْ فِي أَيَّامِ ابْنِهِ أَجْلِبُ الشَّرَّ عَلَى بَيْتِهِ" (١مل ٢١: ٢٩؛ قا؛ ٢مل ٩: ١٤ - ٢٨).

وإذ تحالف آخَابُ مَعَ يَهُوشَافَاطَ فمِنْ ثَمَّ شن حملته الأخيرة ضِدَّ سوريا عند رَامُوتَ جِلْعَادَ (١مل ٢٢). وكانت تقوى يَهُوشَافَاطَ الشخصية وطاعته لِيَهْوَهْ واضحة جلية فِي طلبه النصيحة مِنْ نَبِيّ الرَّبّ (٢٢: ٧). أمَّا آخَابُ، فإنه عَلَى النقيض مِنْ ذلك، لم يتأثر بكلام مِيخَا وطلب مشورة أنبياء آخرين، وكان صِدْقِيَّا المتحدث باسْمِهم، الَّذِي تَنَبَّأ بالنجاح (٢٢: ١١ - ١٢). وفي

مَعَارضته لمِيخَا، الَّذِي كان مُعارضًا لهذه الحملة (٢٢: ١٧)، كانت لدى آخَابُ قناعة لدرجة العَناد بالسيادة السياسة عَلَى النبوة (De Vries, 45 قا؛ ٢٢: ١٣ - ١٦). بالرغم مِنْ الرأيِ السلبي الَّذِي أدلى به نَبِيّ يَهْوَهْ، أثبت آخَابُ أنه محارب شجاع فقد حارب فِي المَعْركة حَتَّى الموت (٢٢: ٣٥).

٤. **خاتمة**. كان آخَابُ رجلَ دولةٍ ومخططًا استراتيجيًا متمكنًا، دعم استقلال إِسْرَائِيل وسيادتها (Kittel, 239) وذلك بتطوير السياسات التي كان قد بدأها أبوه. وتشهد الحفريات الأثرية فِي المُدُنِ المختلفة ذات العلاقة تشهد للأناقة والتخطيط الاستراتيجي اللتين كانت تتسم بهما الحقبة العُمْرِية. ومما يُؤسف له، وكما كان الحال بالنسبة لأبيه، فقد كان مِنْ شأن موقفهم المتساهل (١مل ١٦: ٣١ - ٢٤) تجاه عبادة البَعْلِ (Pienaar, 157) أن أدت هذه السياسات إِلَى مقاومة نبوية. موقفهم المخفف (١ مل ٣١:١٦-٣٤) نحو طائفةِ بعل (بينَار، ١٥٧)، هذه السياسات أدَّتْ إلى المقاومةِ النبويةِ. إنه لأمر مُمتع مُلاحَظَةَ أن التلمود يتخذ مِنْ آخَابُ موقفًا أكثر إيجابية. وكان مَعَلمو اليهود يعرفون بخطاياه، غير أنهم أقرّوا بمهارته العاليةِ أيضًا كخبير عسكري ومَلِك (Waldman, 47).

البيبلوجرافيا

G. W. Ahlstrm, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, 1993; J. Bright, *A History of Israel*, 1984; idem, *The Kingdom of God*, 1953; R. W. Corney, *The Reigns of Omri and Ahab*, 1970; J. A. Dearman, "Historical Reconstruction and the Mesha Inscription," in A. Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, 1989; S. J. De Vries, *Prophet Against Prophet*, 1978; J. Gray, *I & II Kings*, 1970; D. R. Hillers, *Treaty Curses and the O. T. Prophets*, 1964; H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament Period*, 1978; K. Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament*, 1971; K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1973; R. Kittel, Geschichte *des Volkes Israel*, zweiter Band, 1925; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 1987; J. M. Miller & J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; M. Noth, *The History of Israel*, 1960; L. Oppenheim, "Babylonian and Assyrian Historical Texts," in J. B. Pritchard (ed.), *ANET*, 1969; H. Parzen, "The Prophets and the Omri Dynasty," *HTR* 33, 2:69-96, 1940; C. Pfeiffer, *The Divided Kingdom*, 1967; D. N. Pienaar, "The Roll of Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty," *JNSL* 9, 1981, 151-58; K. A. D. Smelik, *Converting the Past: Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography*, 1992; A. Soggin, *An Introduction to the History of Israel and Judah*, 1993; E. Ullendorff, "The Moabite Stone," in D. W. Thomas, *DOTT*, 1958, 195-98; N. M. Waldman, "Ahab in Bible and Talmud," *Judaism* 37:41-47, 1988; Y. Yadin, "The 'House of Ba'al' of Ahab and Jezebel in Samaria, and That of Athalia in Judah," *in Archaeology in the Levant: Essays for Kathleen Kenyon*, P. R. S. Moorey & P. J. Parr, eds., 1978, 127-63; idem, *Hazor, The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, 1975.

دي. إن. بينَار *D. N. Pienaar*

134& 2558 אָדָם[3] & חַוָּה[2]

آدَمَ وحَوَّاء

آدَمَ (אָדָם[3] [’ādām[3]]، #١٣٤) حَوَّاء (חַוָּה[2] [ḥawwā[2]]، #٢٥٥٨).

ش. أ. ق التركيب العامّ للمادّة فِي تك ١-١١ يَجِدُ متوازياته الأقربَ فِي قصة الطوفان السومرية وقائمة الملوك السومريين، وفِي ملحمة أتراحشيش Athrahasis epic، ويرجع تاريخهم كلهم إِلَى سنة ١٦٠٠ ق. م أو إِلَى مَا قبل ذلك. وهنا، نجد أن التقييم الأخلاقي ليس له وجود تقريبًا، والجنس البشري يأتي فِي المقام الأوّل خادمًا للآلهة. ومِنْ بين الكتابات الغزيرة، نوصي فِي هذا الشأن بقراءة: برتراند، هس، جاكوبسون، لامبارت وميلارد، وفان ستيرز Bertrand, Hess, Jacobsen, Lambert and Millard, Van Seters.

ع. ق ١. آدَمَ. كَلِمة آدَمَ אָדָם قد تعني إِنْسَان/ الجنس البشري (← #١٣٢) فِي مَعْنَاها العام، أو قد تشير إِلَى الإِنْسَان الأوّل. فِي تك ١ - ٣ وفِي مَعْظم الحالات تأتي مسبوقة بأداة التعريف فِي عبر. كت.. وعَلَى ذلك فإن ترجمة "الإِنْسَان" بمَعْنَى "الجنس البشري" قد تكون هي المفضلة حَتَّى لو كانت الإشارة إِلَي شخص واحد. لأن آدَمَ، بصفته أوَّل إِنْسَان خلقه الله، فإنه بذلك يُمثِّل الجنس البشري بأجمَعه. وفِي مكان آخر فِي ع. ق نجد أن אָדָם أو הָאָדָם تأتي دائمًا بمَعْنَى "الجنس البشري" أو "إِنْسَان" (مز ٣٢: ٢؛ أم ٢٨: ١٧؛ جا ٥: ١٨). وهذا المفهوم ليس قاصرًا عَلَى الإِسْرَائِيليين وحدهم. فهو يشير دائمًا إِلَى أن وضع الجنس البشري (الإِنْسَان) كمخلوق يعتمد عَلَى الله وهو مسئول أمامه (مز ٨؛ فِي حز؛ بَنِي آدَمَ בֶּן־אָדָם).

أصل إشتقاق الكَلِمة آدَمَ אָדָם؛ غير مؤكد. فِي تك ٢: ٧؛ ٣: ١٩ صلة ضمنية مَعَ אֲדָמָה (تُرَاب #١٤١). عَلَى مَا يبدو، أنها تشير إِلَى تربة الحقل التي يغلب عليها اللون الأحمر المائل للون البني (قا؛ الفعل אָדֹם، يَحمرُّ #١٣١).

٢. **الوضع الأصلي**. خلق الله (בָּרָא) الإِنْسَان الأوّل عَلَي صورته (צֶלֶם) وكشبهه (דְּמוּת) فِي اليَوْم السادس. جَبَل الرَّبُّ الإله آدَمَ مِنْ تُرَابِ (אֲדָמָה) الأرض، وَنَفَخَ فِي أنفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ (נִשְׁמַת חַיִּים) فصار آدَمَ كائنًا حيًّا/ نفسًا حَيَّةً (נֶפֶשׁ חַיָּה) (انظر تك ٦: ٣ و١٧، ٧: ١٥). ولا يتميز الإِنْسَان عَن الحيوان بامتلاكه نَفْسًا נֶפֶשׁ (← #٥٨٨٣). وروحًا רוּחַ (← #٨١٢٠) لأن الحيوانات تمتلك هذه أيضًا. لكن التمييز نجده بالأحرى فِي فكرة أن الإِنْسَان خُلق عَلَى صورة الله (١: ٢٦ - ٢٨). وهذا المفهوم توضحه حقيقة أن البشر عُينوا ليتسلطوا عَلَى الأرض والحيوانات. ويبين مَا جاء فِي ٢: ١٥ - ١٩ أن الأمر يتضمنُ الآتي: عَلَى الإِنْسَان أن يعمل (עָבַד) وَيَحْفَظَهَا (שָׁמַר) جنة عدن، وأن يسمي الحيوانات، وأن يطيع الله طوعًا. وإذا أخذنا هذه الأمور فِي الاعتبار، فمِنْ ثم يمكننا النظر إِلَى الإِنْسَان عَلَى أنه يشبه نائب مَلِك وَلاه الله عَلَى الخليقة (انظر مز ٨، Wenham, 30-32، وكذلك لآراء

أخرى). والإنسَان (الجنس البشري) باعتباره ممثلاً لله عَلَى الأرض، فليس مسموحًا له وهو يقوم بمهمته أن يَكُونُ مُخرِبًا أو مدمرًا. عليه أن يعمل (تك ١: ٢٨، ٢: ١٥) وعليه أن يأكل مِنْ ثمار الأرضِ (١: ٢٩)، ولم يُسمح بأكل لحم الحيوانات إلَّا فيما بعد العهد الَّذِي قطعه الله مَعَ نُوح (تك ٩: ٢ - ٣)، وهذا التصريح كان مُعرَّضًا للإلغاء بعد ذلِك، إذا مَا أُخذت بعض النبوءات فِي الحسبان (إش ١١: ٧؛ إلخ). وبعد أن طُرد الإنسَان مِنْ جنة عدن، لم يُترك لحاله ككائن مستقل. إنَّما، ظلت له قيمة خاصة، حيث يحتل موضعًا خاصًا أمام الله (Jnsson).

٣. **حَوَّاء.** خلق الله امْرَأَة لآدَمَ. وكانت مناسبة له، وبوسعها أن تكون له مُعِينًا (تك ٢: ١٨). وقد خلقها الله مِنْ ضلع/ جنب (צֵלָע) آدَمَ، وهذه دلالة عَلَى الصلة القوية بينهما. والرجل (אִישׁ)، أي آدَمَ دعاها امْرَأَة (אִשָּׁה). وتم اعتبار هذه العلاقة بحسب (تك ٢: ٢٤) أساس الزواج مِنْ امْرَأَة واحدة فقط. وفي تك ٣: ٢٠ سُميت المرأة حَوَّاء (חַוָּה) وهو اسْمٌ مرتبط بكلمة חָיָה (حي). وعَلَى الرغم مِنْ أن حَيَاة الإنسَان سوف تنتهي، إلا أن الذرية ستحيا ("لأنَّهَا أم كل حي"). وتم التمتع ببركة الله بميلاد الابن الأوَّل (تك ١: ٢٨؛ ٤: ١). ويشير سِفر التكوين إلَى أن آدَمَ وحَوَّاء هما أصل البشر جميعًا.

٤. **السقوط.** وإذ خدعت الحية أبوينا الأوَّلين فمِنْ ثم أكَلا مِنْ الشجرة المُنهِيِّ عَنها. والإنسَان، الَّذِي كان يعيش بحسب فكر الله، أصبح يعيش الآن بحسب فكره الذاتي. والرغبة فِي المَعْرِفة والتساوي مَعَ الله طغتا عَلَى الطاعة. وكانت النتيجة المباشرة لِذلِك هي الخوف مِنْ الله وإدراكهما أنهما عريانان (جسديًا وروحيًا). لعِنَتْ الحية، وستكون هناك عداوة دائمة بين نَسل الحية ونَسل المرأة (تك ٣: ١٥). وفِي ثنايا اللغة المستخدمة فِي هذا الأصحاح نجد أن الحية تُمثِّل قوى الشر، أي، الخَطِيَّة. وهكَذَا، فإن هذه العداوة تشير إلَى التعارض الدائم بين الخير والشر (قا؛ ٤: ٧)، كما تشير إلَى الصراع بين المؤمنِين وغير المؤمنِين، وهذا مِنْ بين الموضوعات الرئيسية فِي ع. ق. وثمة كثيرون يعتبرون أن الوعد المُعطى فِي (٣: ١٥) عَلى أنه بداية الكرازة. وعَلَى أي حال، فإنَّ المُفسِّرين اليهود والمَسِيحُيين القدامى يشيرون هنا إلَى المَعْرِكة بين الشيطان والمسيَّا المُنتظر، والتي سينتصر فيها المسيَّا عَلَى الشيطان.

علاوة عَلَى ذلِكَ، فهو يُصرِّح بأنه بدءًا مِنْ السقوط سيعمل الإنْسَان ويتعب ويشقى فِي عمله، فِي حين أن المرأة ستنجب الأطفال وتتألم أثناء الولادة. أمَّا الرجل الَّذِي خُلق مِنْ تُرَاب، فقد قِيل له: "لأَنَّكَ تُرَابٌ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ" (٣: ١٩). أمَّا أوراق التين التي صنع مِنْها آدَمَ وحَوَّاء مآزر لهما، فقد استبدلها الله بجلود الحيوان (٣: ٢١). وهذا التاريخ، فِي جزء مِنْه، قد يُفهم عَلى أنه نموذج تتكرر فِيه عدة مرات المَعْرِكة الدائرة بين الخير والشر. وهي، بالرغم مِنْ ذلِك، تتضمِنْ عَناصر لا تحدث سوى مرة واحدة فقط، مثل الطرد مِنْ جنة عدن، وبداية اختبار الموت. وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن العواقب المترتبة عَلَى خَطِيَّة الانتهاك الوحيدة التي اقترفاها أبَوانا الأوَّلان لابد وأن تؤثر فِي نَسلهما (عد ١٦: ٢٩؛ ١مل ٨: ٤٦؛ أي ١٤: ١ - ١٢؛ مز ٩٠: ٣). وتتولد عَن فكرة "الشخصية المتحدة" فِي إسْرَائِيل، أن كُلَّ شخص مسئول عَن الآخرين، والبركة واللعنة تؤثر فِي الأجيال المتعاقبة (تك ١٢: ٢؛ خر ٢٠: ٥ - ٦). ويسود فِي سِفر التكوين إدراك الإنسَان للإثم. وهذا يأتي عَلَى النقيض مِنْ اللهجة المتفائلة لكثير مِنْ كتابات بلاد مَا بين النهرين فِيما يتعلق بأصل الإنسَان (← سقوط البشر فِي الخَطِيَّة).

٥. **قَايين وهابيل.** الابن الأوَّل لآدَمَ وحَوَّاء سُمي قَايِين. وأصل اشتقاق هذا الاسم غير مؤكد؛ وقد ربطت حَوَّاء هذا الاسْمَ بكلمة קָנָה، يقتني، يُنجب (#٧٨٦٤). أمَّا الابن الثاني فقد دُعي هابيل، فِي العبرية ريح، شيء باطل (הֶבֶל، قا؛ جا ١: ٢ #٢٠٣٩). أصبح الابن الأوَّل مُزارعًا، وأصبح الثاني راعي غنم، وقدّم كُلّ مِنهما ذبيحة (هابيل: مِنْ أبكار غنمه = أفضلها؟). قُبلت تقدمة هابيل مِنْ الله، لكن تقدمة قَايين لَمْ تُقبل. فقام قَايين وقتل هابيل، بالرغم مِنْ التحذير الشديد الصادر مِنْ الله. وأظهر موقف قَايين بعد قتل أخيه أن إدراكه بذنبه كان أقل مِنْ إدراك آدَمَ بخطيته بعد السقوط، وربما كانت هذه عَلاَمَة عَلَى تقسي قلب الإنْسَان إزاء الخَطِيَّة. وكانت عقوبة قَايين هي أن يعيش تَائِهًا هَارِبًا فِي الأَرْضِ. وإذ حُرم قَايين مِنْ حماية عائلته، لِذلِك اضطر أن يعيش فِي حالة أسوأ مِنْ عيشة البدو. لقد جعل الرَّبّ لقَايين عَلاَمَة لِكَيْ لا يَقْتُلَهُ كُل مَنْ وَجَدَهُ دون أن تكون له عواقب. وبعد ذلِك، قام هو (أو ابْنِهِ حنوك؟) ببناء مَدِينَة أطلق عليها اسْمَ ابْنِهِ.

٦. **"شِيث".** وبعد أن فقد آدَمَ وحَوَّاء ابنيهما، رزقهما الله بابن آخر عَلَى شبهه كصورته، وذلِك حين كان عمر آدَمَ ١٣٠ سنة: شِيث (< שִׁית (?)) = يضع (بَديل: ← #٨٨٨٣، تك ٥: ٣). وفِي أيام أنُوش ابْنِهِ، بدأ الناس يدعون باسْمِ يَهْوَهْ. يبدو أن هذا التعبير يشير إلَى العبادة الجمهورية (٤: ٢٥ - ٢٦، قا؛ ١٢: ٨؛ ١٣؛ ٤٤: ١٠؛ ٢١: ٣٢؛ ٢٦: ٢٥).

٧. **سلسلة الأنساب.** فِي سلسلة أنساب قَايين، ذُكرت كافة أنواع الابتكارات: مثل الخيام، والآلات الموسيقية، والأشغال المَعدنية. وتبلغ سلسلة الأنساب الواردة فِي تك ٤ ذروتها بلامك القاسي، الَّذِي انتقم لنفسه بشكل مُفرط (إِنَّهُ يُنْتَقَمُ لِقَايِينَ سَبْعَةَ أَضْعَافٍ، وَأَمَّا لِلاَمَكَ فَسَبْعَةً وَسَبْعِينَ). ومِنْ الجلي أن الشر كان يتصاعد تدريجيًا فِي الأجيال المُتعاقبة. وبالنظر إلَى أن الابتكارات قد ذكرت فِي سلسلة أنساب قَايين، لذا، يبدو أن كاتب سِفر التكوين كان يوحي بأن هذه الجوانب مِنْ الثقافة الإنْسَانية قد تأثرت بخَطِيَّة قَايين بطريقة مَعينة. (← سلسلة الأنساب فِي ع. ق).

يتضمِنْ تك ٥ سلسلة الأنساب مِنْ آدَمَ إلَى نُوح، والتي تتضمِنْ كُلًّا مِنْ شِيث وأنُوش، وأخْنُوخ (الَّذِي سار مَعَ الله، ٥: ٢٢ - ٢٤)، ونُوح ("راحة"). وبالنظر إلَى تركيبة سلسلتي الأنساب المذكورتين فقد جاءتا متباينتين: الفن والعلم فِي نَسل قَايين، والتقوى فِي نَسل شِيث. ويعارض ويسترمان Wester-mann بشدة هذا التفسير (I:343 in ET)، ومَعَ ذلِك فإنها - فِي تاريخ التفاسير - قد أصبحت أكثر التفاسير قبولاً (أغسطينوس، جبرييل، بول، قا؛ برايان، ويلسون Augustine, Gabriel, Paul; cf. Bryan, Wilson).

ب. ت الكثير مِنْ القصص جمَعَها L. Ginsberg, *The Legends of the Jews*, 1909-1938; M. M. Kasher, *Encyclopedia of Biblical Interpretation: A Millennial Anthology*, 1953ff.; J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha I-II*, 1983-85. انظر أيضًا. E. Porter, "The Pauline Concept of Original Sin, in Light of Rabbinic Background," *TynBul* 41, 1990, 3-30.

ع. ج يُعتبر آدَمَ، غالبًا، كمُمثلاً للبشر، والَّذِي مِنْ خلاله دخلت الخَطِيَّة إلَى العالم. وقد جاء المَسِيحُ ليخلصنا مِنْ هذه الحالة (مر ١: ١٣؛ رو ٥: ١٢ - ٢١؛ ١كو ١٥)، وقد استعاد حالة الفردوس. والعلاقة بين آدَمَ وحَوَّاء، تعد نموذجًا لما يجب أن يَكُونُ عليه الزواج بين الناس، مِنْ ناحية أنه لا يجب فسخه، كما أنها نموذج للعلاقة بين الرجل وزوجته (مر ١٠: ٢ - ٩؛ ١تي ٢: ١٣ - ١٤). ويُعدُّ هابيل أوَّل شهيد، وقد كان بارًا يعيش بالإيمان (مت ٢٣: ٣٥؛ عب ١١: ٤؛ ١٢: ٢٤). بينما اعتُبر قَايين نموذجًا سلبيًا (١يو ٣: ١١ - ١٥؛ يه ١١).

البيبلوجرافيا

A. Bertrand, *La vie grècque d'Adam et Eve*, Paris, 1987; D. T. Bryan, "A Reevaluation of Gen 4 and 5 in the Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity," *ZAW* 99, 1987, 180-88; J. Gabriel, "Die Kainitengenealogie: Gen 4:17-24," *Bib* 40, 1959, 409-27; R. S. Hess "The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature," *Bib* 70, 1989, 241-54; idem, "Splitting the Adam: The Usage of *'adam* in Gen I-V," SVT 41, 1990, 1-15; T. Jacobsen, "The Eridu Genesis," *JBL* 100, 1981, 513-29; G. A. Jnsson, *The Image of God: Genesis 1, 26-28 in a Century of Old Testament Research*, Stockholm, 1988; W. G. Lambert and A. R. Millard, *Atra-hasis*, 1969; W. G. Lambert, "Babylonien und Israel," *TREg*, 1979, 5:67-79; M. J. Paul, "Genesis 4:17-24: A Case-Study in Eisegesis," *TynBul* 47, 1996, 143-62; A. P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis*, 1988; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 40-97; J. Van Seters, "The Primeval Histories of Greece and Israel Compared," *ZAW* 100, 1988, 1-22; B. K. Waltke, "Cain and His Offering," *WTJ* 48, 1986, 363-72; G. J. Wenham, *Genesis I*, WBC, 1987; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977.

مارتين جي. بول *Maarten J. Paul*

654	אָסָא

آسَا (אָסָא [ʼāsā]، مَلِكُ يَهُوذَا #٦٥٤)*

ع. ق كان آسَا مَلِكًا لِيَهُوذَا (←) مِنْ ٩١١ - ٨٧٠ ق. م (انظر ١مل ١٥: ٩ - ١٠ و٣٣، ١٦: ١٥ و٢٣ و٢٩، ٢أخ ١٦: ١، مَعَ الحلول المشتركة للمشاكل الخاصة بالتزامن/ حساب مدة الوصايا المشتركة عَلَى العرش، Thiele, 81-96). إذا كان آسَا אָסָא ينتمي حقًا إلَى أرام אסא يشفي (قا؛ Jastrow, I:88, 92-93)، إذا يَكُونُ هذا الاسْمَ تنيرنحس، كما هي العادة بالنسبة للأسْمَاء العبرية (انظر، Shinan and Zakowitch). وتظهر الأصحاحات السابقة فِي أسفار الملوك وأخبار الأيَّام الحاجة إلَى شفاء سياسي.

أبدى آسَا حماسة دينية لا مراء فِيها، حَتَّى أنها وصلت إلَى حد إزاحة أمه (أو عَلَى الأصح جدته)، (انظر ١مل ١٥: ٢ و١٠) مَعْكة مِنْ وضعها كمَلِكة (١٥: ١٣) - ولم يكن هذا بالأمر الهين، إذا أخذنا فِي الاعتبار الميول الوثنية لأبيه (١٥: ١٣). وعَلَى وجه العموم "عمل آسَا مَا هو مستقيم فِي عيني الرَّبّ".. "إن قلب آسَا كان كاملاً مَعَ الرَّبّ" "ونزع جميع الأصنام" (١٥: ١٢ب و١٤، ٢أخ ١٤: ٣ و٥، ١٥: ٨ب)، و"أمَّا المرتفعات فلم تُنزع" (١مل ١٥: ١٤).

وتظهر الصعوبات حين يقرأ المرء عَن آسَا فِي سِفر أخبار الأيَّام. مثلً؛ جاء فِي سِفر الملوك أنه لم ينزع المرتفعات (١مل ١٥: ١٤)، فِي حين أن سِفر أخبار الأيَّام يوضح أنه فعل ذلِك فِي يَهُوذَا (٢أخ ١٤: ٥)، ولكنه لم يفعل ذلِك فِي إسْرَائِيل (١٥: ١٧، انظر ع. ٩). وجاء فِي سِفر الملوك أن الحرب بين آسَا وبَعْشَا مَلِك إسْرَائِيل، استمرت "كل أيامهما" (١مل ١٥: ١٦)، فِي حين أن سِفر أخبار الأيَّام يشير إلَى أن بلاد آسَا "فِي أيامه استراحت الأرض عشر سنوات" (٢أخ ١٤: ١ و٦، انظر ١٥: ١٥ حـ و١٩، ١٦: ٩ حـ). وهكَذَا، ترى مجموعة مِنْ المفكرين فِي هذا تلفيقاً مِنْ جانب كاتب سِفر أخبار الأيَّام، غير أن مجموعة أخرى تصر عَلَى أنه كانت لديه مَعلومات إضافية (انظر، Williamson, 255f).

وقد توسع كاتب سِفري أخبار الأيَّام فِي بيان أهمية آسَا عَلَى مدى ثلاثة أصحاحات (٢أخ ١٤: ٤ - ١٥: ١٠) ولعله كان بوسعه ادراج ذلِك بين ١مل ١٥: ١٢، ١٣). وفِي بعض الأحيان كان يذكر الملوك فِي الواقع حرفيًا (مثل؛ ١مل ١٥: ١٥، ورد فِي ٢أخ ١٥: ١٨)، وهو يقدم مَعلومات إضافية كثيرة (٤٨ آية، بالمقارنة مَعَ ١٥ آية فِي سِفر الملوك). والمناقشة الحالية تقتصر عَلَى المَعلومات الدينية، (سِفر أخبار الأيَّام: لاهوت).

١. أزال آسَا طائفة العاهرين الَّذِين يمارسون الشذوذ الجنسي كجزء مِنْ عبادتهم الوثنية (١مل ١٥: ١٢)، والأمر المثير هنا أن هذه مَعلومة أغفلها كاتب سِفر أخبار الأيَّام، ويَهُوشَافَاط فقط هو الَّذِي اضطر إلَى القيام بذلِك ثانية (٢٢: ٤٦).

٢. وضع آسَا الأقداس فِي الهيكل (مَعَ ذلِكَ لم يحددها) (קֳדָשִׁים؛ NIV ١مل ١٥: ١٥؛ ٢أخ ١٥: ١٨).

٣. امتد إصلاح آسَا (الأمر الَّذِي لم يذكر فِي الملوك) ليشمل حَتَّى الأشخاص الَّذِين ينتمون إلَى أسباط إسْرَائِيل (أفْرَايِم، مِنسى، ومما يدعو إلَى الدهشة أن ذلِك تضمِنْ شمْعون، قا؛ ٢أخ ١٥: ٩). وكان كاتب سِفر أخبار الأيَّام يقوم بأكبر توضيح "لمَعلومة" تتعلق بحكم آسَا (١٥: ١ - ١٥).

٤. كان آسَا فِي البداية يضع ثقته فِي الرَّبّ عَند مواجهة الخطر (٢أخ ١٤: ١١، انظر ع. ٤)، الأمر الَّذِي تحول مَعَ الأسف فِي النهاية إلَى الاعتماد عَلَى بَنْهَدَدُ الآرامي بدلاً مِنْ الاعتماد عَلَى

الرَّبّ (٢أخ ١٦: ٧ - ٩) وذَلِكَ فِي حربه مَعَ بَعْشَا مَلِكِ إِسْرَائِيل.

والملاحظات (التي تقوم فِي مُعظمها عَلَى أساس مَا ذكره كاتب سِفْر أخبار الأيَّام) تشير إِلَى أن آسَا كان مهتمًا بالعبادة الصحيحة (شاهد عَلَى إصلاحه). ولقد أدرك أن البركات مثل امتلاك الأرْض بصفة مستمرة مردها فِي الواقع الأمانة فِي الماضي والحاضر (٢أخ ١٤: ٧، ١٥: ٢)، ويتفق مَعَ النَّبِيّ عزريا أن الله مستعد دائمًا أن يقبل أولاده المتمردين إذا عادوا إليه (١٥: ٣ - ٦، وهذا يذكرنا بِسِفْر القضاة) وعَلَى الرغم مِنْ أن آسَا، أقام فِي أورُشَلِيمَ احتفالاً مهيباً بتجديد العهد (١٥: ١٠ - ١٥)، فِي نظر كاتب سِفْري الأخبار عَلَى الأقل، إلا أنه أنهى حكمه بطريقة كئيبة. فإذ رفض تحذير حناني الشديد مِنْ مغبة الاتكال عَلَى التحالفات السياسية (١٦: ٧ - ٩)، وهو موضوع رئيسي فِي الكتابات النبوية (انظر إش ٧)، فقد بينت نهاية حَيَاة آسَا التفويض الكتابي المَعْروف مِنْ مكان آخر (عب ٦: ١ - ٨، ١٠: ٣٦، رؤ ٢١: ٧)، أي أنه يتوجب عَلَى شَعْب الله أن "يطلبوه" بإصرار. وهناك بعض الشكوك التي تساور المفكرين بالنسبة لحقيقة أن فكر "الثواب والعقاب" (بشكل أساسي *quid pro quo [aga] la* ، تث ٢٧ - ٢٨؛ مثل؛ فِي ٢أخ ١٥: ٢، ١٢) كان مِنْ اهتمامات الفكر اللاهوتي المسيطر عَلَى كاتب سِفْر أخبار الأيَّام. ومَعَ ذَلِكَ، وكما حدث بالنسبة لملوك آخرين - لم يُوضع حكم آسَا كله فِي إطار هذا الفكر، بل بعض الأحداث المَعَينة التي كتب عَنها لتوضيح هذا التعليم (انظر أيضًا عا ٢: ٣).

(← الجزاء: لاهوت).

البيبلوجرافِيا

W. W. Davies and D. F. Payne, "Asa," *ISBE*, 1979, 1:308-9; R. B. Dillard, "The Reign of Asa (2 Chr 14-16): An Example of the Chronicler's Theological Method," *JETS* 23, 1980, 207-18; idem, *2 Chronicles*, WBC, 1987, 112-28; J. G. McConville, *Chronicles*, DSB, 1984; A. Shinan and Y. Zakowitch, "Midrash on Scripture and Midrash Within Scripture," *ScrHier* 31, 1986, 272; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCB, 1982.

دَانِيَال شيبلر *Daniel Schibler*

666 אָסָף

آساف (אָסָף [*'āsāp*]، #٦٦٦).

ع. ق ١. آساف بْنِ برخيا، وهو اسْمَ أصبح مُرتبطًا بسلسلة نسب طويلة مِنْ المغنين والموسيقيين المَعَينين لخدمة الهيكل فِي أورُشَلِيمَ (١أخ ٦: ٣٩ ب٢٤]؛ ٢٥: ١ - ٢؛ قا؛ ١٥: ١٩). وقد اشترك آساف فِي الاحتفال الذِي أقيم بمناسبة إعادة تابوت العهد إِلَى أورُشَلِيمَ (١٦: ٥، ٧، ٣٧). وقد عينه دَاوُدَ فِي وظيفة دائمة وهي اللاوي المغني الرئيسي للخدمة فِي الهيكل (١٦: ٥). كما أعطاه دَاوُدَ أيضًا مزموراً للشكر (١٦: ٨ - ٣٦). وهذا مزمور مركب مأخوذ مِنْ مزامير ٩٦: ١ - ١٣؛ ١٠٥: ١ - ١٥؛ ١٠٦: ١، ٤٧ - ٤٨). كما أن دَاوُدَ عيَن أيضًا أبناء آساف للغناء بإستخدام الأدوات الموسيقية فِي بَيْتِ الرَّبّ وعيَن أباهم رئيساً عَلَيهِمْ (١أخ ٢٥: ١ - ٢، ٦). وقد اشتركوا فِي تكريس هيكل سُلَيْمَانَ (٢أخ ٥: ١٢). وكان لايزال مِنْ بَنِي آساف مِنْ يقومون بالغناء والعزف عَلَى الآلات الموسيقية عَلَى أيام عَزْرَا ونحميا (عز ٢: ٤١؛ ٣: ١٠؛ نح ٧: ٤٤؛ ١١: ١٧، ٢٢؛ ١٢: ٣٥).

٢. واسْمَ آساف تجده فِي عَناوين اثنى عشر مزموراً (٥٠؛ ٧٣ - ٨٣)، ولاسيما فِي الكتاب الثالث، الذِي يتبع القسم الدَاوُدَي الرئيسي (الكتابين الأوَّل والثاني؛ قا؛ مز ٧٢: ٢٠). ويوجد الكثير مِنْ الرثاء والتفجع فِي هذه المزامير. وقد يَكونُ مِنْ اللافت للنظر أن أوَّل هذه المزامير (٧٣) يطرح أسئلة عميقة عَن صلاح الله (ولو أنه تمت الإجابة عليها فِي المزمور نفسه). وثمة مزامير أخرى يبدو أنها تعكس تجرة السبي (٧٤: ٤ - ٨؛ ٧٩: ٧)، وهناك مزموران (٧٨؛ ٨٠) يطرحان أسئلتهما فِي سياق يأتي عَلَى العكس مِنْ تاريخ الخلاص.

مزامير ← لاهوت

البيبلوجرافِيا

ABD 1:471; M. J. Buss, "The Psalms of Asaph and Korah," *JBL* 82, 1963, 382-92; H. G. M. Williamson, *I and II Chronicles,* NCB, 1982, 128-30; G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter,* 1985.

روبرت إل. ألدن *Robert L. Alden*

صعود ← #٦٥٩٠ (עָלָה [*'ālā*]، يَطْلُعُ، صَعِدَ، أُخْرِجَ)

أَبُوكريفا: لاهوت

أَبُوكريفا: لاهوت.

أَبُوكريفا هي صيغة الجمَعَ المحايد لكُلِّمة ἀπόκρυφος (ي649)، الصفة اليونانية تعني الأشياء المخفية، أو ربما الكتب المخفية (Davies, 161) — لذا، فهي الكتب التي تكشف أسرارًا إلهية صعب أن يصل إليها العقل البشري عادةً. وقَدْ تتضمنْ كتب الأَبُوكريفا أيضًا حقائق ذات مدلول باطني لن يفهمها غير الروحيين (قا؛ ٢إسد. ١٤: ٤٥ - ٤٧)، ولا يقرأ هذه الكتب سوى الحكماء.

كتب الأَبُوكريفا هي مجموعة مِنْ خمسة عشر كتابًا تَضمّنتْ في فولجاتا ع. ق (الترجمة اللاتينية، التي وصل مَعظمها إلى اللاتينية عبر سب.)، ولكنها لم تكن جزءًا مِنْ ك. ق. ع. ومِنْ ناحية محتوياتها، فإنه يُمْكِنُ تصنيف هذه الكتب ككتب تاريخية (١ إسد.، ١ و ٢ مك.، تتمة سِفْر أستير، ورسالة إِرْمِيَا)، قصص إنشائية (طوبيًا، يهوديت، سوسنّه، بعل والتنين)، وطقوسية (صَلاَة عَزْرَا، نَشِيد الفتية الثَّلاَثَة، وصَلاَة منسى)، ورؤيوية (٢إسد.)، وتعليمية/ حكمية (حكمة سُلَيْمَانَ، يَشُوعُ بْنِ سيراخ، باروخ).

أ. كتب الأَبُوكريفا/ المنحولة/ القانونية الثانية.

١ إسدراس. يُعرف هذا الكتاب كذلِكَ بـ عَزْرَا اليوناني، وتماثل أصحاحاته التسعة مَا جاء فِي ٢أخ ٣٥: ١ - ٣٦: ٢٣؛ عَزْرَا؛ نح ٧: ٧٣ - ٨: ١٢، أو تاريخ يَهُوذا بداية مِنْ عيد فِصْح يُوشِيًا في ٦٢١ ق. م، حَتَّى اصلاحات عَزْرَا في ٤٤٤ ق. م. وبالرغم مِنْ أن ١ إسد. له مشاكله التاريخية، إلا أنه يتجنب بعض الصعوبات الخاصة بترتيب الأحداث وفق تاريخها الزمني للسِفْرين القانونيين عَزْرَا - نحميا، وقد اتبع يوسيفوس ترتيبها. وكان هذا السِفْر كثير الإستخدام مِن قِبل الآباءِ اليونانيين واللاتينيين الأوائل. وقد كتبه كاتب غير مَعْروف حوالي ٣٠٠ ق. م. ويشرح سِفْر ١ إسد. كيف رتب الله لإعادة بناء الهيكل. ومرسوم دَارِيُوس، الذِي سمح لليهود بالعودة، كان سببه منافسة فِي فن الخطابة (١ إسد. ٣ - ٤)، حيث حقق الكاتب براعة أدبية صحيحة (← عَزْرَا).

٢ إسد. غير موجود فِي أية مخطوطة للـ سب.، لكنه وصل إلينا سِفْر أسدارس الثاني عبر الفولجاتا حيث دُعِي عَزْرَا الرابع، ووُضع فِي ملحق بنهاية الكتاب المُقَدَّس. وقد كُتِب أصلًا باللغة العبرية حوالي ١٠٠م. ١ إسد. ١ - ٢ و ١٥ - ١٦ هي إضافات مَسِيحية لاحقة، يرجع تاريخها لحوالي ١٥٠ و٢٥٠ عَلَى التوالي. وسِفْر ٢ إسد.، يشكل محاولة خلاقة، ثاقبة البصيرة، ولو أنها متشائمة لعالم لاهوتي يهودي لفهم مشكلة الشر فِي العالم. ومِنْ خلال الملاك أورِيًا، يعطيه الله الأجوبة عن طرقه البعيدة عَن الفهم، وتتحدّاه أن يفهم أعماله فِي الطبيعة.

طُوبِيًا.[*] هذه قصة إنشائية، كُتِبت أصلًا باللغة العبرية أو الأرَامية حوالي ٢٠٠ ق. م. فِي مصر، ووهي مكتوبة بشكل جيد جدًا، وقد تمتعت بشَعْبية عظيمة فِي العصور القديمة. النقطة الرئيسية التي يُنبّر عليها الكاتب هي أن الله سوف يبارك ويحمي أولئك الذِين يحترمون ناموسه مِنْ خلال أعمال التقوى ممثلة فِي الصدقة، الصَلاَة، الخ.

يهوديت[**]. تحكي القصة سقوط أليفانا Holofernes، القائد العام لقوات نَبُوخَذْنَاصَّر، نتيجة خداع امْرَأة جميلة. وقد كتبت بمهارة باللغة العبرية من قِبل فريسي قديم حوالي ١٥٠ ق. م. والكتاب يحتوي عَلَى أخطاء تاريخية كثيرة، لكن مور Moore (79) يعتقد أن هذه الأخطاء جاءت عمدًا. وكان هدف الكاتب "كتابة رواية أدبية بنكهة تاريخية مَعينة لتعزيز التأثير الدرامي" (Metzger, 51). وكما فعل طوبِيًا، يُعلِّم كتاب يهوديت أن الله سوف يخلص حَتَّى أضعف الناس مِنْ شَعْبه، إذا اتكلوا عليه وأطاعوا ناموسه.

تتمة أَسْتِير.[***] هذه غ. التي بلغ عددها ١٠٦ (مائة وست آيات) لا تشكل فِي الواقع كتابًا لكنها عبارة عَن ست فقرات أضيفت إِلَى سِفْر أَسْتِير عَند ترجمته إِلَى اللغة اليونانية. وقد كُتِب حوالي سنة ١٢٥ ق. م، وقد أضفت مسحة مِنْ الاحترام لِسِفْر أَسْتِير وذلِكَ بتمجيد الله البار الذِي اختار إِسْرَائِيل ميراثًا له (أَستير).

الحكمة (حكمة سُلَيْمَانَ).[****] يشير التأثير الملموس للفلسفة اليونانية إِلَى أن هذه العظة عَن الحكمة كُتِبت فِي الاسكندرية بين سنة ٥٠ ق. م، ٥٠م. ويقارن القسم الأوَّل (١: ١ - ٥: ٢٣) بين حَيَاة الأشْرَار وحَيَاة الأبرار؛ والقسم الثاني (٦: ١ - ٩: ١٨) يَحثّ الملوك لأن يعيشوا بالحكمة كالكاتب (المُفترض أنه سُلَيْمَانَ)؛ ويصف القسم الثالث كيف أن الحكمة وجهت البشر مِنْ آدَمَ حَتَّى الخروج من مصر. وخلاصة القول، ينصح الكاتب بَنِي زمرته مِنْ اليهود أن يظلوا مخلصين لإيمانهم لأنَّهُ يمثل الحكمة الحقيقية مِنْ الله، وعَلَى هذا النحو فهي تسمو بما لا يقارن عَن عبادة الوثنيين وفلسفاتهم.

حكمة يَشُوعُ بْنِ سيراخ[*****] (*Ecclesiasticus*).

وهي أطول أسفار الحكمة (٥١ ص.، ومِنْ بين أكثر أسفار الأَبُوكريفا احترامًا، وقد كُتب كتاب حكمة يَشُوعُ بْنِ سيراخ حوالي ١٨٠ ق. م باللغة العبرية. والذِي كتبه هو يَشُوعُ بْنِ سيراخ، وهو يهودي فِلِسْطِينِي الذِي سجل أفكاره عَن حياته بعد سنوات صرفها فِي السِفْر والدراسة وتعلم الأسفار المُقَدَّسَة العبرية. وبعد ذلِكَ بحوالي خمسين سنة أخذ حفيده هذا الكتاب إِلَى الاسكندرية حيث ترجمه إِلَى اللغة اليونانية مِنْ أجْلِ اليهود الذِين يعيشون فِي الشتات. وتشير السلسلة العريضة مِنْ الموضوعات التي ناقشها ابْنِ سيراخ إِلَى أنه كان يود تقديم تعاليم موثوق بها لكل ناحية مِنْ نواحي الحَيَاة.

باروخ/ باروك[******]. كُتب بأسلوب الأدب النبوي للـ ع. ق، ونُسب إِلَى أمين سر إِرْمِيَا ورفيقه فِي الجهاد. ويكرر باروخ قصة السبي البابلي مَعَ صلوات التوبة (١: ١ - ٣: ٢٨)، ويُعلم عَن طريق مواد حكمية فِي صيغة شعرية (٣: ٩ - ٤: ٤)، وينهي كتابه بالحث والتشجيع الشعري ترتكز عَلَى الرجاء فِي العودة المؤكدة لإِسْرَائِيل (٤: ٥ - ٥: ٩). لربما كتبا القسمان الأوَّل والثالث بعد سنة ٧٠ مباشرةً، أمَّا القسم الثاني فربما تعود كتابته إِلَى سنة ١٠٠ ق. م.

رسالة إِرْمِيَا[*******]. الرسالة لا ينطبق عليها حقًا هذا الاسْمَ، فهي ليست رسَالة بل عظة تتناول حماقة عبادة الأوثان، التي تحتاج إِلَى كثير مِنْ العناية ولكنها لا تعطي شَيْئًا فِي مقابل ذلِكَ. ويقول بال Ball (in *APOT*, 596) إن رسالة إِرْمِيَا كتبت بالعبرية حوالي ٣٠٥ ق. م، وكانت تشكل تحذيرًا ضِدَّ الذوبان فِي الثقافة البابلية، فِي حين أن دافِيز Davies (991) يعتقد أنها كُتبت فِي الاسكندرية باللغة اليونانية حوالي ٢٥ ق. م.

نَشِيدُ الفتية الثَّلاَثَةِ. هذه الإضافة (٦٨ آية) لسِفْر دَانِيَال (وُضعت مَا بين ٣: ٢٣ و٢٤) تتضمنْ صَلاَة عزريا (١ - ٢٢)، قصة وصفه للأتون وملاك الرَّبّ (٢٣ - ٢٧)، والترنيمة

[*]. لمزيد مِنْ التفاصيل عن طوبيا، راجع مقدمة لسِفْر طوبيا، ضمن الكتاب المُقَدَّس، مج ١، ص ٨٧٥ - ٨٧٩، العهد القديم، ترجمة الآباء اليَسُوعيين، نشر دار المشرق، بيروت، لُبْنَان، ١٩٨٩ — المحرر

[**]. لمزيد من التفاصيل عن يهوديت، راجع مقدمة السِفْر، ص ٨٩٩- ٩٠٤، المرجع السابق. — المحرر

[***]. لمزيد من التفاصل عن سِفْر أستير، راجع مدخل السِفْر، ص ٩٢٧- ٩٢٩، المرجع السابق. — المحرر

[****]. لمزيد من التفاصيل عن سِفْر الحكمة، راجع مقدمة السِفْر، ص ١٣٩٣- ١٣٩٧، المرجع السابق. — المحرر

[*****]. لمزيد من التفاصيل عن سِفْر يشوع بن سيراخ، راجع مقدمة السِفْر، ص ١٤٣٣- ١٤٣٨، المرجع السابق. — المحرر

[******]. لمزيد من التفاصيل عن سِفْر باروك، راجع مقدمة السِفْر، ص ١٧٥٥- ١٧٥٨، المرجع السابق — المحرر

[*******]. ص ١٧٥٨- ١٧٦٠، المرجع السابق — المحرر

التي ترنم بها عزريا، حنانيا وميشائيل حين كانوا فِي الأتون. ولعل هذه القصة الملهمة كُتبت لأول مرة باللغة العبرية سنة ١٦٥ ق. م تقريبًا، حين كان أنطيوخس الرابع يضطهد اليهود.

سوسنة. يحتوي هذا الكتاب عَلَى قصة إنقاذ دَانِيَال بذكاء بالغ لِسوسنة العفيفة مِنْ خلال فحصه بمهارة الشهادة الزائفة التي قُدمت ضِدها بواسطة شخصين شهوانيين. وتتكون القصة مِنْ ست وأربعين آية كُتبت أصلاً باللغة العبرية أو الآرامية ووُضعت فِي نهاية سِفر دَانِيَال. وإِلَى جانب الرسالة الواضحة بأن الله يخلص البرئ الذِي يتكل عليه، فإن القصة قد تعكس أيضًا الإصرار الفريسي عَلَى فحص دقيق لدى جدالهم مَعَ الصدوقيين أثناء حكم الكسندر يناوس ٩٥ - ٨٠ ق. م تقريبًا (وكذلِك "كاي" فِي، ٦٣٨، أوسترلي، ٢٨٣ - ٢٨٤).

بعل والتنين. هذه هي الإضافة الثالثة لسِفر دَانِيَال (٤٢ آية)، وربما كُتبت باللغة العبرية لتحذير إخوانه اليهود مِنْ خطر قبول عبادة الأوثان. وفِي هاتين القصتين، - ولعلهما أقدم القصص البوليسية - يثبت دَانِيَال لكورش أن كهنة البَعْل، وليس الوثن نفسه - يأكلون الطعام المقدم له. كما قتل حية ضخمة كان البابليون يعبدونها باعتبارها خالدة، وهكذا يحققون مَا جاء فِي إر ٥١: ٣٤ و٤٤ (موور، ١٩٧٧، ٢٦).

صَلاَة مِنسى. أقصَرُ كتاب مِنْ أسفار الأَبوكريفا (١٥ آية)، وتتسم مادته بأناقة التركيب وصحة الصيغة الدينية، وهو مِنْ أروع تقاليد الكتب الدينية التاريخية (مارمسون، ٢٣٥). وبالنظر إِلَى أن هذا الكتاب لا يوجد فِي أي نص مِنْ الترجمة السبعينية، فربما لم يكن جزءًا مِنْ كتب الأبوكريفا الأصلية. وقد ظهر لأول مرة فِي (٢٠٠ - ٢٥٠م)، *Didascalia Apostolorum*، لكنه ربما كُتب باللغة اليونانية أو العبرية أثناء حقبة المكابيين. والصَلاَة تمجد الله لعظمته واستعداده أن يغفر لأولئك الذِين يتوبون حقًا.

المكابيين الأوَّل. هذا كتاب واقعي وصحيح إِلَى حد مَا، ويُعد قصة تاريخية لها قيمة بالغة تتناول الأحداث التي وقعت مَا بين سنة ١٧٥ - ١٣٥ ق. م، وقد كُتب باللغة العبرية حوالي سنة ١٠٠ ق. م مِنْ وجهة نظر صادوقية، ويؤرخ هذا الكتاب اضطهاد اليهود عَلَى يد أنطيوخس الرابع ومَعْركة المقاومة الناجحة التي قادها متتيا بن سمعان وأبناؤه، والتي ساعدهما فيما بعد اليهود الحسيديين، الأمر الذِي أدى إِلَى إعادة تكريس الهيكل، وتأسيس الاحتفال بتدشين الهيكل الحانوكاه Hanukkah، وهو احتفال سنوي يحيي ذكرى هذا الانتصار العظيم.

المكابيين الثاني. قصة أخرى مِنْ قصص النضال ضِدَّ أنطيوخس غير أنها مِنْ مِنظور لاهوتي فريسي مِنْ ناحية أن كائنات خارقة للطبيعة كثيرًا مَا كانت تساعد فِي الكفاح (٢مك ٣: ٢٤ - ٢٦؛ ٥: ٢ - ٣؛ ١٠: ٢٩ - ٣١؛ ١١: ٨). ومَعْظم الكتاب (ص. ٣) هو تلخيص لخمسة مجلدات تتناول التاريخ، كتبها ياسن التيرواني سنة ١٠٠ تقريبًا، قبل الميلاد. وقد ظهر سِفر المكابيين الثاني باللغة العبرية بعد ذلِك بعشرين سنة.

ب. الفكر اللاهوتي للأسفار (الأبوكريفا).

الإسهام العظيم لأسفار الأَبوكريفا يتُمثَّل فِي تقديمها الخلفية التي عَلَى أساسها يُمْكِنُ فهم كتابات ع. ج عَلَى نحو أفضل. وهذه الكتب تعكس اليهودية فِي ممارساتها ومُعتقداتها فِي زمِنْ يَسُوع والرسل. وهذه الأسفار إِلَى جانب تطور اليهودية الرَّبانية (بحسب مَا جاءت فِي المشنة)، واليهودية الهلينية، والمواد التي عُثِر عليها فِي وَادِيَ قمران، تشكل جسرا بين ع. ق، والقرن الأوَّل الميلادي.

وتبين أسفار الأَبوكريفا كيف أن اليهودية بدأت تفتح نفسها لسياق أوسع فِيما كان اليهود يتأملون فِي الله وفِي العالم، وفِي مسئوليتهم فِي أن يعيشوا فِي عالم لطيف. وهم - عَلَى هذا النحو - يكونون قد أعدوا الطريق أمام إنجيل يَسُوع المَسِيحُ، لأن الإنجيل أيضًا، فتح طريق سماع الوحي الإلهي فِي ع. ق، فِي عالم لطيف.

١. كائنات خارقة للطبيعة. (أ) الله. تعكس كتب الأَبوكريفا فِي مَعظمها الفكر اللاهوتي للعهد القديم، وهذا أمر بالكاد يدعو إِلَى الدهشة بالنظر إِلَى أن ع. ق هو كلمة الله المَعْترف بها مِنْ قبل كُتَّاب الأَبوكريفا. وقبل كل هذا، فقد عُظم شخص الله مقابل الأخطار الأساسية لعبادة الأوثان وتأثير الفلسفة الهلينية. وكردة فعل للأخطار الأساسية لعبادة الأوثان، قُدِّم باعتباره الإله الحقيقي وحده (سيراخ ٣٦: ٥). خالِق الكل (يهوديت ٩: ١٢)، كُلِّي القدرة، وكُلِّي المَعْرفة (تتمة أستير ٣: ٩ - ١٢). قدوس وعَادِل وبار (طوبيًا ٩: ١٢)، كُلِّي القدرة وكُلِّي العلم (طوبيًا ٣: ٢ و١١، الحكمة ١٢: ١٥)، وهو رحوم وغفور (سيراخ ١٨: ١ - ٢٤، صَلاَة مِنسى ٢٧. وهذه السمات هي مِحور الكثير مِنْ أسفار الأَبوكريفا، ولا سيما القصص البنَّاءة. طوبيًا، يهوديت، ترنيمة الفتية الثلاثة، سوسن، بيل، ومكابيين الأوَّل والثاني، كلها تبين قوة الله ليخلص أولئك الذِين يعترفون به وحده كالله، وذلِك ~~باختيارهم الموت بدلاً مِنْ إنقاذ أنفسهم بالتهاون فِي دينهم~~، فِي حين أن سِفر باروخ وصَلاَة مِنسى احتفيا برحمته فِي غفرانه للتائب. وأمانة الله فِي أن يخلص تم التنبير عليها أيضًا فِي عَب ١١ (انظر بصفة خاصة ع. ٣٢ - ٣٨، ع. ٣٥ ومِنْ المحتمل أنها تشير إِلَى الشهداء فِي ٢مك ٧).

وردة فعل اليهودية عَلَى الفكر اليوناني لم تكن ببساطة رفضاً، كما هو الحال بالنسبة لقضية الوثنية، وإنما كانت بمثابة قبول وتسوية جزئية. وحين نسب الرواقيون وجود الأكوان وتصميمها المنظم إِلَى "اللوجس" أو "الفكر الإلهي"، كان أمرًا طبيعيًا، أن يرى اليهودي فِي هذا صفة حكمة الله التي تجسدت فِي سِفر الأمثال (←) باعتبارها الرفيق الذِي صاحب الله أثناء عملية الحق، ومُعلم البشرية فِي جميع نواحي الحَيَاة (أم ٨ - ٩). وقد أعيد تفسير ع. ق باستخدام هذه الأفكار: الحكمة أعطت آدَمَ القوة لحكم الأرض، وخلصت لوطًا مِنْ سَدُومَ، وأرشدت يَعْقوب، وحفظت يوسف. وخلصت إِسْرَائِيل مِنْ العبودية فِي مصر (حك ١٠: ١ - ٢١). والواقع أن ناموس موسى هو حكمة الله (سي ١٥: ١؛ ١٩: ٢٠؛ ٢٤: ٢٣؛ با ٣: ٩، ٤: ١ - ٢).

والدفاع القوي بالنسبة لإِلَهَ إِسْرَائِيل باعتباره الإله الحقيقي الوحيد، ومهارة إستخدام الحكمة/ اللوغس فِي قضية لاهوت الدفاع اليهودي، كان له تأثيره العميق عَلَى كتبة ع. ج. والحكمة سمة مِنْ سمات تعليم يَسُوع (مت ١٣: ٥٤)، وحتى أثناء طفولته

(لو ٢: ٤٠ و٥٢). ويَسُوع يتكُلَّم كالحكمة المتجسدة (مت ٢٣: ٣٤، انظر لو ١١: ٤٩)، ووجوده المسبق وصفه يوحنا باعتباره لوغس/ حكمة الله (دينتان، ١٠٦).

ثم إن بولس أظهر أيضًا مَعْرفته لأسفار الحكمة (مِنْ أسفار الأَبوكريفا). وبالنسبة للمؤمن، يمثل يَسُوع حكمة الله - وهي - مما يبدو وكأنه متناقض - حكمة ليست بمقدور الفلاسفة اليونانيين ("محبي الحكمة") أن يفهمونها (١كو١: ١٧ - ٣١). وإسهام أسفار الأَبوكريفا فِي سياق الوثنية نراه أكثر وضوحًا. ويتبع بولس المَعاملة الثلاثية للوثنية فِي سِفر الحكمة، حين يذكر فِي رو١ أن البشرية ليست لها عذر لفشلها فِي مَعْرفة الله لأَنَّهُ قد أعلن عَنه فِي الطبيعة (رو ١: ٢٠، قا؛ حك ١٣: ١، ٥، ٨ - ٩).

ثانيًا، كان مِنْ شأن رفض شهادة الطبيعة، أن تحولت البشرية عِوَضًا عَن ذلِك إِلَى عبادة الأوثان (رو١: ٢٢ - ٢٣، الحكمة ١٢: ٢٤، ١٣: ١٠). ثالثًا، كان رد الله عَلَى ذلِك هو سَماحه للبشرية أن تسقط فِي كافة أنواع الخَطِيَّة والفساد (رو١: ٢٦ - ٣١؛ حك ١٢: ٢٥؛ ١٤: ١٠ - ١١، ٢٢ - ٢٦).

وبعد ذلِك، فِي رو ٩ يستخدم بولس الحكمة أيضًا فِي وصف الخزاف البشري الذِي يصنع آنية مِنْ الطين، وذلِك إناء للكرامة، وإناء للهوان (عبادة الأوثان)، وذلِك مِنْ نفس كتلة الطين (انظر إر ١٨: ٢ - ٦). وينقل بولس التشبيه إِلَى الله، الذِي يخلق مِنْ نفس الطبيعة البشرية أولئك الذِين يخدمونه، وأولئك الذِين يقاومونه (رو٩: ٢١، الحكمة ١٥: ٧). وكِلا المصدرين يصفان أيضًا صبر الله وسيادته، الذِي يتمهل عَلَي مَعاقبة الخطاة، فِيما يتمم أغراضه مِنْ خلالهم حَتَّى فِي الوقت الذِي يقاومونه فِيه (رو ٩: ٢٠ - ٢٣، الحكمة ١٢: ١٢ - ٢١).

كان يَعْقُوب عَلَى دراية أيضًا بمواد الحكمة الواردة فِي أسفار الأَبوكريفا. وباعتباره مَعلمًا للحكمة فِي التقليد الخاص بأسفار الأمثال، الحكمة، ابْنِ سيراخ، فقد سار عَلَى نهجهم مِنْ حيث التعليم والتحذير بالنسبة لموضوعات متنوعة ليرسم الأسلوب المثالي للحَيَاة. ومَعْرفته لسِفر سيراخ واضحة فِي الموضوعات الثمانية الآتية. أوَّلاً، لأن التجرِبَّة تنتظر أولئك الذِين يصممون عَلَى خدمة الله، لِذلِك يدعو إِلَى الصبر والثبات فِي التجارب الشديدة. والله سيبين أولئك الذِين هم أقوياء فِي الإيمان (يع ١: ٢ - ٨؛ سي ١: ٢٨، ٢: ١ - ٦). ثانيًا، الله لا يوبخ عَند مِنحه الحكمة ويع ١: ٥، قا؛ سي ١٨: ١٥). ثالثًا، لا يُمْكِنُ أن يلام الله عَلَى التجارب (يع ١: ١٣ - ١٥؛ سي ١٥: ١١ - ١٤). رابِعًا، يجب ضبط اللسان قا؛ "مُسْرِعًا فِي الاسْتِمَاعِ مُبْطِئًا فِي التَكَلُّم" (يع ١: ١٩؛ ٣: ٢ - ١٢). ومَعَ عبارة "مُسْرِعًا فِي الاسْتِمَاعَ" عبارة "وكثير التأني فِي الجواب" (سي ٥: ١١ انظر ٤: ٢٣ - ٢٤ و٢٩، ٥: ١٠ - ١٤). خامسًا، الإيمان الحقيقي يتضح مِنْ الرحمة بالفقير وبتجنب الانحياز إِلَى الأغنياء فِي المجمَعَ (قارِن يع ١: ٢٧ - ٢: ٤؛ سي ٤: ١ - ١٠ و٢٢). سادسًا، يشدد عَلَي بيان أهمية التواضع (يع ٣: ١٣؛ سي ١٠: ٢٦ - ٢٨). سابعًا، يقارن بين الحكمة الأرضية، والحكمة السماوية (يع ٣: ١٥ - ١٧، قا؛ سي ١٩: ٢٠ - ٢٥). ثامنًا، الله يسمَعَ صراخ المسكين ويدين الغني الفاسد الذِي يضطهدهم (يع ٥: ١ - ٦؛ سي ٢١: ٤ - ٥).

(ب) الملائكة، إبليس، الشياطين. دراسة الملائكة (بما فِي ذلِك الشياطين والعفاريت) ازدهرت فِي اليهودية المتأخرة، ولعل ذلِك نتيجة - جزئية عَلَى الأقل - مِنْ التأثير الفارسي (رسيل، ٢٥٨). وللملائكة الآن أسْمَاء ومراتب وأعداد، ومسئوليات متنوعة. وأسفار الأبوكريفا، بل وربما بالأكثر "ع. ج"، يدمج هذا التطور فِي أفكارهم اللاهوتية، بالرغم مِنْ أن الاهتمام الذِي أولته الأبوكريفا للملائكة والشياطين، يلاحظ أنه اهتمام طفيف إذا مَا قُورن بأسفار أخرى تنتمي إِلَى فترة مَا بين العهدين مثل ١أخن.. وفِي أسدارس الثاني ٤: ١ تم التعرف عَلَى الملاك "يورئيل"، وتم التعرف عَلَى الملاك رفائيل فِي طوبيًا ٣: ١٧، ووُصف فِي وقت لاحق فِي ١٢: ١٥ باعتباره واحداً مِنْ الملائكة السبعة المُقَدَّسين، الذِين يقدمون صلوات القديسين إِلَى الله. وكذلِك يوحنا يصف ملاكا يمزج صلوات القديسين ببخور ويقدمها إِلَى الله (رؤ ٨: ٣ - ٤).

٢. الجنس البشري، الخَطِيَّة، الناموس، الكفارة. تقاليد ع. ق الخاصة بالسقوط، والناموس الموسوي، وتعاليم الأنبِيَاء الأخلاقية هي مصدر مواد التأملات المطولة عَن مدى حالة البشرية الخاطئة، وهي المواد التي تتسم بها أسفار إسدراس الثاني، الحكمة، وسيراخ. ويتفق الجميع عَلَى أن بداية الخَطِيَّة كانت فِي عدن، حيث نسبت إِلَى حَوَّاء (سي ٢٥: ٢٤)، وآدَمَ (٢ اسد ٣: ٢١ - ٢٢)، أو الشيطان (حك ٢: ٢٣ - ٢٤). ومَعَ ذلِك ظهر فِي أسفار الأبوكريفا موقفان مختلفان تجاه البشرية الخاطئة. وباعتبار سيراخ مَعلمًا للحكمة، نراه يرسم أكثر الصور تفاؤلاً، وإلا لما كانت لوصيته أية فائدة. ومَعَ أنه يسلم بميول الإنسان الشريرة (יֵצֶר הָרָע)، إلا أنه يفضل تشجيع القارئ مِنْ ناحية المسئولية الأدبية كخيار حقيقي. "إذا أردت، بوسعك حفظ الوصايا" (سي ١٥: ١٤ - ١٧). وعَلَى العكس مِنْ ذلِك، نجد أن كاتب سِفر أسدراس الثاني يرى البشرية كُلّها بعين متشائمة. ويقول إن "بذرة الخَطِيَّة" التي فِي قلب آدَمَ ملأت العالم بالشر، وسوف تواصل عمل ذلِك حَتَّى النهاية (٢ اسد ٣: ٢٠ - ٢٢؛ ٤: ٣٠ - ٣٢). وهو مستعد أن يسلم بإمكانية قلة مِنْ الأبرار (٣: ٣٦) ولكن ذلِك يتأتى فقط مِنْ خلال جهد عظيم (٧: ٨٩، ٩٢) والواقع، أن خلاص هذه القلة يشير إِلَى عمل كثير مِنْ جانب الله نفسه (٩: ٢١ - ٢٢).

وعَلَى مستوى يتصف بمزيد مِنْ الشَعْبية، تأتي قصص البَنيان التي تضمنتها أسفار الأبوكريفا كانعكاس أمين لمركزية الناموس عَند اليهودية الفريسية فِي الفترة المتأخرة مِنْ ع. ق. ذلِك أن المرء بالنسبة لهم بوسعه أن يقول إن حَيَاة التقوى (أي الولاء للناموس) هي أفضل حل لمشكلة الخَطِيَّة الشخصية. لقد قاوم طوبيًا ارتداد أقاربه باستمرار فِي تقديم الصدقات والذبائح، الخ (طوبيًا ١: ٣ - ١٨)، ورفضت يهوديت الطعام النجس الذِي قدمه "أليفانا" (يهوديت ١٢: ٢)، وسوسنة التي تعلمت الناموس عَلَى يدي والديها (سوسنة ٣)، اختارت الموت عَلَى أن لا تحترم مَا تعلمته (ع. ٢٣).

لكن أفكار الأنبِيَاء لم تنس، لأن التقوى الحقيقية تظهر بأعمال المحبة والرحمة وليس بالذبائح الحيوانية. ومثل هذه الأعمال تكفر عَن الخَطِيَّة "مِنْ قدم السميذ فقد وفى بالشكر ومِنْ تصدق

فقد ذبح ذَبِيحَة الحمد.. مرضاة الرَّبِّ الإقلاع عَن الشر وتكفير الذُنُوبِ الرجوع عَن الإثم" (سي ٣٥: ١ - ٣، قا؛ ٣: و١٤ - ١٥ و٣٠). وكذلِكَ "اغفِر لقريبك ظلمه فإذ تضرعت تُمحى خطاياك" (٢٨: ٢، قا؛ طوبِيَّا ١٢: ٩؛ أنشودة الثلاث فتية ١٥ - ١٧).

وأهمية هذا الفكر اللاهوتي مردها أن اليهودية استطاعت التكيف مَعَ الحَيَاة فِي بلاد أخرى حيث لم يكن مِنْ المستطاع بعد، تقديم الذبائح فِي الهيكل. كما أن المَسِيحُية أدركت أيضًا القصد الداخلي الروحي لحفظ الناموس الخارجي لكنها وجدت وسيلة أعظم وأكمل للكفارة فِي موت المَسِيحُ. ومَعَ ذلِك، فإن تمجيد الأبُوكريفا لأعمال التقوى تظل ذكراها باقية فِي سِفر يَعْقُوب. الأعمال بر، لأنَّهَا الدليل الخارجي عَلَى الإيمان الداخلي المخلص (٢: ٢٠ - ٢٦).

٣. الأُخرويات. (أ) **الآخرة**. وحتى فِي فترة الأبُوكريفا الهاوية שְׁאוֹל (← #٨٦١٩، باليونانية الجحم ᾅδης) هي المكان الكئيب لكل النفوس الراحلة أو "الجحيم" (أي ١٠: ٢١ - ٢٢) والتي ليس لها سوى قدر مِنْ الشخصية البشرية (سي ١٤: ١٦؛ ١٧: ٢٧ - ٢٨، Russell, 358-59). غير أن العديد مِنْ التطورات الهامة قد ظهرت فِي ذلِك الحين بسبب تأثير كتابات الأبُوكريفا. وقد وصف الموتى بأنهم "نفوس" أو "أرواح" لها وعي بشري كامل (٢ أسد ٧: ٧٨ - ٢٩). وعلاوة عَلَى ذلِك، يتم فصل الراحلين عَلَى أساس أخلاقي، لأن الهاوية بها الآن عدد مِنْ الحجرات يُمارس فِيها التعذيب أو البركة (أسدراس الثانِي ٧: ٩٥، انظر ١أخن. ٢٢: ٩ - ١٣). وأخيرًا، يُنظر الآن إِلَى الهاوية عَلَى أنها مقر مؤقت، وسوف تتخلى عَن جميع سكانها يوم الدينونة (٢ أسد ٧: ٣٢). وربما اعتمد يَسُوع عَلَى هذه القصة الشَعْبية عَن الجحيم فِي قصة لعازر والغني. فقد وجِد هذين نفسيهما فِي حجرات مختلفة وقد وُصفا بأنهما يدريان بكل شئ وهما فِي وسط العذاب أو النعيم.

(ب) **نهاية الدهر**. وهنا للمرة الثانية، كان مِنْ شأن تطور فكر الأبُوكريفا عَن العالم وتاريخه قد أعاد وبشكل دراماتيكي تشكيل آمال اليهود فِي المستقبل. ففِي توقعات ع. ق السابقة كان الله سيحقق خططه لإسْرَائِيل، مِنْ خلال وسلاسل تاريخية عادية. فهو عَلَى وجه الخصوص، سيقيم مَلِكًا مِنْ سبط يَهُوذا ليجلس عَلَى كرسي دَاوُدَ إِلَى الأبد، وهكذا يعيد إسْرَائِيل إِلَى مجدها السابق (إش ٩: ٦ - ٧؛ ١١: ١ - ١٠؛ إر ٢٣: ٥؛ مي ٥: ٢ [١]، الخ). غير أنه بحسب فكر الأبُوكريفا، الذِي يقول بأن ملائكة سقطوا هم الذِين يؤثرون فِي مصير الأمَم، وعَلَى ذلِك فإن العمليات التاريخية العادية ليست كافِية. والتدخل الإلهي وحده فِي نهاية هذا الجيل الحاضر الشرير هو الذِي يستطيع أن يخلص الأرْض ويأذن بدخول عصر جديد مِنْ البر (٢ أسد ٤: ٢٦؛ ٦: ٧ و١٨ - ٢٨؛ ٩: ٢ - ٨ قا؛ لو ٢١: ٢٥ - ٢٨).

ومما هو مفهوم، أن هذه التنبؤات الخاصة بنهاية الدهر الحاضر، والذِي يتبعه عصر جديد تعمه البركة والسلام، قد أثارت اهتمامًا بالغًا بالعلامات التي تشير إِلَى اقتراب هذا الحدث البارز. وهذه الأحداث - عَلَى وجه العموم - هي أحداث مدمرة، لأنَّهَا تؤذن بأوجاع الأرْض الفاسدة لتتمخض عَن فترة جديدة مِنْ التاريخ، لأن "هذه الأوجاع" (مر ١٣: ٨، قا؛ ٢ أسد ٥: ٥١ - ٥٥) تنقسم إِلَى ثلاث نوعيات: انحطاط قوسي، زلازل، مجاعات الخ. (٢ أسد ٥: ٤ - ٩؛ مر ١٣: ٨ و٢٤ - ٢٥)، وانحطاط اجتماعي: حروب الخ (٢ أسد ٥: ٩؛ ٦: ٢٤؛ مر ١٣: ٧ - ٨ و١٢)، وانهيار روحي: أنبِيَاء كذبة، الخ (٢ أسدارس ٥: ٩ - ١٢؛ مر ١٣: ٦ و٢١ - ٢٢).

ويجب التنبِير عَلَى أن فقرات مر ١٣ هذه (والفقرات المناظرة لها فِي متى ولوقا). تبين أن تنبؤات يَسُوع عَن نهاية هذا الدهر تستند إِلَى حد كبير إِلَى مَا جاء فِي الكتابات الأبُوكريفية، والمجازية، كتلك التي نجدها فِي "٢ إسد."، ولا يُمْكِنُ فهمها تمامًا بمَعزل عنها. ونوعيات الانهيار الثلاث هذه تشكل جزءًا كبيرًا مِنْ سِفر الرؤيا. وفِي ع. ج، نجد أن عودة المَسِيحُ هي الوسيلة المَعْينة للتدخل الإلهي عند نهاية الدهر.

(جـ) **المَسِيَّا**. بحسب المفهوم التقليدي عَن المَسِيَّا الذِي مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ ، أضاف الفكر اللاهوتي الأبُوكريفِي شخصية سماوية بدأت بـ "مثل ابْنِ الإنْسَان" فِي دا ٧: ١٣ - ١٤. وفِي أخْنُوخ "١" أصبح "ابْنِ إِنْسَان" لقبا، ومَعَ أن أسدراس "٢" لم يستخدمه إلا أن المفاهيم المَسِيَّانية القومية القديمة، وتلك التي تطورت عَلَى مستوى العالم يُمْكِنُ أن تشعر بها فِي هذا السِفر. ذلِك أن فِي ٢أسدراس ٧، نجد أن المَسِيَّا هو إنْسَان يموت بعد حكم ٤٠٠ سنة (ع. ٢٨)، وفِي ص. ١١ و١٢ هو الأسد الذِي سيحطم الصقر (الذِي يرمز إِلَى روما). ولكنه وُصف أيضًا بأنه "شخص إنْسَان" كان له وجود سابق، وهو خارق للطبيعة، يطير مَعَ سحب السَّمَاءِ (١٣: ٣ و٢٦) ويهلك أعداءه بتيار مِنْ نَار يخرج مِنْ فمه (١٣: ٩ - ١١).

وفِي الأناجيل، نجد أن "ابْن الإنْسَان" هو اللقب المفضل الذِي أطلقه يَسُوع عَلَى نفسه، وله نفس الأهمية اللاهوتية التي ذكرت فِي سِفري دَانِيَال، وأسدارس "٢" وهو شخص يترك محضر الله ويأتي عَلَى السحب ليدين ويحكم العالم (مر ١٣: ٢٦، ١٤: ٦٢، مت ٢٥: ٣١ - ٤٦).

(د) **القيامة**. الإيمان بقيامة الجسد تدعم الشهداء المذكورين فِي ٢ مكابيين (٧: ١٠ - ١١ و١٤ و٢٣ و٢٩). وستكون القيامة عامة (٢ أسدراس ٧: ٣٢) بالرغم مِنْ أن مصادر أخرى تقول إن الأبرار فقط هم الذِين سيُقامون (١أخن. ٤٦: ٦). أمَّا فِي ع. ج، فقد كان يَسُوع يؤكد باستمرار عَلَى قيامة الجميع (مت ٢٢: ٢٣ - ٣٢)، وكذلِك بولس (١كو ١٥: ١٢ - ٢٣)، ويوحنا (رؤ ٢٠: ٤ - ٥).

(هـ) **الدينونة الأخيرة**. فِي الوصف الذِي يتسم بالروعة والوضوح والذِي جاء فِي أسدراس "٢"، سوف يستمر هذا الحدث "أسبوع سنين"، وسوف يفتتح الدهر الجديد. ويُقام العالم كُلّه ليظهر أمام الله، الذِي سيقرر بين جهنم والفردوس (٢ أسدارس ٧: ٣١ - ٤٤). وسوف يتألق الأبرار فِي المجد ويرون وجه الله (٧: ٩٧ - ٩٨، قا؛ رؤ ٢٢: ٤)

وكانت الدينونة الأخيرة موضوعًا مألوفًا فِي ع. ق (إش ٥١: ٥ - ٦، ٦٣: ١ - ٦، إر ٢٥: ٢٩ - ٣٣، حز ٣٨ - ٣٩، حج ٢: ٦ - ٧، زك ١٤)، والعديد مِنْ كتب الأبُوكريفا تقدم لنا وصفًا

للدينونة الأخيرة يتسم بتفاصيل أكثر، ووصف أشمل مما ورد فِي ع. ق. مثل؛ الدينونة الأخيرة فِي ٢ أسدراس ٧: ٣١ - ٤٤ هي جزء مِنْ وصف أكثر طولاً يتضمن علامات النهاية، إعلان المَسِيَّا، فتح الأسفار السماوية، وقيامة الموتى (الأصحاحين ٥ - ٦).

أمَّا الإسهام الكبير لكتابات الأبُوكريفا (مثل؛ (٢ أسدارس) فِيتُمثَّل فِي التعليم الخاص بالدينونة الشاملة، وليس بالنسبة لجيران إسْرَائِيل مِنْ الناحية الجغرافِية فحسب. ذلِكَ أنه فِي كتابات هذه الفترة، أصبح كُلّ شئ موضع التركيز - فِي التفاصيل، وفِي كون الكُلّ موحد. وكتابات الرسل أجرت مزيدًا مِنْ التطور عَلَى هذا التركيز بالنسبة ليَسُوع المَسِيحُ. فيوم الرَّبّ هو الآن أي (مجيئه الثانِي) (اتس ٥: ٢)، وسوف تُدان الأمَم بغَضَب الخروف الذِي ذُبح (رؤ ٦: ١٦ - ١٧).

البيبلوجرافِيا

L. H. Brockington, *A Critical Introduction to the Apocrypha*, 1961; J. H. Charlesworth, ed.. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 1983: T. W. Davies, "Apocrypha," *ISBE* 1:161-65; idem, "Jere¬miah. Letter of," 2:991; idem. "Book of Tobit." 4:866-68; R. C. Dentan, *The Apocrypha, Bridge of the Testaments*, 1954: J. A. Goldstein. *II Maccabees*, AB, 1983: R. K. Harrison, "Manasseh. Prayer of," *ISBE* 3:235-36: B. M. Metzger. *An Introduction to the Apocrypha*, 1957; C. A. Moore. *Judith*, AB, 1985; idem. *Daniel Esther and Jeremiah: The Additions*, AB, 1977; D. F. Morgan. "Wisdom of Solomon." *ISBE* 4:1082-84; J. M. Myers. *I and II Esdras*, AB, 1974; G. W. E. Nicklesburg, *Jewish Literature Befrrecn the Bible and the Mishnah*, 1981; W. O. E. Oesterlev. *An Introduction to the Books of the Apocrypha*, 1958; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964; D. Winston. *The Wisdom of Solomon*, AB, 1979.

ديفِيد جي . كُلارك *David G. Clark*

أبوكريفا: ← فترة مَا بين العهدين

الردة ← #٥٤١٢ (מְשׁוּבָה [*mᵉšûbâ*]، ارتداد وخيانة)

تعيين ← #٧٢١٢ (פָּקַד [*pāqad*]، يعين، يسجل، يجمَعَ، ويعاقب)

يدنو ← #٧٩٢٨ (קָרַב [*qārab*] يقدم، يعرض، يقترب مِنْ)

59	אֶבְיָתָר

أبِيَاثَار (אֶבְיָתָר [*’ebyātār*]، #٥٩).

ع. ق. أبِيَاثَار يعني "أبُو البراعة"، أو "أبُو التفوق [الوفرة]"، أو "الأب الفاضل"، وهو ابْنِ أخِيمَالِك الكَاهِن وهو الوحيد الذِي نجا مِنْ المَذبَحِة التي شنها شَاوُل عَلَى كهنوت بَيْتِ عَالِي فِي مَدِينَةِ الكَهَنَةِ (١مل ٢: ٢٧) فِي نُوبِ (١صم ٢٢: ٢٠ - ٢٢).

١. أخِيمَالِك (אֲחִימֶלֶךְ [*’ᵃḥîmelek*] "أخي مَلِك" أو، أخِي هو [الإله] موليك أو ميلكوم # ٣١٦) وكان رأسًا لعائلة مِنْ الكَهَنَة، ولعلهم أحفاد عَالِي الكَاهِن (١صم ١٤: ٣)، والذِي واصل بعد دمار شِيلوه خدمته لِيَهْوَهْ فِي مَدِينَة نُوبَ البَنيامينية، وذلِك إبان حكم شَاوُل المَلِك (٢٢: ١١). وكانت وظيفته الكهنوتية- ضمن أمور أخرى- تشمل استطلاع إرادة الله (بواسطة الأفود الكتاني)، تدبير خُبْزَ الوُجُوهِ (לֶחֶם פָּנִים) ووضعه عَلَى المَائِدَةِ المُقَدَّسَة فِي المُقَدَّسَ (خر ٢٥: ٣٠؛ ٤٠: ٢٣؛ لا ٢٤: ٥ - ٩؛ قا؛ عب ٩: ٢)، وحفظ الناموس (١صم ٢١: ٤). وقد وُجه الاتهام إِلَى أخِيمَالِك وتمَّ إعدامه (٢٢: ١٣) بالخيانة والتآمر ضِدَّ شَاوُلِ المَلِك لمساعدته وتأييده دَاوُدَ بإعطائه الخُبْزَ المُقَدَّسَ وسيف جُلْيَات (٢١: ١ - ٩). فقُتل هو وعائلته كُلّها عَلَى يد دُوَاغ الأدُومِيُّ، الذِي كان عميلاً لشَاوُل ويبلغه الأخبار (مز ٥٢: ١؛ ١صم ٢٢: ٩). أمَّا الناجي الوحيد مِنْ مذبحة نُوبَ فهو ابْنِهِ أبِيَاثَار (٢٢: ٢٠). وبحسب التقليد كان أبِيَاثَار يُعدُّ خادم الرَّبّ المُخلص الأمين، والذِي تصرف بحكمة بتوزيعه الخُبْزَ المُقَدَّسَ عَلَى رفاق دَاوُدَ الجوعى والمحتاجين (مت ١٢: ٣ - ٤؛ مر ٢: ٢٥ - ٢٦؛ لوقا ٦: ٣ - ٤). وفِي ٢صم ٨: ١٧؛ ١أخ ١٨: ١٦ (قا؛ ١أخ ٢٤: ٣، ٦، ٣١) ربما تم وضع اسْمَي أخِيمَالِك وأبِيَاثَار كُلّ مِنْهما مكان الآخر. أمَّا ١صم ٢٦: ٦ فِيذكر أخِيمَالِك آخر، وهو رجل حثي كان فِي خدمة دَاوُدَ المَلِك.

٢. إنضمَّ أبِيَاثَار إِلَى دَاوُدَ (←) ورفاقه فِي قَعِيلَةَ وخدمه ككاهن وكان يقوم باستطلاع مشيئة الرَّبّ عَن طريق الأفُود (١صم ٢٣: ٦ - ٩؛ ٣٠: ٧)، وبهذا أسهم أيضًا فِي عزلة شَاوُل. وكان هو وابْنُه يُونَاثَانُ (٢صم ١٥: ٢٧) يقومان مَعًا بالدور الرئيسي فِي العبادة بمُشاركة صَادُوق (٢٠: ٢٥) بإحضار تابوت العهد إِلَى أورُشَلِيمَ (١أخ ١٥: ١١ - ١٢؛ ٢٧: ٣٤) وبحراسته أثناء ثورة أبْشَالُومَ (٢صم ١٥: ٢٩). وكمشير حكيم، تفاوض لإرجاع دَاوُدَ كمَلِك فِي أورُشَلِيمَ (١٩: ١١- ١٢). وبسبب ولائه لدَاوُدَ (١مل ٢: ٢٦) تم إنقاذ حياته حين قام هو (ويُوآبَ) بموازرة أدونيا لخلافة دَاوُدَ (١: ٧، ١٩، ٢٥) بدلا مِنْ سُلَيْمَانَ، ونتيجة لِذلِك نُفِي إِلَى أملاك العائلة فِي عَنَاثُوثَ (٢: ٢٧ و٣٥)، حيث نَشأ إرْمِيَا (إر ١: ١). ويبدو أنه كان أعْلَى مرتبة مِنْ صَادُوق أثناء حكم دَاوُدَ (١مل ٢: ٣٥؛ مر ٢: ٢٦). ويظل الأمر غير مؤكد مِنْ ناحية مَا إذا كان له ابْنِ يُدعى أخِيمَالِك، أو أنه تم تبادل الأسْمَاء بحيث ذُكر اسْمُ كل مِنْهما مكان الآخر (٢صم ٨: ١٧؛ ١أخ ١٨: ١٦؛ ٢٤: ٦).

٣. نُوبَ (נֹב [*nōb*]، مَعْناها "ثمر" أو "يزدهر"؟)، وهي مقدس صغير لِلرَّبّ يَهْوَهْ فِي أرْضِ بَنيامين، وقد وُصفت بأنها "مَدِينَةَ الكَهَنَةَ" (١صم ٢٢: ١٩)، حيث أقام فِيها نَسْل كهنوت بَيْتِ عَالِي بعد خراب شِيلوه والاستيلاء عَلَى تابوت العهد (١صم ٤).

"خُبْزَ الوُجُوهِ" (خر ٢٥: ٣٠) المُقَدَّسَ لِلرَّبّ (١صم ٢١: ٦)، واستجلاء إرادة الله عَن طريق الأفُود (٢٢: ١٠)، وحفظ الأشياء الهامة التي لها مغزى ديني مثل سيف جُلْيَات (٢١: ٩)، يَشهد عَلَى وجود عبادة يَهْوَهْ هنالك، ذات تنظيم جيد، تعمل بدون وجود أيَّة روابط هامّة بينها وبين بلاط شَاوُل المَلكي فِي جبعة.

وأثناء هربِ دَاوُدَ مِنْ شَاوُل الْمَلِك (وبادعاءات زائفة) حصل مِنْ أَخِيمَالِك رئيس الْكَهَنَة عَلَى الْخُبْز الْمُقَدَّس وسيف جُلْيَات أيضًا (١صم ٢١: ١ - ٩). وقد فسرَّ دُوَاغ (وهو مِنْ أتباع شَاوُل) هذا الأمر عَلَى أنه مؤامرة ضِدَّ شَاوُل، ومِنْ ثَمَّ فإن خمسة وثمانين مِنَ الْكَهَنَة وعائلاتهم ومواشيهم قتلوا بالسيف (٢٢: ١٨ - ٢٣). أمَّا أَبِيَاثَار، وهو الوحيد الَّذِي نجا مِنْ هذه الْمَذْبَحة، انضم لاحقًا إِلَى دَاوُدَ، وبَارك تمرّد دَاوُدَ العلني ضِدَّ شَاوُل، والَّذِي فِي الحقيقة، كان قد بدأ فِي نُوبَ.

طبقًا لِمَا جاء فِي إش ١٠: ٣٢ (قا؛ نح ١١: ٣٢) فإن نُوبَ تقع عَلَى مقرَبَة مِنْ جَبَلسكوبوس، أو فِي مكان مَا بين جبعة، أورُشَلِيمَ، وعَنَاثُوث. وقد قيل إنها بلدة راس أم *Ras Umm et-Tala* عَلَى مقرَبَة مِنْ مستشفى أوجستا - فكتوريا، حوالَي كيلومترين، شمالي أورُشَلِيمَ. ويفضّل بعض الدارسين القول بأنها تقع عند نبع صَمُوئِيل.

ع. ج يبرز الحدث الَّذِي وقع فِي نُوبَ بشكْلٍ قوي فِي ع. ج ليوضح ربوبية الْمَسِيح السامية عند تعامله مَعَ احتياجات البشر (مت ١٢: ٣ - ٤؛ مر ٢: ٢٥ - ٢٨؛ لو ٦: ١ - ٥). ويجب أن تستخدم الرموز الطقسية للقداسة والأمور المتعلقة بالعبادة، لا لتخويف البشر، إنما لخدمتهم. ويمثل أَبِيَاثَار هذا التقليد.

← عَالِي

البيبلوجرافيا

A. Cody, A *History of Old Testament Priesthood*, 1969; B. A. Levine, "Priests," *IDBSup*, 687-90; J. Kegler, *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen*, 1977, 246-48; H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT, 1973; R. de Vaux, *AncIsr*, 372-74.

جي. بي - جي - أوليفير *J. P. J. Olivier*

43	אֲבִימֶלֶךְ

أَبِيمَالِك (אֲבִימֶלֶךְ، [ʾᵃbîmelek]، #٤٣).

ع. ق الاسْم أَبِيمَالِك (فينقية. *abimilki*؛ ع. ج. ق. *ʾbmlk*) يرِد حوالي ٦٠ مرة فِي ع. ق ويشير إِلَى ثلاثة أفراد مختلفِين. أَبِيمَالِك هو مَلِك فِلِسْطِينِي فِي جَرَار، الَّذِي كان مُعاصِرًا لإِبْرَاهِيم (تك ٢٠: ٢؛ قا؛ ٢١: ٢٢ - ٣٤)؛ وهناك أَبِيمَالِك ثاني، لعله مماثل للأَوَّل، أو قد يَكُونُ مِنْ أحفاده، وكان مُعاصِرًا لإِسْحَاق (تك ٢٦: ١ - ٣٣). وهناك شخص ثالث يحمل اسْمَ أَبِيمَالِك، وكان ينتمي لبَيْتِ جِدْعُون، هو شخص إِسْرَائِيلي (قض ٩: ١ - ٥٧). الاسْمَ "أَبِيمَالِك" يَعْني "الْمَلِك الْمُقَدَّس (מֶלֶךְ) (هو) أبي (אָבִי)".

١. تنحصر الأهمية اللاهوتية لأَبِيمَالِك فِي تك ٢٠ - ٢١ فِي ثلاثة أبعاد:

(أ) أَبِيمَالِكُ مُصَوَّر كمَلِك وثني/ فِلِسْطِينِي بار فِي جَرَار، ولعل منابعه الحسنة وسلوكه الأخلاقي يُلقي ظلا عَلَى أخلاق إِبْرَاهِيمَ، ولعله يتفوق عَلَى إِبْرَاهِيم، لأن الأخير كذب بشأن سَارَةَ بقوله إنها أخته (٢٠: ٢ - ١٨). وسلوك أَبِيمَالِك الجدير بالثناء يتسم باستقامة الخلق (ع. ٦) ويرَدّ فعل إيجابي لكلمة الله التي جاءته فِي حلم (ع. ٨ - ٩)، وباستعداده بالسماح لإِبْرَاهِيم (←) بالعيش فِي أي مكان يرغبه فِي بلاده. وفِي ذَلِكَ الحين لم تكن خَطِيَّة شعْب كَنْعَان قد اكتملت بعد (١٥: ١٦). ولعل مَا يدعو للدهشة هو أَنَّ إِبْرَاهِيم بَقِي هناك بين مِنْ اعتقد بأَنَّ "لَيْسَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ خَوْفُ اللهِ الْبَتَّةَ" بين هؤلاء الْفِلِسْطِينِيِّينَ فِي جَرَار (٢٠: ٨، ١١). وهكَذَا أخذ أَبِيمَالِك مكانه فِي قائمة "خائفي الله" مِنْ غير الإِسْرَائِيليين مثل مَلْكِي صَادِق (١٤: ١٠ - ٢٠)، ويثْرُون (خر ١٨: ١ - ٢٧).

(ب) وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، ابتلى الله أَبِيمَالِكُ (تك ٢٠: ١٧) وكان عليه أن يعوّض إِبْرَاهِيم عمَّا راوده فكره بعمله مَعَ هذين الزوجين المختارين مِنْ الله (ع. ٢؛ قا؛ ١٢: ٣)، اللذين تولي الله حمايتهما (ع. ٦). وكان إِبْرَاهِيمُ هو الَّذِي قام بالصَلاَة مِنْ أجْلِ شفاء أَبِيمَالِك، لأَنَّهُ كان نَبِيًّا للإله الحق (ع. ٧، ١٧ - ١٨). لقد اعتمد إحسانِ الله لكن مِنْ إِبْرَاهِيم وسَارَةَ، وبشكْلٍ واضح، عَلَى العهد الَّذِي قطعه مَعهما الله.

(جـ) وباعتباره مَلِك جَرَار الفِلِسْطِينِي وأب أو جدّ أَبِيمَالِك الْمَلِك المذكور فِي تك. ٢٦، فقد يُحيل ذَلِكَ إِلَى نمط/ أسلوب الْمَمْلَكَةِ الَّذِي اتبعه مَلِك لاحق اسْمَه أَبِيمَالِك عاش فِي زمنْ القضاة (قض ٩، قا؛ مَا ذُكر أدناه)، والَّذِي اشتهى هذا النمط للممْلكة. وفِي وقت لاحق أغويت إِسْرَائِيل كلها هذا النمط مِنَ القوَّة خلال أيام صَمُوئِيل (١صم ٨: ١٢).

٢. دخل أَبِيمَالِكُ وإِبْرَاهِيمُ فِي عِهد، وهذا إجراء حُرْم بعد ذَلِكَ عَلَى إِسْرَائِيل فِي الأرْض لأن أَبِيمَالِك وشَعْبَه كانوا مهددين بالازدهار الَّذِي بارك الله به إِبْرَاهِيمَ فِي كل شئ (تك ٢١: ٢٢ - ٢٤ و٣١). ولعل خوف أَبِيمَالِك يعكس إجراءً مماثلاً سبق أن اتخذه فِرْعَوْن، ولو أن هذا الإجراء الأخير اتَّسم بالعنف (خر ١: ٩).

اسحقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (←) صادف الابن/ حفيد أَبِيمَالِك هذا، الَّذِي يحمل نفس الاسْمَ كسلفة. وطلب إِسْحَاق مَعونة مَلِك الْفِلِسْطِينِيِّينَ هذا فِي جَرَار. ومَعْظم القصة السابقة نجد له صدي هنا، غير أنه تم التركيز عَلَى تضاعف نَسْل إِبْرَاهِيمُ وإِسْحَاقُ (تك ٢٦: ٣ - ٦، ٢٤). لقد كانت أعمال أَبِيمَالِك هنا أيضًا مثالية (ع. ٨ - ٩، ١١)؛ وتم إبراز خوفه مِنْ مضاعفة أعداد الإِسْرَائِيليين (ع. ١٦). وقد ذكرت بركات العهد حَتَّى عَلَى لسان أَبِيمَالِك (ع. ٢٨ - ٢٩). وهنا أيضًا تحقق التعايش السلمي فِي الأرْض.

٣. أَبِيمَالِكُ بْنُ جِدْعُونَ (←) مِنْ سرية فِلِسْطِينِية مِنْ شَكِيمَ (قض ٨: ٣١)، ويأتي عَلَى النقيض الصارخ مِنْ أبيه/ جده، فقد تسبب فِي زيادة حالة التوتر بين الْفِلِسْطِينِيِّينَ (←) والإِسْرَائِيليين. وعَلَى العكس مِنْ أبيه جِدْعُونَ، الَّذِي رفض أن يُنصَّب مَلِكًا فِي إِسْرَائِيل! نجد أن أَبِيمَالِك بذل كُلّ جهد فِي سبيل أن يَكُونُ مَلِكًا. ومَعْنى اسْمَه، بالطبع، ورد فِي النص بشكْلٍ يدعو للسخرية، ذَلِكَ أن أباه فِي واقع الأمر رفض أن يَكُونُ مَلِكًا. وليس أن الكاتب يدق ناقوس الخطر بالنسبة للشرور المحتملة التي تنجم عَن الْمَلِكية، وعَن رغبة إِسْرَائِيل فِي أن تكون مثل

بَقِيَّة الشعوب المحيطة بها (١صم ٨ - ١٢). ولقد رغب أَبِيمَالِك فِي الْمُلك بسبب ارتباطاته الْكَنْعَانية. وكان يمثل أيضًا النقيض لما كان عليه القضاة المختارون مِنْ الله، حيث رسَّخ نفسه فِي الْمَلِكية. وقد أنهى الله نفسه حكم هذه الْمَلِكية المغتصبة (قض ٩: ٢٢)، وانتقم لدم أبناء جِدْعُون السبعين (ع. ٢٤، ٥٦). وبميتة حقيرة (قا؛ ٢صم ١١: ٢١) عاقب الله أَبِيمَالِك عَلَى أعماله وتطلعاته الشريرة، تمامًا مثلما تنبأ يُوثَامُ بوحي مِنْ الله وفقًا لِمَا ورد فِي (قض ٩: ٢٤). لقد كان هذا المثل الهادف يَرمي إِلَى وصف شخصية أَبِيمَالِك (العوسج، ع. ١٤، אָטָד)، وتبين طبيعة أعمال رجال شَكِيمَ الظالمة (ع. ٧ - ٢٠). وسوف يقيم الله مَلِكوته فِي الوقت الَّذِي يريده. أمَّا الْمَمْلَكَة فِي إِسْرَائِيل فلن تكون بهكَذَا شخصية (١٧: ٦؛ ٢١: ٢٥).

البيبلوجرافيا

ABD 1:20-21.

يوجين كاربينتر / مايكَل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

يُشعل ←#٧٧٠٦ (קָדַח [qādaḥ]، يُوقِد، يضيئ، يُشعل، يَضعَ مُشتعلاً)

مَسْكَن ←#٥٠٦١ (מָעוֹן² [māʿôn²]، مَأوَى)

أخبار الأَيَّام ١، ٢: لاهوت

أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأَوَّل والثاني: لاهوت

أ. سياق تاريخي

إن سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ (الأَوَّل والثاني) واللذين ضُما إِلَى الأسفار التاريخية فِي الترجمة السبعينية وبالتالي فِي الترجمات الانجليزية، نجدهما فِي آخر أسفار عبر. كت.. وهما فِي صيغتهما الحالية يتتبعانِ تاريخ إِسْرَائِيل بدرجات متفاوتة مِنْ التاريخ بدءًا مِنْ آدَمَ حَتَّى مرسوم كُورَش الَّذِي سمح لليهود بالعودة مِنْ السبي البابلي إِلَى أورُشَلِيمَ. ومَعَ ذَلِك، فقد كسر هذا المرسوم فِي المِنْتصف (انظر عز ١: ٢ - ٤)، وعَلَى ذَلِك، يُختتم العمل كُلّه بعبارة تنطوي عَلَى التشجيع والنصح وهي: "ليصعد". وهذه الخاتمة (والتي ربما أضيفت مِنْ سِفر عَزْرَا لأغراضٍ تعبدية) ربما قيلت عَلَى نحو دقيق لتهيئ الجو لتفسير السِفر كُلّه.

١. يركز التاريخ بصفة أساسية عَلَى مَمْلَكَةِ إِسْرَائِيل، أَوّلاً فِي عهد الْمَلِكية الموحدة فِي موت شَاوُل، ومرورًا بحكم كُلّ مِنْ دَاوُدَ وسُلَيْمَانَ، وبَعد ذَلِك، وعقب تقسيم الْمَمْلَكَة، فِي ظهورها الجنوبي فِي يَهُوذَا حَتَّى السبي. أمَّا أسفار صَمُوئِيل (← الملوك الأَوَّل والثاني (←) فقد كانت متاحة بالنسبة لكاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ، ومِنْ الجلي أنه استخدمها كمصدر رَئيسي له. (فِي بعض التفاصيل الهامة يختلف نص مصدره قليلا عَن النص الماسوري، ولِذَلِك يجب العَناية عند القيام بمقارنة بالأناجيل لسينوبتية (المتفقة)، قا، W. E. Lemke; S. L. McKenzie). ومِنْ الممكن أن نعرف الكثير عَن طرقه وافتراضاته، واهتماماته، عَنْ طريق دراسة الكيفية التي تعامل بها مَعَ هذا المصدر (قا، the synopses of Bendavid, Kegler-Augustin, and T. Willi; cf. M. Fishbane).

وعلاوة عَلَى ذَلِك، لقد انتفع كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ مِنْ مصادر أخرى مِنْ نوعيات مختلفة. وبصرف النظر عَن إشاراته إِلَى الكثير مِنَ الأجزاء السابقة مِنْ ع. ق، فهذه أصبحت مفقودة وغير متاحة لنا، كما أن هناك خلافًا كبيرًا بين المفكرين حول مداها ودقتها مِنْ الناحية التاريخية (انظر P. Welten; S. Japhet, "The Historical Reliability of Chronicles"; M. Noth; D. G. Deboys). ومَعَ ذَلِك فإنه مِنْ ناحية تقدير الفكر اللاهوتي للنص، فإن الأمر ليس عَلَى هذا القدر مِنْ الخطورة التي يُمْكِنُ أن تطرأ عَلَى فكرنا فِي بداية الأمر، وإذ كنا عَلَى استعداد لأن نتيح له تلك الضروب مِنْ الحرية التي ينتجها لواعظ فِي أيامِنَا هذه عندما يعيد سرد قصة كتابية بهدف البَنيان، التشجيع، والتحذير. فالمادة قد يُعاد ترتيبها، والأَوْلويات يُمْكِنُ أن تُوضع عَلَى أساس الاهتمامات الحالية لشَعْبُ الكنيسة، والعظات يعاد سردها فِي إطار تخيلي بغية إبراز موضوعات دينية أساسية الخ (قا، L. C. Allen; R. Mason, *Preaching the Tradition*). وإذا حدث - كما هو الحال فِي بعض الحالات بدا مِنْ المؤكد أن القضية هكَذَا (مثل؛ ١أخ ١٠: ١٣ - ١٤، ٢أخ ١٠: ١٥) يأخذ كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ مَعرفة القراء بالتاريخ السابق، عَلَى أنها قضية مسلم بها، هنا، علينا أن نكون قادرين عَلَى تقبل حقيقة أنه لم يكن يقدم قصة بديلة مِنْ قصص التاريخ، بل إنه يسعى بالأخرى - عَنْ طريق وسائل متنوعة - إِلَى إبراز رسالة السِفْرين الثابتة، وذَلِك لجيل لاحق.

٢. ليس مِنْ السهل الاستقرار عَلَى تاريخ لعمل كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ، وقد ازداد الموضوع تعقيدا باستمرار الجدال حول مَا إذا كان سِفْرا عَزْرَا (←) ونحميا (←) يشكلان جزءًا لا يتجزأ مِنْ عمل كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ، أم لا. (عُومل سِفْرا أَخْبَارِ الأَيَّامِ عَلَى نحو مِنْفصل، انظر إس. ياقت "الكتابة المشتركة المفترضة". H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 5-70; R. L. Braun, "Chronicles, Ezra, and Nehemiah"; contrast D. Talshir; P. R. Ackroyd, "Chronicles-Ezra-Nehemiah"; J. Blenkinsopp). ومَعَ ذَلِك، فإن الجزء الأخير مِنْ فترة الحكم الفارسي (مِنْتصف القرن الرابع ق. م) يبدو هو المرجح. وعدم وجود آية عَلاَمَة للتأثير الهلِيني، يجعل وضع تاريخ لاحق أمرًا غير محتمل. وكانت هناك محاولات مِنْذ عهد قريب لوضع سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ فِي تاريخ سابق، أيام بناء الهيكَل الثاني (520-515 BC; cf. F. M. Cross; J. D. Newsome; M. A. Throntveit, 97-107). وهذا سبق أن اقترحه A. C. Welch and D. N. Freedman. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِك، فإن هذا يتجاهل الإشارة إِلَى كَلمة داريك (ترجمت درهم، وهي عملة ذَهَبِيّة كان دَارِيُوس أَوَّل مِنْ صكها)، والاقتباس الواضح مِنْ زك ٤: ١٠ فِي ٢أخ ١٦: ٩، وبطريقة تتناغم - مَعَ نقاء الصيغ - لسرد كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ لأنبِيَاء كتابيين فِي كتابة أخرى أطلق عليها "عظات لاوية" (R. Mason, *Preaching the Tradition*, 49-51). وبنفس الطريقة يقول إن مَا جاء فِي ٢أخ ١٥: ٥ - ٧ مَا هو سوى تفسير لما جاء فِي زك ٨: ٩ - ١٠ و١٣).

وهذا الرأي الأخير سيكون بعيد الاحتمال أثناء وجود النَّبِيّ عَلَى قيد الحَيَاة. وعلاوة عَلَى ذَلِك، فإن هذه النظرية تتطلب اعتبار سلسلة الأنساب الموجودة فِي ١أخ ١ - ٩ أنها إضافة لاحق للعمل (انظر عَلَى وجه الخصوص نهاية ١أخ ٣)، فِي حين أن عملاً حديثًا قد بين كيف أنها جزء أصيل مِنْ السِفر كُلّه (M. D. Johnson and M. Oeming).

كان القرن الرابع قبل الميلاد يمثل عصر ظلام فِي تاريخ يَهُوذَا. وفِي حين أنه - والحال هذه - ليس بمقدورنا أن نربط كتابة سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام بأي حدث كبير واضح، غير أن نفس هذه الحقيقة قد تزودنا بمَعْلومات أخرى تساعدنا عَلَى التفسير. فهي لم تكن أسفارا كُتبت لوقت الشدة فقط، بل كُتبت بالأحرى للأوقات العادية حيث تبدو الحَيَاة عادية، مَعَ رجاء قليل فِي تغيير كبير. وما الَّذِي نجنيه إذًا مِنْ إثارة قصص أبطال الإيمان، والتي وقعت فِي الماضي؟ وكيف يُمْكِنُ تجنب المشاحنات الداخلية التي تحدث داخل المجتمَعَ، والتي كانت مِنْ سمات تلك الأوقات؟ وفوق كُلّ هذا، كيف يُمْكِنُ المحافظة عَلَى الإيمان، وكيف يجب أن يعبر الإيمان عَن نفسه، حين يبدو أن القيم الأخلاقية والدينية ليس لها تأثير يُذكر فِيما يحدث عَلَى أساس يومي؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي تشغل فكر كاتب سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام.

ب. البِنية الأدبية وموضوعات لاهوتية.

١. ينقسم السِفران إِلَى أربعة أقسام رئيسية: (أ) مقدمة سِفر ١أخ ١ - ٩ والتي تتضمن سلسلات أنساب. (ب) المَمْلَكَة المتحدة لدَاوُدَ وسُلَيْمَانَ، والتي استُهلت بقصة موت شَاوُل (١أخ ١٠ - ٢أخ ٩). (جـ) تاريخ يَهُوذَا أثناء فترة المَمْلَكَة المنقسمة (٢أخ ١٠ - ٢٨). (د) تاريخ المَمْلَكَة مِنْ حَزَقِيَا حَتَّى السبي (٢أخ ٢٩ - ٣٦). وهذه الفترة الأخيرة تبدأ تقريبًا مِنْ وقت سقوط المَمْلَكَة الشمالية (وهو حدث لم يُذكر صراحة فِي النص).

وهكذَا يبدو أن كاتب سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام لم يكن يتعامل مَعَ التاريخ المبكر لشعْبه - الآباء، الخروج، الاستقرار فِي الأرض، فترة القضاة، وتأسيس المَلَكِية. وعلاوة عَلَى ذَلِك، فهو يتغاضى أحيانًا عَن الإشارات إِلَى هذه الأحداث والموجودة فِي مصادره (مثل؛ حذف الخروج المذكور فِي ١مل ٨: ٥٠ - ٥٣، مِنْ ٢أخ ٦: ٣٩ - ٤٠). وقد فسر هذا فِي بعض الأحيان عَلَى أن يرجع إِلَى أسباب جدلية، كما لو أنه أراد إنكار أنه جاء وقت كانت فِيه إِسْرَائِيل غائبة عَن الأرض (S. Japhet, "Conquest and Settlement in Chronicles"; K. W. Whitelam). وبرغم ذَلِك فإن الإشارات فِي مواضع أخرى (مثل؛ ١أخ ١٧: ٢١ - ٢٢) تدفعنا إِلَى أن نتوقف قليلاً. فالكتابة فِي أواخر فترة ع. ق جعلت كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام يأخذ الكثير مما سبق عَلَى أنه أمر مُسلم به. وإنه مِنْ الأفضل قبول الرأي القائل بأنه كان يختار مادته لأغراض إيجابية خاصة به (لاحظ - مثل؛ - خاتمته الجديدة لصلاة سُلَيْمَانَ المذكورة فِي ٢أخ ٦: ٤١ - ٤٢، ليستبدل غرض الخروج، ولكي يركز الانتباه عَلَى تقدير هذه الأغراض.

وعَلَى ذَلِك، فإنه فِيما جاء بعد ذَلِك، فإن الموضوعات الرئيسية المميزة لكُلّ قسم سوف تُحدد بدلاً مِنْ أن تكون وصفاً لاهوتيًا إجماليًا (فِي هذا الخصوص، انظر س. يافت S. Japhet "إيديولوجية سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام"، لأن هذا سيكرر بالضرورة الكثير مما هو مألوف مِنْ مواضع أخرى فِي ع. ق. وعلاوة عَلَى ذَلِك، يجب ملاحظة أن الكثير مِنْ هذه الموضوعات يبرز فِي أكثر مِنْ قسم واحد فِي هذا السِفر - وسوف يتم تناولها فِي ذَلِك القسم حيث تكون أبرز مَا تناوله هذا السِفر، حَتَّى لو كان التفسير يعتمد - عند الضرورة - عَلَى الأسفار ككُلّ.

٢. سلسلة الأنساب. بالرغم مِنْ ظهور ارتباك مبدئي، فِيما يتعلق بسلاسل الأنساب، إلا أنها تتسم ببِنية إجمالية بسيطة. فالأصحاح الأوَّل ينتقل بتؤدة بالغة مِنْ آدَمَ إِلَى إِسْرَائِيل (كما يُدعى يَعْقُوب دائمًا عَلَى وجه التقريب فِي هذين السِفرين). والمادة فِي مَعظمها مأخوذة عَن سِفر التكوين. والأصحاحات مِنْ ٢ - ٨ تذكر أسباط إِسْرَائِيل، حيث طبق إطار قدمته الأسباط الثَّلاَثَة التي سادت مجتمَعَ كاتب سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام: يَهُوذَا أوَّلاً (٢ - ٤)، وبَنيامين أخيرًا (٨) ولاوي فِي الوسط (٦). وبعد ذَلِك يقدم لنا الأصحاح التاسع موجزا لأعضاء المجتمَعَ الَّذِي استُعيد، مَعَ اهتمام خاص للأشخاص المرتبطين بالعبادة (تاريخ العودة [مَا بعد السبي]).

وقد تولدت العديد مِنْ الاستنتاجات مِنْ هذه الملاحظات. (أ) وضع إِسْرَائِيل المركزي فِي عائلة الأمَم تم توضيحه فِي الأصحاح الاستهلالي. وباستخراجه قائمة أسماء واضحة ← مِنْ مصدره الأكثر تنوعا، بين كاتب سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام أنه أراد التأكيد عَلَى نمطها المَعقد. والتفاصيل المتعلقة بسلسلة أنساب ثانوية داخل الأسرة، تم تناولها أوَّلاً، وبشكُلّ متناغم، وهكذَا كان كُلّ قسم يُختتم بالتأكيد عَلَى النَسل الَّذِي كان مقدرًا له أن يقود إِسْرَائِيل. وتقديم الاختيار والنعمة هذا يمد قراء سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام بتقدير لوضعهم فِي الخطة الإلهية (انظر أف ١: ٣ - ٦ لمثال مِنْ ع. ج).

(ب) وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِك، فإن تركيبة القسم الأوسط (الأصحاحات ٢ - ٨) توحي بأن موضوع الاختيار هذا لا يجب تفسيره بمَعْنى حصري. فإن سلسلة الأنساب الخاصة بمجتمَعَ مَا بعد السبي، لا تسير مباشرة عبر الأسباط الثَّلاَثَة التي هي دعامتها الرئيسية، لأن هذه تتضمن الأسباط الشمالية، والتي تُعد قوائمهم الأكثر تفككا دلالة عَلَى وضعهم الأكثر فقراً.

(جـ) وكُلّ مَا سبق دُفع به إِلَى مجتمَعَ ص. ٩. وهم ورثة نعمة الله فِي الاختيار وما صاحب ذَلِك مِنْ مسئوليات بالنسبة للأمة ككُلّ.

(د) وهناك العديد مِنْ الموضوعات الأخرى الأقل حجمًا والتي تستحق الذكر. (i) أعطي الامتياز لعائلة دَاوُد، سواء مِنْ ناحية وضع يَهُوذَا المفاجئ بأن تكون الأوَّلى بين الأسباط (وقد شُرح هذا فِي ٥: ١ - ٢)، كذَلِك بالوضع الأساسي للعائلة المالكة فِي سلسلة الأنساب (ص. ٣، انظر H. G. M. Williamson: "المصادر والتنقيح فِي سلسلة أنساب يَهُوذَا بحسب مَا وردت فِي سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام"). وعلاوة عَلَى ذَلِك، هذه هي العائلة الوحيدة التي تم تتبع سلسلة أنسابها بالكامل حَتَّى أيام كاتب هذا السِفر (٣: ١٧ - ٢٤). (ii) وعَلَى غرار ذَلِك، هناك تأكيد كبير عَلَى الدور الَّذِي قامت به عائلة اللاويين بالنسبة للعبادة، سواء فِي سلسلة أنسابهم (ص. ٦، مِنْ الناحية التخطيطية فِي قلب الأمة)، وكذَلِك فِي وصف مجتمَعَ مَا بعد السبي (ص. ٩). (iii) السمات الجغرافية ترد كثيرًا فِي سلاسل أنساب الأسباط، الأمر الَّذِي يثبت الأهمية اللاهوتية للأرض ككُلّ. حَتَّى فِي الوقت الَّذِي اختزل فِيه المجتمَعَ إقليميًا لدرجة أن أصبح بَقِيَّة (قا، M. Kartveit (iv) تُوجد أيضًا إلماحات تاريخية نجدها متناثرة فِي هذه الاصحاحات. وقد تبين أن هذه أيضًا تشير إِلَى الكثير مِنْ التأكيدات الكبرى التي أوردها كاتب سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام (قا، M. Oeming)، مثل فعالية الصلاة (٤: ١٠)، وأهمية الاتكال عَلَى الله فِي أوقات الشدة (٥: ٢٠)، والكوارث السياسية والعسكرية التي تتولد عَن عدم الأمانة الدينية (٥: ٢٥ - ٢٦، ٩: ١، انظر أيضًا القسم ٤ فِيما يلي).

٣. مَلَكِية متحدة. فترة المَلَكِية المتحدة تُستهل فِي ١أخ ١٠، حيث نرى إِسْرَائِيل فِي حالة الهزيمة، وقد وُصفت عَلَى وجه الخصوص فِي ع. ١٣ - ١٤ بلغة استُخدمت فِي موضع آخر فِي وصف السبي البابلي (السبي: لاهوت). وهذا يأتي بنا إِلَى استخدام كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام للرموز، كأحد وسائل استخلاص حقائق لاهوتية دائمة مِنْ أحداث تاريخية مَعَينة. ذَلِك أن سلوكا مِنْ هذا القبيل صدر عَن شَاوُل، متضمنًا "خيانة" (#٥٠٨٥ מָעַל، انظر فِي هذا الخصوص و. جونستون)، وعدم سماعه كلمة الرَّبّ أو الاستفسار عَنه، أدى إِلَى حالة مِنْ السبي والموت (وتم التأكيد عَلَى هذا فِي ١٠: ٦ [قا؛ ١صم ٣١: ٦] و١٣).

وعَلَى هذا، قُدم دَاوُد (←) عَلَى أنه منقذ أو مخلص، الَّذِي شرع عَلَى الفور يعكس الوضع. وكان يلقى دائمًا دعم شَعْب إِسْرَائِيل كله (الأصحاحات ١١ - ١٢؛ ١٣: ١ - ٥) حيث بدأ "يسأل" بالعبرية "يطلب" تابوت العهد، وهو الأمر الَّذِي أهمله شَاوُل (١٣: ٣). وعَلَى الرغم مِنْ النكسات (١٣: ٩ - ١٤)، فإن نواياه الحميدة كُوفئت بالبركات، وهو الأمر الَّذِي كانت أيضًا تتسم به فترات حكم ملوك آخرين استحقوا الثناء - عائلة كبيرة، نجاح فِي المَعركة، واحترام فِي نظر الأمَم الأخرى (١٤).

والواقع أن الاهتمام بعبادة الله عَلَى نحو صحيح كان يسيطر عَلَى فترة حكم دَاوُدَ كلها. وقد واصلت قصة تابوت العهد حَتَّى بلغت نهايتها الناجحة فِي الأصحاحين ١٥ - ١٦، وقد كان مِنْ نتيجة انتصارات دَاوُدَ أن وفرت الثروة اللازمة للهيكل المزمَعَ بناؤه (الأصحاحات ١٨ - ٢٠، انظر بصفة خاصة ١٨: ٨، ١١، ٢أخ ٥: ١، وأدت كارثة الإحصاء إِلَى الحصول عَلَى موقع للهيكل المزمَعَ بناؤه (١أخ ٢١: ٢٨ - ٢٢: ١)، وإعداد المواد، والخطة، والأفراد اللازمين للبناء، كُلّ هذه الأمور تم استكمالها فِي الأصحاحات ٢٢ و٢٨ - ٢٩. وفِي ذات الوقت، كان هناك اهتمام بالتأكيد عَلَى بيان أن دَاوُدَ هو الَّذِي قام بكافة الترتيبات الضرورية لترتيب العاملين اللازمين لمهام العبادة فِي ظل الظروف المتغيرة الخاصة بتابوت العهد إذا تم إحضاره إِلَى مقره النهائي (١٦: ١ - ٤ و٣٧ - ٤٣، ٢٣ - ٢٧، انظر S. J. DeVries، وثار جدال مِنْ ناحية مقدار (إن وجد) مَا يجب أن يتضمنه عمل كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام، قا، H. G. M. Williamson "منشأ نوبات العمل الكهنوتية الأربع والعشرين"). وفِي الوقت نفسه، المواد التي ذُكرت فِي سِفرِ صَمُوئِيل والتي ليست لها صلة بهذا الموضوع تم حذفها، وعَلَى ذَلِك، فإنه مِنْ الصعب تجنب الانطباع بأن كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام يقدم حكم دَاوُدَ كنموذج لقرائه، ودلالة عَلَى كيفية الخروج مِنْ حالة السبي.

ولقد قيل (ر. موسيس R. Mosis) إن حكم سُلَيْمَانَ قد صُور حَتَّى الآن، كحالة رمزية ثالثة، تتسم بالبركة الأخروية. والواقع أنه - بالرغم مِنْ ذَلِك - مِنْ المفضل ملاحظة أنه، ومِنْ خلال سبل عديدة، نجد أن كاتب سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام يقدم حكم سُلَيْمَانَ عَلَى أنه مساو لحكم دَاوُدَ، فهو مماثل مِنْ ناحية أنه يبرز منزلته الرفيعة، ومكمل له مِنْ ناحية نجاح خطط دَاوُدَ التي وضعها مِنْ أجل الهيكل والعبادة فِيه (لاحظ بصفة خاصة كيف أنهما مرتبطان فِي ٢أخ ٣: ١، ٥: ١، ٧: ١ الخ، قا، R. L. Braun "لاهوت سُلَيْمَانَ الدفاعي فِي سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام" و"سُلَيْمَانَ، الرجل المختار لبناء الهيكل"، H. G. M. Williamson "ارتقاء سُلَيْمَانَ العرش"). وعَلَى ذَلِك يجب أن تُؤخذ فترة حكميهما مَعًا سواء مِنْ الناحية التاريخية، أو مِنْ الناحية الرمزية".

وهذا يأتي بنا إِلَى السؤال عمّا كان كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام يرجوه مِنْ ناحية مستقبل بَيْتِ دَاوُدَ. وقد انقسمت الآراء بين أولئك الَّذِين يعتقدون أنه لم تكن لديه مثل هذه الآمال، لأن كُلّ مَا كان يمثله دَاوُد وسُلَيْمَان قد تحقق فِي الهيكل، وبالتالي فِي خليفته فِي فترة مَا بعد السبي (مثل؛ Rudolph, xxiii-xxiv; A. Caquot; O. Plger; R. Mason, *Preaching the Tradition*)، وأولئك الَّذِين عَلَى صعيد آخر يعتبرون الصورة المتلألئة التي رسمها كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام لدَاوُدَ، عَلَى أنها صورة مسيانية خالصة (مثل؛ بالرغم مِنْ اختلاف التأكيدات، G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, 119-32; A. Noordtzij; A. M. Brunet, "Le chroniste et ses sources" and "La théologie du chroniste"; G. J. Botterweck; W. F. Stinespring). ويبدو أن الحقيقة تقع بين هذين الرأيين المتناقضين. ثم إن تعامله مَعَ نبوة نَاثَان (١أخ ١٧، انظر ٢صم ٧)، وأصداءه اللاحقة (١أخ ٢٢: ٩ - ١٠، ٢٨: ٤ - ١٠) توحي بأنه اعتبر الوعد بمَلِك أبدي لدَاوُدَ كما لو أنه كان يعتمد عَلَى شرط أن يَكُونُ ابْنِهِ سُلَيْمَانَ مطيعًا، وبصفة خاصة فِي موضوع إكمال بناء الهيكل. وهذا - بالطبع - هو، عَلَى وجه الدقة - الموضوع الَّذِي يهيمن عَلَى اختيار كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّام للمادة التي يصفها حكم سُلَيْمَانَ، حَتَّى أنه حين يحل وقت وفاته يَكُونُ مِنْ الجلي أنه يتعين علينا اعتبار أن المَلَكِية قد ترسخت إِلَى الأبد. وعَلَى الرغم مِنْ عدم وجود إشارات كثيرة إِلَى هذه الحقيقة فِي القصة اللاحقة، إلا أن الإشارات الموجودة تبرز هذا الاستنتاج (٢أخ ١٣: ٥، ٢١: ٧، ٢٣: ٣).

وهذا بالكاد يُمْكِنُ وصفه أنه مسياني بالمَعنى المَعتاد لتلك الكلمة، ولكنها أيضًا لا تفرغ الوعد مِنْ كُلّ توقع، كما أنه حري بنا أن نتقبل تعبير "مَلَكي"، مراعين أن كاتب هذا السِفر يتطلع إِلَى الاستعادة النهائية لعرش دَاوُدَ المَلَكي، فِي سياق تاريخي وليس فِي سياق اسخاتولوجي "أخروي" (قا، H. G. M. Williamson "الفكر الأخروي فِي سِفرِي أَخْبَارِ الأَيَّام" و"النبوة الخاصة بالمَلَكِية").

وقد يبدو هذا فِي أيامه أملاً بعيدًا. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِك، استطاع كاتب هذا السِفر أن يبقيه أملاً حيًا، بتأكيده عَلَى أن المَمْلَكَة ليست مجرد مؤسسة بشرية، تخضع للأهواء والنفعية

السياسية، بل إنه وبمَعْنى حقيقي مَلَكوتَ الله، والَّذِي أُنيطت به عائلة دَاوُدَ بمرسوم إلهي. وهذا مَا يبرز فِي الفقرات التي يبدو أنه يكتبها بحرية تامة (١أخ ٢٨: ٥، ٢٩: ٢٣، ٢أخ ١٣: ٨)، وكذلِكَ فِي التغييرات المتنوعة الصغيرة والهامة فِي صياغة مصادره (قارن ١أخ ١٧: ١٤ بما جاء فِي ٢صم ٧: ١٦، ٢أخ ٩: ٨ بما جاء فِي ١مل ١٠: ٩). وهكذا فإن مَمْلَكَةَ إِسْرَائِيل كانت آمِنَة ودائمة لأَنَّهَا كانت فِي يدِي الله. ومثلما سبق له أن ذكر بوضوح قوله "حول المَمْلَكَةِ إِلَى دَاوُدَ" (١أخ ١٠: ١٤) لكي ينقذ إِسْرَائِيل بعد كارثة "السبي" المتمثلة فِي موت شَاوُل، هكَذَا استطاع أيضًا أن يتدخل ثانية لإعداد إقامة مَلكوتِه فِي الوقت الَّذِي اختاره (قا، M. Saeb المَسِيَّانِية فِي سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ).

٤. يَهُوذَا أثناء المَمْلَكَةِ المنقسمة: المشكلة التِي تولدت نتيجة انقسام المَمْلَكَةِ عقب موت سُلَيْمَانَ، هي مشكلة يُمْكِنُ تناولها بسهولة إذا مَا أخذنا فِي الاعتبار حكم حَزَقِيَّا (←). وفِي الوقت نفسه، نجد أن وصف كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام للفترة التي شهدت انقسام المَمْلَكَةِ، يُعد نافعًا لموضوع آخر مِنْ موضوعاته اللاهوتية الرئيسية، والتي كثيرًا مَا يُطلق عليها "التعليم الخاص بالثواب والعقاب الفوري". (← الجزاء: لاهوت).

ومِنَ المَعْروف تمامًا أن كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام عادة مَا يذْهَبُ إِلَى أبعد مَا ذَهَبَ إليه المؤرخ التثنوي فِي ربطه بين البركة والأمانة، وبين العقوبة والعصيان، وذلِك فِي إطار كل جيل عَلَى حدة (النماذج الرئيسية سبق جمعها بواسطة ج. ويلهاوسن، ٢٠٣ - ٢١٠). وإذا تكلمنا بصفة عامة، إن الملوك الذِين اتسموا بالأمانة هم الذِين كوفئوا بالنجاح فِي البناء والحرب، وبالعائلات الكبيرة، والثروة، واحترام الأمم الأخرى لهم، فِي حين أن أولئك الذِين "تخلوا" عَن الله، عانوا مِنَ الهزيمة، المرض، المؤامرات، ومَا إِلَى ذلِك. وهذا مَا هو واضح تقريبًا فِي كُل أصحاح مِنْ ٢أخ ١٠ - ٢٨، وفِي مواضع أخرى أيضًا (قا، R. B. Dillard).

والمقدمة المنطقية الرئيسية لهذا التعليم تم التعبير عنه فِي جانبه السلبي فِي ١أخ ١٠: ١٣ - ١٤، وفِي جانبه الإيجابي فِي ٢٨: ٩، وهي فقرات تقدم بعض مفردات اللغة الرئيسية التي استخدمها كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإنه مِنَ المهم أيضًا التأكيد عَلَى أن هذا التعليم لم يأت آليًا أو مصادفة.

أولاً، قُدمت إمكانية التوبة كطريقة لتجنب - أو عَلَى الأقل التخفيف مِنَ الدينونة التي تم التهديد بها. وقد وُضع أساس هذا فِي الإضافة التي أضافها كاتب السِفْر إِلَى استجابة الله لصلاة سُلَيْمَانَ عند تكريس الهيكل (٢أخ ٧: ١٤). والردود الأَرْبَعَةِ عَلَى الكارثة والتي ذكرها هناك تتكرر المرة تلو الأخرى فِي قصته التالية (مثل؛ "لـ "تذليل النفس"، انظر ٢أخ ١٢: ٦ و٧ و١٢؛ ٣٠: ١١؛ ٣٣: ١٢ و١٩ و٢٣؛ ٣٤: ٢٧؛ ٣٦: ١٢؛ وللصلاة، انظر ١أخ ٤: ١٠؛ ٥: ٢٠؛ ٢١: ٢٦؛ ٢أخ ١٣: ١٤؛ ١٤: ١١؛ ١٨: ٣١؛ ٢٠: ٩؛ ٣٠: ١٨ و٢٧؛ ٣٢: ٢٠ و٢٤؛ ٣٣: ١٣ و١٨ - ١٩ الخ)، وقد أتيحت هذه عَلَى وجه العموم بأحد تدخلات الله المَعجزية والتي مِنَ المؤكد أنها كانت فِي بعض الأحيان تثير صعوبات تاريخية، ولكنها كانت نافعة بنفس القدر مِنْ ناحية تأكيد قناعة كاتب هذا السِفْر البالغة بأن الله يريد أن يبارك بأكثر مما يريد أن يدين، وأنه لا يتطلع فحسب إلا إِلَى تغيير فِي القلب ليساعده عَلَى كبح دينونته.

ثانيًا، كانت هناك دائمًا عَلَى وجه التقريب، تحذيرات نبوية تسبق وقوع الدينونة. وكان يتم التعبير عَنها عادة فِي "عظة لاوية" مقتضبة، يتم فِيها تلخيص الكثير مِنَ الموضوعات المفضلة لدى كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّام (انظر ج. فون راد: "العظة اللاوية فِي سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأول والثاني"). أمَّا مِنْ ناحية مَا إذا كان مِنَ المناسب أن نصنف هذه العظات عَلَى أساس نقد الصياغات، فهذا أمر يثور حوله الجدل، قا، D. Mathias; R. Mason "بعض أصداء الوعظ فِي الهيكل الثاني"، "الوعظ عَلَى أساس مَا جاء فِي التقليد"، (133 - 144). وهذه التحذيرات، إذا مَا عُمل بها، يتم تجنب الدينونة (مثل؛ ٢أخ ١٢: ٥، ١٥: ١ - ٧، ٢٨: ٩ - ١٣)، وحتى لو كان ذلِك فِي اللحظة الأخيرة (٣٣: ١٠ - ١٣)، ولكن، حينما تُرفض، تصبح الدينونة وشيكة (مثل؛ ٢أخ ١٦: ٧ - ١٠، ٢٤: ١٩ - ٢٢، ٢٥: ١٥ - ١٦، ٢٦: ١٦ - ٢١). وهكَذَا، تكون الدينونة هي آخر الوسائل التي يلجأ إليها الله نتيجة عدم الاستماع لكلمته، أي نتيجة عصيانه، وهكَذَا يَكُونُ العقاب منطقيًا.

وعَلَى الرغم مِنْ أن هذا التعليم لاقى انتقاداً كثيرًا (ويحتاج بالطبع إِلَى موازنته بأجزاء أخرى مِنَ الكتاب المُقَدَّسَ) إلا أنه يجب أن يُنظر إليه أساسًا عَلَى أنه تعبير آخر عَن انفتاح كاتب هذا السِفْر عَلَى المستقبل. فالمثل العليا التي كانت فِي الماضي، لم تأت نتيجة التفكير التي تسود عليه الرغبة، بل جاءت كمحفزات للأمانة فِي العصر الحاضر، تشجع الاعتقاد بأن الله ليس مقيداً بالتاريخ، لكنه يستجيب لكل جيل جديد بحرية ونعمة (OTT 1; 349).

٥. مِنْ حَزَقِيَّا حتَّى السبي. قد يُقال إنه مَعَ حكم حَزَقِيَّا (٢أخ ٢٩ - ٣٢)، أن كاتب سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ، يقدم حلاً للمشكلة التاريخية التي واجهت مُثله العليا نتيجة انقسام المَمْلَكَةِ. ذلِكَ أن هذه المثل كانت تركز - فِي سلاسل الأنساب، وأثناء فترة حكم كُلّ مِنْ دَاوُد وسُلَيْمَان - عَلَى أن الشَعْب كله متحد تمامًا تحت حكم مَلِك مِنْ أسرة دَاوُد حول هيكل سُلَيْمَان. وحين انفصلت الأسباط الشمالية، كان هناك خطر مِنْ ناحية أن هذا المثال النموذجي قد تحطم حتَّى أنه لم يتبق أي رجاء حقيقي فِي استعادته فِي الوقت الراهن. وهذا مَا أثار ثانية وجهة النظر التي شاعت ذات مرة، والتي كانت تقول إن كاتب سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ كان "مُعَادِيًا للسامريين" (مثل؛ G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*; Rudolph, ix; M. Noth؛ لمحاولة حديثة لإعادة تأهيل وجهة النظر هذه، ولو بطريقة مخففة، انظر M. Oeming).

ومَعَ ذلِك، يوضح كاتب السِفْر فِي (٢أخ ١٣) أن سكان الشمال كانوا لايزالون يشكلون جزءًا مِنْ إِسْرَائِيل، حتَّى لو كانوا (ولو بصفة مؤقتة) قد "تركوا الرَّبّ"، وقد أبرزت هزيمتهم أمام جيش يَهُوذَا هذه الحقيقة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، وكما سبق ورأينا، فإن يَهُوذَا نفسها تركت الله فِيما بعد فِي أكثر مِنْ مناسبة دون أن يبعدها ذلِك بالضرورة وبشكل دائم عَن احتمال عودتها إِلَى الرَّبّ. وهذا أمر لم يكن عَلَى هذا النحو إطلاقًا كما كان عليه

فِي أيام آحَازُ (٢أخ ٢٨)، حين انعكس تمامًا الوضع العسكري الَّذِي كان فِي الأصحاح الثالث عشر. ووصف الوضع الديني فِي يَهُوذَا (ص. ٢٨) عَلى أيام آحَازُ كان سيئاً مثل أي شئ قيل فِي أي موضع آخر فِي المَمْلَكَةِ الشمالية (الواقع أن آحَازُ "سار فِي طرق ملوك إِسْرَائِيل" ع. ٢)، وطبقًا لما جاء فِي ع. ٦ أن يَهُوذَا "تركوا الرَّبّ إله آبائهم". وعَلَى ذلِك، ليس ثمة دهشة فِي أن يَهُوذَا كانت عَنْدئذ تعاني الهزيمة أمام إِسْرَائِيل (ع. ٥ - ٦). وعَلَى صعيد آخر، قُدمت إِسْرَائِيل ولأول مرة فِي شكل موات، مَعَ قادة يمثلون الشَعْب، ويعترفون بخطاياهم الحالية والسابقة (ع. ١٣)، الأمر الَّذِي يُستشف مِنه أنهم ساروا عَلَى طريق العودة إِلَى الله. وعند هذه النقطة - وفِيما كانت يَهُوذَا عند الدرك الأسفل بالنسبة لأحوالها (انظر الوصف السبي فِي ٢٩: ٨ - ٩)، وكانت المَمْلَكَةِ الشمالية عَلَى مَا يبدو عَلَى طريق العودة إِلَى الله، هنا يقدم كاتب هذا السِفْر وصفه المميز لحَزَقِيَّا وكأنه سُلَيْمَانَ ثان (أو ربما دَاوُدَ - و - سُلَيْمَانَ: فِي نسخة أفضل). وقد ساعدت عوامل كثيرة عَلَى هذا، غير أنه علينا أن نلاحظ وبصفة خاصة فِي السياق الحاضر، أن التأكيد قد انصب عَلَى دعوة حَزَقِيَّا لسكان الشمال أن ينضموا إِلَى أول فِصح إبان حكمة (٣٠: ١ - ٥)، وأن عددًا مِنَ الأعضاء الممثلين لقطاعات مِنَ الشَعْب قد استجابوا (٣٠: ١١)، وأنه نتيجة لذلِك، كان هناك احتفال لم يكن مثيله مِنْذ "أيام سُلَيْمَانَ" (انظر ٣٠: ٢٦).

وعَلَى هذا، قد يُقال إن مِنْ وجهة نظر كاتب هذا السِفْر أن حَزَقِيَّا استعاد الوضع الَّذِي سبق أن فقد إثر موت سُلَيْمَانَ (قا، H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 87-131). ومِنَ الطبيعي أنه كان لايزال هناك المزيد مما يجب عمله لتحويل هذا المثال النظري إِلَى حقيقة فعلية (مثل؛ ٢أخ ٣٤: ٩، ٣٥: ١٨)، وليس ثمة شك فِي أن كاتب هذا السِفْر كان يجادل بالقول أن الأمر كان عَلَى هذا النحو بل وأكثر مِنْ ذلِك فِي أيامه التي كانت بعد هذه الحقبة بزمِنْ طويل، حيث إنه، عَلَى إثر الاصلاحات التي قام بها عَزْرَا ونحميا، كانت هناك مواقف حصرية تنتشر بين أقسام مَعينة لها تأثيرها عَلَى سكان يَهُوذَا. أمَّا بالنسبة لأهدافنا الحالية، فإنه يكفِي أن نخلص إِلي القول بأن كاتب سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ كان يقدم تفسيرًا لتاريخ المَلكية يبين أنه لم تكن هناك أية موانع مِنْ هذه الجهة تحول دون تنفيذ مثله التي يتمسك بها عَن فترة حكم دَاوُدَ وسُلَيْمَانَ.

ويمكن إذا أن ننتهي إِلَى القول بأن كاتب سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ استخدم وسيلة للكتابة التفسيرية - التاريخية ليقدم لقرائه رؤية عَن الكيفية التي يتعين عَلَيْهِمْ بها أن ينظموا حياتهم المجتمَعية، والدينية، والفردية كأشخاص، فِي ظل الظروف المختلفة تمامًا والتي كانت سائدة فِي أيامهم وعَلَيْهِمْ ألا يُحيطوا بالتفكير أن أيديهم مغلولة بما سبق أن حدث فِي الماضي، بل ولا يتعين عَلَيْهِمْ أن يُقادوا بالخطأ إِلَى التفكير فِي أن الله لم يكن راغبًا فِي، أو قادرًا عَلَى عكس المواقف التي كانوا هم أنفسهم يقفون أمامها عاجزين لا حول لهم ولا قوة.

وعَلَى هذا، فإن كتابته - مِنْ ناحية مَا - تصبح شكلًا مِنَ "العظة اللاوية" كتابة كبيرة. وعَلَى غرار الأمثلة الأصغر مِنْ هذه النوعية التي تغلب عَلَى قصته جاءت كتبه فِي جملتها، تأخذ مِنَ الأسفار الكتابية القانونية السابقة "عَلَى أنها النص الخاص بها" ثم تقدمها لقرائها بأسلوب وعظي. ولكي تبرز الكرازة الأولى فِي جملتها تلخيصها كمُنَاشدة للإيمان القوي: "آمِنُوا بِالرَّبِّ إِلهِكُمْ فَتَأْمَنُوا. آمِنُوا بِأَنْبِيَائِهِ فَتُفْلِحُوا" (٢أخ ٢٠: ٢٠)، وعمل ("وَلْيَصْعَدْ"، ٣٦: ٢٣)، وهذه رسالة ثنائية يتردد صداها كثيرًا جدًا فِي أسفار كُلّ مِنَ العهدين، القديم والجديد.

البيبلوجرافيا

Major commentaries: R. L. Braun, *1 Chronicles*, 1986; E. L. Curtis and A. A. Madsen, *The Books of Chronicles*, 1910; S. J. De Vries, *1 and 2 Chronicles*, 1989; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, 1987; J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, 1939; S. Japhet, *I and II Chronicles*, 1993; F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*; 1967, J. M. Myers, *1 Chronicles and 2 Chronicles*, 1965; W. Rudolph, *Chronikbücher*, 1955; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 1982.

Other: P. R. Ackroyd, "Chronicles-Ezra-Nehemiah: The Concept of Unity," Suppl. to *ZAW* 100, 1988, 189-201; idem, *The Chronicler in His Age*, 1990; L. C. Allen, "Kerygmatic Units in 1 and 2 Chronicles," *JSOT* 41, 1988, 21-36; A. Bendavid, *Parallels in the Bible*, 1972; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 1988; G. J. Botterweck, "Zur Eigenart der chronistischen Davidgeschichte," *TQ* 136, 1956, 402-35; R. L. Braun, "Solomonic Apologetic in Chronicles," *JBL* 92, 1973, 503-16; idem, "Solomon, the Chosen Temple Builder: The Significance of 1 Chronicles 22, 28, and 29 for the Theology of Chronicles," *JBL* 95, 1976, 581-90; idem, "Chronicles, Ezra, and Nehemiah: Theology and Literary History," *SVT* 30, 1979, 52-64; A.-M. Brunet, "Le chroniste et ses sources," *RB* 60, 1953, 481-508; 61, 1954, 349-86; idem, "La théologie du chroniste. Théocratie et messianisme," in J. Coppens et al. (eds.), *Sacra Pagina*, 1, 1959, 384-97; A. Caquot, "Peut-on parler de messianisme dans l'oeuvre du Chroniste?" *RTP* 99/2, 1966, 110-20; F. M. Cross, "A Reconstruction of the Judean Restoration," *JBL* 94, 1975, 4-18; D. G. Deboys, "History and Theology in the Chronicler's Portrayal of Abijah," *Bib* 71, 1990, 48-62; S. J. DeVries, "Moses and David as Cult Founders in Chronicles," *JBL* 107, 1988, 619-39; R. B. Dillard, "Reward and Punishment in Chronicles," *WTJ* 46, 1984, 164-72; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1985; D. N. Freedman, "The Chronicler's Purpose," *CBQ* 23, 1961, 436-42; S. Japhet, "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew," *VT* 18, 1968, 330-71; idem, "Conquest and Settlement in Chronicles," *JBL* 98, 1979, 205-18; idem, "The Historical Reliability of Chronicles," *JSOT* 33, 1985, 83-107; idem, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, 1989; M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1969; W. Johnstone, "Guilt and Atonement: The Theme of 1 and 2 Chronicles," in J. D. Martin and P. R. Davies (eds.), *A Word in Season: Essays in Honour of William*

McKane, 1986, 113-38; M. Kartveit, *Motive und Schichten der Landtheologie in 1 Chronik 1-9*, 1989; J. Kegler and M. Augustin, *Synopse zum chronistischen Geschichtswerk*, 1984; W. E. Lemke, "The Synoptic Problem in the Chronicler's History," *HTR* 58, 1965, 349-63; S. L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, 1985; R. Mason, "Some Echoes of the Preaching in the Second Temple? Tradition Elements in Zechariah 1-8," *ZAW* 96, 1984, 221-35; idem, *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics After the Exile*, 1990; D. Mathias, "'Levitische Predigt' und Deuteronomismus," *ZAW* 96, 1984, 23-49; R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, 1973; J. D. Newsome, "Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes," *JBL* 94, 1975, 201-17; A. Noordtzij, "Les intentions du chroniste," *RB* 49, 1940, 161-68; R. North, "Theology of the Chronicler," *JBL* 82, 1963, 369-81; M. Noth, *The Chronicler's History*, 1987 (German original, 1943); M. Oeming, *Das Wahre Israel: Die "genealogische Vorhalle" 1 Chronik 1-9*, 1990; D. L. Petersen, *Late Israelite Prophecy*, 1977; O. Plger, *Theocracy and Eschatology*, 1968; G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, 1930; idem, "The Levitical Sermon in I and II Chronicles," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 267-80; idem, *OTT* 1:347-54; M. Saeb, "Messianism in Chronicles?" HBT 2, 1980, 85-109; idem, "Chronistische Theologie/chronistisches Geschichtswerk," in G. Krause and G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopdie*, 8, 1981, 74-87; W. F. Stinespring, "Eschatology in Chronicles," JBL 80, 1961, 209-19; D. Talshir, "A Reinvestigation of the Linguistic Relationship Between Chronicles and Ezra-Nehemiah," *VT* 38, 1988, 165-93; M. Throntveit, *When Kings Speak: Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles*, 1987; A. C. Welch, *The Work of the Chronicler*, 1939; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1885; P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, 1973; K. W. Whitelam, "Israel's Traditions of Origin: Reclaiming the Land," *JSOT* 44, 1989, 19-42; T. Willi, *Die Chronik als Auslegung*, 1972; H. G. M. Williamson, "The Accession of Solomon in the Books of Chronicles," *VT* 26, 1976, 351-61; idem, *Israel in the Books of Chronicles*, 1977; idem, "Eschatology in Chronicles," *TynBul* 28, 1977, 115-54; idem, "The Dynastic Oracle in the Books of Chronicles," in A. Rofé (ed.), *Isaac Leo Seeligmann Volume*, 3, 1983, 305-18; idem, "The Origins of the Twenty-Four Priestly Courses: A Study of 1 Chronicles xxiii-xxvii," *SVT* 30, 1979, 251-68; idem, "Sources and Redaction in the Chronicler's Genealogy of Judah," *JBL* 98, 1979, 351-59.

إتش. جي . إم . ويليامسون *H. G. M. Williamson*

دائرة #٢٥٥٢ بصف دائرة חרם

أخلاق

الأخلاق

أ. أخلاقيات ع. ق "كنظام"

نظام أخلاقيات ع. ق فِي هذا القرن، أصبحت فِي حالة مماثلة مِنْ ناحية الشك فِي هويتها ومجالها مثل الفكر اللاهوتي للعهد القديم ككل. وكانت هناك انتقادات عَنيفة لمحاولات سابقة (Eichrodt, Hempel, Van Oyen) مِنْ ناحية أن ينظم منهجيًا و توحيد المتغايرات diachronically(*) في التعليم الأخلاقي للعهد القديم (Barton, McKeating). وكما أن توجد مشكلة فِي نسبة التغيير التاريخي لديانة إسْرَائِيل إِلَى لاهوت موحد للعهد القديم، توجد أيضًا حاجة إِلَى التمييز بين تقاليد الإيمان والسلوك الإسْرَائِيلي فِي أوقات مختلفة، والقيم الأخلاقية والمَعَايير التفسيرية لكتبة مختلفين مِنْ كتبة ع. ق، وما الَّذِي يجب أن نفهمه مِنْ ع. ق ككل لكي نقدم مجموعة متماسكة مِنْ القيم الأخلاقية.

وإِلَى جانب هذه المناقشة المِنهجية، نجد أيضًا السؤال: كَيف يُمْكِنُ تطبيق التعاليم الأخلاقية للكتاب المُقَدس العبري فِي أيامِنَا هذه. وبأي مَعنى يُمْكِنُ القول إن للعهد القديم سلطانًا أخلاقيًا عَلَى المَسيحيين، ومِنْ الناحية التاريخية، كان هذا السؤال يميل إِلَى التركيز عَلَى صلاحية سريان ناموس ع. ق (Bloesch, 1067-1125). وفِي فترة الإصلاح، شدد لوثر عَلَى وظيفة الناموس باعتباره "سياجًا" يكبح الخَطِيَّة فِي المجتمَعَ الإسْرَائِيلي المُدَنِي، وأنه مثل "مرآة" يكشف لنا خطيتنا، وبهذا يدفعنا نحو الإنجيل. ويبدو أنه رفض، مِنْ الناحية النظرية، أي "إستخدام ثالث" للناموس، أي اعتباره مرشدًا له السلطة يوجهنا نحو الأخلاق المَسيحيةز وبرغم ذلِك، فقد استخدمه وبتوسع فِي تعاليمه المَسيحية حيث أضفى بالضرورة "طابعًا مسيحيًا" عَلَى الوصايا العشر. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإنه مِنْ الناحية اللاهوتية، كان الناموس هو الأسبق وقد اتخذ موقفًا متناقضًا مِنْ الإنجليز وقد رأى كالفن استمرارية عظيمة بين ع. ق وع. ج، وعَلَى ذلِك أكد "الإستخدام الثالث" للناموس، حيث أخذ بكل جدية تأكيد المَسيح عَلَى صلاحيته المستمرة. وهو يرى أن الإنجيل لم يحل بدلاً مِنْ الناموس، بل أظهر حقيقة سلامته وأعطى للمَسيحيين قدرة عَلَى تكميله بطريقة إيجابية. أمَّا القائلون بإعادة العماد، وهم الجناح المتشدد مِنْ الإصلاحيين، فقد اختلفوا عَن الإصلاحيين الأساسيين حول إستخدامهم للعهد القديم، وهذا مرده، إِلَى حد كبير - نقطة بدايتهم الكنائستانية المختلفة. وإذ وُجهوا بإستخدام ع. ق فِي الدفاع عَن مبدأ تعميد الأطفال، وإستخدام السيف، كان القائلون بتجديد العماد يميلون إِلَى التقليل مِنْ سلطة ع. ق بالنسبة للمَسيحيين فِي كفاحهم مِنْ أجْلِ تعميد المؤمنين الكبار (الراشدين)، ومِنْ أجْلِ مِنْ يرفضون حمل السلاح لأسباب دينية أو أخلاقية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فقد برأتهم الدراسات الحديثة مِنْ تهمة المارقيونية (Swartley، مقالات).

* diachronically = من الكلمات التي نحتها اللغوي الشهير فرديناند سوسير، وهي الاهتمام بالظواهر، كالسمات اللغوية، فيما تتغير عبر الزمن— المحرر

وفِي هذه القرن، كان المتشددون فِي التفسير هم مِنْ يتبعون وضع theonomist(*) مِنْ جهة، والذِين يجادلون بالقول إن ناموس ع. ق ناموس دائم ويجب تطبيقه ليس فِي الكنيسة فقط بل وفِي القضاء المُدَنِي أيضًا (Bahnsen)، ووضع المتشددين ممِن يُطلق عَلَيهِمْ أصحاب التدابير مِنْ جهة أخرى، والذِين يقولون إن ناموس ع. ق مقصور عَلَى التدابير الخاصة بإسْرَائِيل وهو ليس ملزمًا مِنْ أية ناحية للمَسيحيين فِي عصر الكنيسة (جيزلر). وقد حاول نقاد هذين الاتجاهين أن يحفظوا التمييز القديم (الناجم عَن أقوال أغسطينوس، وأريجانوس وكالفن) بين الأخلاقي المُدَنِي، والنواميس الطقسية فِي ع. ق (كيسد "وعد الله"). وفِيما يعترفون بأن هذا لِيس تمييزًا واضحًا فِي النص نفسه، ولا قُصد به أن يَكُونُ دليلاً تفسيريًا، إلا أنه نُظر إليه عَلَى أن له دعمًا فِي ع. ج، كما أن له قيمة تفسيرية، شريطة إلا ينجم تحديد الاهتمام المَسيحي بالعهد القديم عَلَى الوصايا العشر فقط. ولا توجد حَتَّى الآن نوعية منفصلة مِنْ الناموس الأخلاقي كبعد أخلاقي لكافة النواميس عَلَى مستوى المبدأ، الذِي يشجع عَلَى التحقيق الأخلاقي حَتَّى بالنسبة لنوعيات النواميس التي لم يعد المَسيحيون يعتبرونها ملزمة (Wright).

ناقش علماء النقد فِي السنوات الأخيرة مجموعة كبيرة مِنْ الآراء التي تدور حول الكيفية التي يُمْكِنُ أن يعمل بها ع. ق مِنْ الناحية الأخلاقية بالنسبة للمَسيحيين. وقد يعكس الأخلاقيات الطبيعية والإجماع الإسْرَائِيلي الأدبي فِي السياق الأوسع لأخلاقيات ش. أ. ق، وفِي هذه الحالة، بوسعنا أن نشبهه مِنْ الناحية النقدية بأخلاقياتنا نَحْنُ (Rogerson). وهو يقدم لنا مادة ثرية مِنْ الأفكار والذرائع الأخلاقية، غير أنه لا ينبغي علينا أن نختذلها إِلَى مبادئ خالدة وبذلِك نتجاهل طبيعة نواميس ع. ق وتقاليده التي تكيفت مَعَ التاريخ (إكلمنس Clements). بل بالأحرى، إن واقعية ع. ق وقابليته للتطبيق هي التي تخدم كمصحح سليم لميل الأخلاق المَسيحية إِلَى التعامل مَعَ عموميات غامضة (دافيدسون، جولدنجاي Davidson, Goldingay). وفِيما قد لا يَكُونُ ع. ق بعد مَعَياريًا مِنْ الناحية المألوفة لنا، إلا أنه مازال له تأثيره القوي فِي تشكيل الهوية المَسيحية والطابع الأخلاقي (بيرش، إزموسين Birch and Rasmussen). وهذا هو عَلَى وجه الخصوص دور قصص ع. ق، التي لها قوة أخلاقية فِي كشف الحقيقة، وتحطيم الآراء العالمية وتغييرها، كما أنها تتطلب الاستجابة (Birch, "Moral Address"). وقوة نصوص ع. ق الأخلاقية تُطبق عَلَى الموضوعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المَعَاصَلاة، مِنْ خلال نوعية مِنْ علم النماذج الشخصية الحديثة فِي كتابات برويجمان الكثيرة (وبصفة خاصة *The Land* and *Prophetic Imagination*).

والتناولات الاجتماعية للعهد القديم أدخلت أيضًا بعداً جديدًا فِي علاقة ع. ق بالأخلاقيات. وهذه قد تكون بالطبع أيديولوجية فِي اتجاهها، كما هو الحال فِي قراءة جوتولد الماركسية الصريحة للملامح الاجتماعية الاقتصادية للديانة الإسْرَائِيلية. غير أنه يُحسب لها أنها أشارت بقوة إِلَى علاقة إسْرَائِيل الأخلاقية كنظام اجتماعي كامل، وليس فقط كنصوص منعزلة مستقاة مِنْ تاريخها (Wright, "Ethical Relevance").

وهذه النُهجُ المتنوعة فِي تناول أخلاقيات ع. ق مفيدة مِنْ ناحية تصوير استجابة اسرائيل الفعلية للموضوعات الأخلاقية فِي إطار سياقها، وفِي مساعدتنا فِي نسبة هذا السياق إِلَى سياقنا، وفِي تعريفنا كيف أن النصوص الأدبية بنوعياتها المختلفة الكثيرة تعمل بالفعل فِي تشكيل أخلاقيات القارئ، أو إثرائها. وبرغم ذلِك، يأسف بعض المفكرين لفقدان روح مِنْ التماسك، أو وجود مبدأ أساسي موحد، وكذلِك الافتقار إِلَى مفهوم للسلطان، أي أنه مازال للعهد القديم دور أخلاقي مَعَياري ملزم للمَسيحيين. وينسب أيضًا كيسر هذا الضعف لسبل أدبية أحدث لتناول ع. ق والتي نقلت تركيز التفاسير مِنْ قصد الكاتب إِلَى استجابة القارئ، وبهذا أضعفت أي سلطان موضوعي للنص لأخلاقيات مَعَيارية ("سبل جديدة"). ويريد كيسر نفسه إعادة تفعيل سلطان ناموس ع. ق الأخلاقي، ولكنه يتجنب تطرف(**) theonomist بالتعامل عَلَى مستوى المبادئ المطبقة. كذلِك Goldingay (38-65) يقدر السلطان المَعَياري للعهد القديم مِنْ الناحية الأخلاقية، لكنه يحذر بأنه ليست لمبادئنا المستخلصة ذلِك السلطان، بل النص نفسه. ويجب فِي الحسبان، خاصية وتنوع وحدود وصايا ع. ق ووضعها تمامًا فِي سياقها التاريخي. وقد اقترح "Wright" نهجًا أنموذجيًا يرى إسْرَائِيل ككل، قد وُضعت فِي وسط الأمَم، باعتبارها نُموذجًا وضعه الله مَعَ كُل الخصائص التاريخية والقرينية التي تتفرد بها، ولكن مَعَ وظيفة تُعد مثالاً للاقتداء به حيث تطلق تعليم ع. ق للتطبيق فِي مجتمَعَ بشري أوسع نطاقاً وعبر الثقافات، وهكذا فإن العلاقة بالناموس تكون قد وُضعت فِي إطار السؤال الأوسع المتعلق بالغرض مِنْ وجود إسْرَائِيل ومهمتها مِنْ أجْلِ البشرية قاطبة. وقد توصل سكولتر وكلمنتس إِلَى هذا النهج عَلَى مستوى الاقتراحات العملية للإصلاح الاجتماعي فِي بريطانيا. وأخرون قاموا بدراسة تمهيدية لتطبيقات مماثلة فِي الولايات المتحدة الأمريكية (Mason).

ومجال أخلاقيات ع. ق يجذب ويشكُلّ متزايد اهتمام الدارسين والمختصين، وأن العقم الذِي اتسم به منتصف القرن العشرين يبدو وأنه يتراجع أمام وقت يتسم بأنه واعد ومثمر (Janzen, Knight; Birch).

وفِي إطار هذه الرسالة، فإن عرضًا وصفيًا أو تحليليًا لأخلاقيات ع. ق سيشكل طموحًا أكثر مِنْ اللازم. وعَلَى ذلِك تجدنا نتَّبع نظامًا كتابيًا واسعًا، حيث نلاحظ الموضوعات الرئيسية التي لها أهمية أخلاقية فِي علاقتها بالتوضيحات العظيمة لإيمان إسْرَائِيل. والعهد القديم يفترض وجود إله واحد شخص حي، ويضع الحَيَاة البشرية برمتها استجابة له. وعَلَى ذلِك، فإن أخلاقيات ع. ق هي بالدرجة الأوْلى استجابة لله، مِنْ هو، وما الذِي عمله؟ وقد وُضعت هذه الإجابة أوْلاً فِي سياق الله باعتباره الله الخالق، وعَلَى ذلِك قوة عالمية. ثانيًا، وُضعت أخلاقيات ع. ق فِي سياق الله إله العهد، والذِي نتيجة التزامه

* تُشتق الكلمة theonomy من الكلمتين اليونانيتين theos الله و nomos قانون/ شريعة. والتعبير theonomy يستخدم لوصف الآراء المختلفة التي ترى إعلان الله المستعلن في الكتاب المقدس كالمصدر الوحيد للأخلاق الإنسانية— المحرر

** theonomist = راجع الملاحظة السابق theonomy — المحرر

بمباركة الجنس البشري حمله عَلَى أن يستهل علاقة خاصة مَعَ إسْرَائِيل، والتي تطلبت بدورها استجابة أخلاقية. ثالثًا، استجابة إسْرَائِيل الأخلاقية بواسطة إله العمل الخلاصي، الَّذِي خلص شَعْبُه ثم أعطاهم أرْضًا ليعيشوا فِيها ثم ناموساً ليلتزموا به.

ب. الخليقة

١. بساطة أخلاقية. الإيمان بإله واحد، الَّذِي كان موضوع الأصحاحات الافتتاحية للكتاب المُقَدس كان واضحًا إِلَى درجة أن نفتقد بسهولة طابعه الأخلاقي الثوري. وقصص الخليقة تستبعد الشرك بالله (تعدد الآلِهَة) والإثنينية والصروح الأخلاقية - الثقافية التي تصاحبها. فإله واحد فقط هو الَّذِي خلق السَّمَاءِ والأَرْضِ، والبشر مسئولون أمام هذا الإله الواحد دون سواه. وهذه تقدم فِي الحال بساطة أساسية للأخلاقيات الكتابية. والالتزام بأن نحب الإله الواحد ونطيعه، ينقذنا مِنْ الخوف مِنْ الإساءة إِلَى أحد الآلِهَة أثناء محاولتنا إرضاء الآخر، الأمر الَّذِي يتولد عَنه صراع له متطلبات أخلاقية، ويستنبط المزمور ٣٣ نتائج عالمية فِيما ينتقل مباشرة مِنْ كَلمة الرَّبّ الوحيدة الخلاقة إِلَى التحدي العالمي لكُلّ البشر بأن يتقوه (ع. ٦ - ٨)، لأَنَّهُ القاضي الأخلاقي الَّذِي سيحكم عَلَى سلوك البشر أجمَعَين (ع. ١٣ - ١٥؛ انظر أيضًا ٩٦: ٤ - ٥، ١٠ الخ). وهذه البساطة الضرورية تعد محفزاً لكي نتصرف طبقًا لكَلمة الله التي أعلنت لنا (تث ٣٠: ١١ - ١٤، مي ٦: ٨).

٢. النظام الأخلاقي. الأصحاح الأوَّل مِنْ سِفْر التكوين يقدم لنا الخليقة كمكان للترتيب والنظام والبناء. ونَحْنُ نعيش فِي كون، وليس فِي شواش (انظر إش ٤٥: ١٨ - الخ). وهذا يوفر لنا أساسًا موضوعياً وسلطانًا لممارسة الحرية الأدبية ويضع حدودًا للنسبية الأخلاقية. وأيًا كان السِياق الثقافِي أو التاريخي، علينا جميعًا أن نعيش فِي العالم الَّذِي خلقه الله باعتبارنا مِنْ خلائقه وهناك شكل أساسي لهذا العالم، لم نخترعه نَحْنُ، ولهذا مطلوب مِنا شَكْلٌ مناسب للاستجابة الأخلاقية، إذا كان لنا أن نعيش فِيه، وذلِك فِي إطار مِنْ الحرية الَّذِي سمح الله بإعطائها لنا. وعَلَى ذلِك، فإن النواحي الأخلاقية، بحسب التعبيرات الكتابية، مسبق تهيئتها عَلَى أساس الشكل الَّذِي أعطي للخليقة، والَّذِي يبرز أن تكون الإجابات الثقافية مناسبة له فِي إطار التاريخ.

ونظام الخليقة المستقر يولد أيضًا الثقة والمصداقية وإمكانية التنبؤ بالحَيَاة فِي هذا العالم. وهذا لا يستبعد بالطبع بلايا الحَيَاة غير المتوقعة (انظر الجامعة). وهذا ليس إيمانًا بالقضاء والقدر. إن الأمر ببساطة هو أن عبر. كت. ينتقل مِنْ ملاحظة الانتظام والثبات والديمومة فِي الخليقة نفسها (مثل؛ فِي إر ٣١: ٣٥ الخ) إِلَى تأكيد نفس السمات فِي الله، ومِنْ ثم إِلَى افتراض أن بعض النتائج ستتأتى دائمًا مِنْ أعمال مُعَينة. وهناك الأسباب والنتائج مِنْ الجانب الأدبي كما هو الحال فِي الجانب المادي، وإنه مِنْ باب الفطنة مِنْ ناحية الحَيَاة فِي هذا العالم أن تلاحظها وتسلك عَلَى هديها.

ومثل هذه النتائج المنطقية نجدها فِي كتابات الحكمة، والتي تميل إِلَى أن تكون متأصلة فِي الخليقة وليس فِي لاهوت خلاصي. ومُعْظَم النصائح والإرشادات الموجودة فِي سِفْر أمثال تقوم عَلَى أساس التعقل والتدبر: "فكر فِيما سيحدث إذا .....". والرابطة بين السلوكيات مِنْ ناحية أسبابها ونتائجها تتم الإشارة إليها بشكل متكرر. وهذا مَا يوضحه تقليد الأخلاقيات الجنسية فِي سِفْر الحكمة. وفِيما أن الناموس يجرم الزنا ويبين ببساطة أن عاقبة ذلِك هي الموت، نجد أن سِفْر الحكمة يحذر مِنْ الزنا ويصب العواقب الرهيبة التي يعرض الزاني نفسه لها، مِنْ الناحيتين الشخصية والاجتماعية. والقواعد الأخلاقية والعواقب التي تتولد عَنها تُدعم فِي الواقع كُل مِنْها الأخرى فِي إطار هذه الطريقة مِنْ التفكير (مثل؛ أم ٥؛ ٦: ٢٤ - ٣٥؛ ٧). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن ناحية العواقب المترتبة فِي سِفْر الحكمة تجدها دائمة شخصية وتوحيدية محضة. وخلف كُل نصيحة بالتعقل يقدمها الحكماء نجد وراءها حقيقة تستند عَلَى قاعدة مُعَينة وبديهية. "رأس الحكمة مخافة الرَّبّ". وأيًا كانت النتائج المترتبة عَلَى أعمالنا فهي لا تتأتى بشكل آلي عَلَى أساس العلة والمَعلول، بل هي مِنْ عمل التنظيم الَّذِي وضعه الله فِي هذا العالم. والعواقب التي يتحدث عَنها سِفْر الحكمة تقوم والحال هذه عَلَى أساس مَا نصفه لاهوتيًا بأنه سيادة الله وعَنايته الإلهية وعدله.

٣. صورة الله. مِنْ بين أكثر مضامين الخليقة أهمية بالنسبة للأخلاقيات الكتابية التأكيد عَلَى أن الله خلق الإنْسَان عَلَى صورته. وهذا له نتيجتان أخلاقيتان أساسيتان.

(أ) قداسة حَيَاة الإنْسَان. إذا مَا رجعنا إِلَى نصوص العهد الَّذِي قطعه الله لنُوح، نجد أن المبدأ الَّذِي ذُكر هو أن حَيَاة الإنْسَان لها حرمتها لأن الإنْسَان خُلق عَلَى صورة الله (تك ٩: ٦). بل إن الحيوانات سوف يحاسبها الله فِي حالة قتلها الإنْسَان. وتأثير هذا المبدأ يُمْكِنُ أن نجده فِي ناموس إسْرَائِيل. مثل؛ القوانين الخاصة بالحيوانات الأليفة التي تجرح الإنْسَان أو تقتله كانت شائعة فِي قوانين ش. أ. ق.. وكلها تصف درجات مختلفة مِنْ التعويضات والعقوبات التي تنفذ بالنسبة لصاحبها. لكن القوانين العبرية فقط هي التي تنص عَلَى الثور "المذنب" يجب أن يُرجم أيضًا حَتَّى الموت (خر ٢١: ٢٨ الخ). ويبدو أنه مِنْ المحتمل جدًا أن هذا البند قد أضيف بسبب المبدأ الديني الَّذِي يقول بقداسة حَيَاة الإنْسَان، بحسب مَا ورد فِي تك ٩: ٥ - ٦ (قا، Wright, *God's People in God's Land*, 156-60). ويُلاحظ أن هذه القيمة العالية للإنسان تظهر فِي أماكن عديدة مِنْ القصص حيث تُوجد كراهية لسفك دم برئ (مثل؛ ١صم ١٩: ٤ - ٦؛ ٢٥: ٢٦؛ ٢صم ٢: ٢٢؛ ٣: ٢٨ و٣٧).

(ب) المساواة بين البشر. لم يستأصل ع. ق كافة التمييزات الاجتماعية مثل حالة العبيد المتردية اجتماعيا وسياسيًا. ومَعَ ذلِك، فقد قطع شوطاً كبيرًا فِي التخفيف مِنْ العواقب السيئة مِنْ خلال لاهوت ينادي بضرورة المساواة بين البشر عَلَى أساس أنهم خُلقوا مِنْ أصل واحد. ومتساوون فِي الخلقة. ولا تعرف قوانين ع. ق شَيْئًا عَن العقوبات المتدرجة عَن الجرائم التي تُرتكب ضِدَّ ضحايا مِنْ درجات مختلفة، عَلَى النحو الَّذِي كان شائعًا فِي قوانين ش. أ. ق.. لقد أمر الله أن تكون المعاملة فِي إطار مِنْ المساواة بين الوطني والغريب (لا ٢٤: ٢٢). وقد أعطي العبيد حقوقاً إنسانية وقانونية لم نسمَعَ عَنها فِي المجتمَعَات المُعَاصِرة (خر ٢١: ٢٠ - ٢١ و٢٦ - ٢٧). وهذا مَا انعكس فِي دفاع أَيُّوب عَن نفسه فِي إطار أخلاقي عظيم، أقام فِيه دفاعه

عَلَى أنه كان يعامل عبيده بعدل فِي أي قضية ضِدَّه، عَلَى أساس إعلانه بكُل وضوح أن السَّيِّد والعبد خلقوا متساويين: "أَوَلَيْسَ صَانِعِي فِي الْبَطْنِ صَانِعَهُ، وَقَدْ صَوَّرَنَا وَاحِدٌ فِي الرَّحِمِ؟" (أي ٣١: ١٥). وهكَذَا أيضًا نجد فِي كتابات "الحكمة" أكبر تأثير لهذا الفكر اللاهوتي المتعلق بالخليقة فِي النواحي الأخلاقية الاجتماعية فِي إسْرَائِيل. وهناك نصوص عديدة فِي سِفْر الأمثال تؤكد مساواة الغني والفقير أمام الله وعَلَى سبيل المثال (أم ٢٢: ٢، ٢٩: ١٣)، وهناك نصوص أخرى تساوي بين الله وكُل إنْسَان بغض النظر عَن مركزه، حَتَّى إن مَا نعمله مَعَ الضعفاء والمساكين يعتبرنا الله أننا عملنا ذلِك مَعَه شخصيًا (١٤: ٣١، ١٧: ٥، ١٩: ١٧). وهذه إحدى النواحي التي بمقدورنا أن نسمَعَ أصداء واضحة لتقليد الحكمة فِي التعليم الأخلاقي الَّذِي كان ينادي به يَسُوع.

(ج) وعود العهد

١. اهتمام شامل. تك ٣ - ١١ يوصف الفساد، وإحباط قصد الله مِنْ حَيَاة الإنْسَان عَلَى الأرْض نتيجة لخَطِيَّة الإنْسَان وتمرده، والتي تتصاعد خلال هذه الأصحاحات مِنْ خطايا عَلَى مستوى الفرد، والعائلة والمجتمَعَ حَتَّى تصل إِلَى مستويات شاملة. وعَلَى ذلِك، فإن مبادرة قطع عهد يتضمن مواعيد مَعَ إبْرَاهِيم فِي تك ١٢، له أيضًا مجال عالمي مساو. فهو يمثل أساس مشروع الخلاص الَّذِي يعد الله به لخليقته كلها، مِنْ خلال بَقِيَّة مواعيد الكتاب المُقَدس. إن عهد النعمة هو أساس كُل أعمال الله اللاحقة فِي التاريخ، لأَنَّه يمثل التزام الله بخير البشرية الاسمى. "وَتَتَبَارَكُ فِيكَ جَمِيعُ قَبَائِلِ الأَرْضِ" (١٢: ٣). ويتردد صدى المجال العالمي الشامل لهذا الوعد طوال قصص الأباء (١٨: ١٨، ٢٢: ١٨، ٢٦: ٤ - ٥، ٢٨: ١٤)، وبعد ذلِك يتواصل فِي بَقِيَّة الكتاب المُقَدس. والتزام الله بالخلاص الَّذِي تضمنه العهد يطعم الأخلاقيات الكتابية بعنصر الرجاء الأخروي، و"التبشيري". وإلا، فقد كان بمقدور عدم يقينية التاريخ أن تدفعنا إِلَى التشكك فِي قيمة الخيارات الأخلاقية، بحسب مَا نلمسه فِي سِفْر الجامعة. غير أن مفهومنا الأساسي للفداء والخليقة الجديدة، جعل للسلوك الأخلاقي أساسًا متيناً، ولم يعد بعد مجرد توبة قصيرة الأمد.

٢. شَعْب الله. لقد وعد الله أن يجعل إبْرَاهِيم أمة عظيمة (تك ١٢: ٢ - ٣). وهذه سمة أساسية مِنْ سمات الأخلاقيات الكتابية، التي تجد جذورها هنا فِي ع. ق. وكان رد الله عَلَى عالم مِنْ الشعوب الغارقة فِي الغطرسة والتناحر (حسبما وُصفت فِي تك ١١) هو أن يخلق مجتمعًا جديدًا. سيكون شَعْبًا مِنْ نَسْل إبْرَاهِيم، الَّذِي باركه الله، ولكنهم سيكونون فِي النهاية الوسيلة التي مِنْ خلالها تتبارك جميع شعوب الأرْض، وسيكون إسهامهم فِي هذا الغرض عَن طريق تميزهم الأخلاقي. ومجرد كونها إسْرَائِيل فإن هذا يجعل مِنْها أجندة أخلاقية، ورسالة فِي وسط هذا العالم. وأن تكون إسْرَائِيليًا مَعناه أنك مدعو للاستجابة لغرض عهد الله للأمم بأن تعيش فِي وسطها، كما يليق بشَعْبه.

وأوضح تعبير عَن هذا نجده فِي تك ١٨: ١٩ "لأَنِّي عَرَفْتُهُ لِكَيْ يُوصِيَ بَنِيهِ وَبَيْتَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَنْ يَحْفَظُوا طَرِيقَ الرَّبِّ لِيَعْمَلُوا بِرًّا وَعَدْلاً لِكَيْ يَأْتِيَ الرَّبُّ لإِبْرَاهِيمَ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ". وسياق هذه ع. هو الدينونة الوشيكة التي ستحل بسَدُومَ وَعَمُورَةَ. وفِي وسط عالم، تكون سَدُومَ صورة له (←) والتي كان شرها يلقى صراخاً عنيفاً، أراد الله مجتمعًا يتسم بقِيمه وأولوياته هو، أي يسوده البر (لاحظ إستخدام التورية فِي كلمتي צְעָקָה، צְדָקָה، انظر إش ٥: ٧) والعدل (מִשְׁפָּט). ووجود هاتين العبارتين "طريق الرَّبّ"، "ليعملوا برا وعدلاً"، هنا فِي القصص الخاصة بالآباء تبين أن هوية إسْرَائِيل، كمجتمَعَ أخلاقي مميز، تعود إِلَى مَا قبل العهد السيناوي والناموسي الموسوي. فهو شئ كُتب فِي شفرتهم الجينية - إذا جاز التعبير - حينما كانوا لا يزالون فِي صُلب إبْرَاهِيم. والواقع أن هذا التميز الأخلاقي وضعه الله نفسه هنا، عَلَى اعتبار أنه السبب الرئيسي لاختيار إبْرَاهِيم: "لأني عرفته (اخترته) لكي .....". والإحساس بالغرض نلمسه قويًا فِي هذه ع. والاختيار مَعناه اختيار مِنْ أجل إدراجه فِي قائمة أخلاقية ومسط عالم فاسد كُل بلد فِيه هي "سَدُومَ". وهذه الأجندة الأخلاقية ذاتها ليست سوى جزء مِنْ غرض أوسع وأشمل: "لكي يأتي الرَّبّ لإبْرَاهِيم بما تكلم به". وهذه - عَلَى ضوء الأعداد السابقة - إشارة واضحة لقصد الله الأساسي أن يبارك جميع الشعوب مِنْ خلال نَسْل إبْرَاهِيم. وهذه هي مهمة الله، وأجندته العالمية. وهذا أيضًا، كان سبب اختيار إبْرَاهِيم. وعَلَى ذلِك فإن الأمر البالغ الأهمية فِي بَنِية هذه الأعداد، مِنْ ناحية تركيبها وفكرها اللاهوتي أيضًا، هو الطريقة التي تصف بها الأخلاق باعتبارها الوسيط بين الاختيار والمهمة. والسمة البارزة فِي حَيَاة شَعْب الله، الَّذِي التزم بطريق بره وعدله، تقف عَلَى أنها الغرض مِنْ الاختيار مِنْ ناحية، ووسيلة المهمة التي سيقوم بها الله، مِنْ ناحية أخرى. وهي نقطة ارتكاز العدد وهذا التسلسل للاختيار، الأخلاقيات، والمهمة، يشكل أساس الأجندة الكتابية كُلها الخاصة بشَعْب الله. وهكَذَا، وُضعت أخلاقيات ع. ق فِي إطار شامل وأخروي.

وما جاء فِي إر ٤: ١ - ٢ يقدم لنا توضيحًا لنفس المبدأ مِنْ الكتابات النبوية. فإرْمِيَا، يحث الناس فِي البداية أن يمتنعوا عَن عبادة الأوثان، وأن يجعلوا عبادتهم وحياتهم الاجتماعية بوجه عام متناغمة مَعَ "الحق والعدل والبر". ثم يستطرد ليوضح النتائج التي ستنجم عَن هذه التوبة الأخلاقية الجذرية. وهو يأخذ - كأمر مسلم به - أن دينونة الله عَلَى إسْرَائِيل نفسها يُمْكِنُ تفاديها ثم ينتقل إِلَى رؤية أكثر شمولية، حيث يقدم إلماحة واضحة أخرى إِلَى العهد الإبْرَاهِيمي: "فتتبرك الشعوب به، وبه يفتخرون" (٤: ٢ب). ومِنْ الجلي أن إرْمِيَا كان يعتقد أن نوعية حَيَاة إسْرَائِيل الأخلاقية لم تكن غاية فِي حد ذاتها فحسب، بل كان مِنْ المفترض أن تكون لها نتائج واسعة النطاق للشعوب أيضًا. وهناك مَا كان عرضة للخطر بالنسبة لموضوع توبة إسْرَائِيل الأخلاقية والروحية، أكثر بكثير مِنْ مجرد خلاص إسْرَائِيل نفسها مِنْ الدينونة. وما جاء فِي إش ٤٨: ١ و١٧ - ١٩ يتناول نفس هذا الموضوع مِنْ الناحيتين البلاغية والافتراضية، ولكن فِي الوقت نفسه يربط ثانية وبقوة بين قصد الله الخلاصي للبشرية، عَلَى النحو الَّذِي أشير إليه فِي العهد الإبْرَاهِيمي، ومتطلباته الأخلاقية التي فرضها عَلَى إسْرَائِيل باعتبارها شَعْب الله. فأخلاقيات ع. ق لها غرض إرسالي.

(د) شَعْب مقتدي

خلاص إِسْرَائِيل التاريخي مِنْ العبودية فِي مصر، قيل وبوضوح أنّه جاء نتيجة تحفيز أمانة الله للعهد الَّذِي قطعه مَعَ إِبْرَاهِيم. وينتقل سِفْر الخروج مِنْ موضوع الخلاص نفسه إِلَى اللقاء بين الرَّبّ وإِسْرَائِيل عَلَى جَبَلِسيناء. فهناك وُجهت إِسْرَائِيل بالمضامين الأخلاقية لما قد حدث لهم.

١. كهنوتي ومقدس. خر ١٩: ٤ - ٦ يشكّل فقرة حاسمة، لأننا نشكل عاملاً حاسمًا بين التاريخ الخلاصي لسِفْر الخروج، ونصوص الناموس والعهد التي تبعها. وإن - فِي هذه ع. يعطي إِسْرَائِيل هوية وقبولاً، وهما يشكّلان أساس المطالب الأخلاقية للناموس. ووراء كل مِنْهما يقف عمل الله نفسه المتعلق بالخلاص. وعَلَى ذلِك، فعَن طريق مقدسة لكافة التفاصيل التشريعية التي ستعقبها، والمبدأ الأخلاقي الجوهري هو أن متطلبات الله تعتمد أوّلاً عَلَى مَا فعله الله نفسه، وثانيًا، عَلَى مِنْ هي إِسْرَائِيل.

(أ) مبادرة الله والاهتمامات العالمية. "أَنْتُم رأيتم مَا صنعت" (خر ١٩: ٤). وكما كان الحال بالنسبة للوصايا العشر، يبدأ النص بتذكرة تاريخية بالعمل الَّذِي عمله الله نفسه. لقد أصبحت إِسْرَائِيل الآن شَعْبًا حراً، وذلِك بفضل مبادرة الله بنعمته المخلصة وأمانته للعهد. وأيًا كانت المتطلبات الأخلاقية التي يواجهونها الآن، فإنها لا يُمكِنُ أن تكون أكثر مِنْ رد عَلَى مَا سبق أن عمله الله مِنْ أجْلِهم. وأولوية النعمة عَلَى الناموس لم تكن اكتشافًا توصل إليه ع. ج، ولم يكن ثورة، بل كان مِنْذ البداية فِي صميم طبيعة اللقاء بين الله والإنْسَان. لقد كان ذلِك جزءًا واضحًا مِنْ العهد مَعَ إِسْرَائِيل، وسيظَل مبدأ جوهريًا مِنْ مبادئ الأخلاقيات الكتابية ككل.

وعَلَى الرغم مِنْ أن التركيز عند هذه النقطة مِنْ القصة الكتابية مِنْصب بصفة أساسية عَلَى إِسْرَائِيل والعلاقة الفريدة علاقة الخلاص والعهد بينهم وبين الله، إلا أن النطاق العالمي للعهد الإبْرَاهِيمي لم يُفقد بعد. فرؤية الله مازالت تتسع "لكل الشعوب" و"كل الأرض". بل إنه حَتَّى فِي مصر، أوضح هذا لفِرْعَوْن (خر ٩: ١٤ و١٦ و٢٩). وأية متطلبات أخلاقية تتبع ذلِك يجب أن تُوضع، ليس عَلَى ضوء عمل الخلاص التاريخي المباشر فقط بل وفِي سياق هدف الله الشامل أيضًا.

(ب) هوية إِسْرَائِيل والالتزام الأخلاقي. بعد أن وضع هذا الأساس المزدوج يواصل خر ١٩: ٦ توضيح دور إِسْرَائِيل وإرساليتها فِي عبارتين، تجد لهما صدى فِي مواضع أخرى فِي ع. ق، كما طبقا أيضًا عَلَى الكنيسة فِي ١بط "وأما أنتم.. كهنوت ملوكي أمة مقدسة".

(i) كهنوتي. الكَاهِن فِي إِسْرَائِيل قديمًا كان الشخص الَّذِي يقف بين الله وبَقِيَّة الشَّعْب. وكان وسيطاً فِي كِلَا الاتجاهين. فمِنْ ناحية، كان يمثل الله لدى الشَّعْب، سواء فِي حياته أو فِي قدوته ولكن بصفة خاصة مِنْ خلال مسئوليته عَن تعليم الناموس (لا ١٠: ٩ - ١١؛ تث ٣٣: ٨ - ١٠؛ إر ١٨: ١٨؛ هو ٤: ٦؛ ملا ٢: ١ - ٩). وعَلَى ذلِك، فمِنْ خلال الكَاهِن كان بوسع الشَّعْب أن يعرف الله. وعَلَى صعيد آخر، كان يمثل الشَّعْب أمام الله، لأَنَّهُ كان مِنْ عمله أن يأتي بالذبائح ويعمل كفارة للشَّعْب عَلَى المَذْبَح. وعَلَى ذلِكَ، فمِنْ خلال الكَاهِن، كان بوسع الناس القدوم إِلَى الله.

إذًا فِي إطار هذه الأهمية المزدوجة للكهنوت كُلفت إِسْرَائِيل كمجتمَعٍ كامل أن تكون كهنوتاً لِلرَّبّ بين الشعوب. فمِنْ ناحية، سوف تمثل إِسْرَائِيل الإله الحقيقي أمام الشعوب - حيث تعلن إرادته، ومتطلباته الأخلاقية، وقصده الخلاصي الخ. ومِنْ خلال إِسْرَائِيل سوف تعرف شعوب أخرى الرَّبّ. ولكن سيكون أيضًا مِنْ خلال إِسْرَائِيل أن الرَّبّ سيأتي فِي النهاية بالأمَم الأخرى إليه فِي علاقة خلاصية، كفارية، فضلاً عَن كونها علاقة عهد. ومِنْ خلال إِسْرَائِيل ستأتي شعوب أخرى إِلَى الرَّبّ. ولقد التقط الأنْبِيَاء اللاحقون كلتا الفكرتين: سيخرج ناموس الله مِنْ إِسْرَائِيل إِلَى الأمَم، وستأتي أمم أخرى إِلَى الله. وهكذا فإن أهمية هوية إِسْرَائِيل الكهنوتية تضفي عَلَى أخلاقيات ع. ق بعداً آخر، هو بُعد "إرسالي". فمِنْذ بداية رحلتهم التاريخية ذاتها، وضع الله قائمتهم الأخلاقية فِي سياق إرساليتهم وسط الأمَم (نفس الاتجاه نجده فِي تطبيق بطرس للناحية الكهنوتية لشَعْب الله (١بط ٢: ٩ - ١٢).

(ii) مقدس. تحمل هذه الكَلِمة مَعْنى التميز والاختلاف. ستكون إِسْرَائِيل أمة كسائر الأمَم، لكن عَلَيْهِمْ أن يكونوا مقدسين - أي مختلفين عَن بَقِيَّة الأمَم (لا ١٨: ٣). وهذا هو المضمون العملي للتعليم الكهنوتي المتعلق باختيار إِسْرَائِيل مِنْ بين الشعوب (٢٠: ٢٦). وحتى بَلْعَام الغريب أدرك هذا الإحساس، الواعي بتميز إِسْرَائِيل (عد ٢٣: ٩).

وقد أثرت هذه السمة فِي كُلّ بعد مِنْ حَيَاة إِسْرَائِيل القومية، سواء كانت دينية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو سياسية أو حتى شخصية. وهذا مَا نلمسه بوضوح فِي لا ١٩، وهو أصحاح عامر بالقوانين العملية المتعلقة بالحَيَاة اليَوْمية، جاءت كلّها تحت عنوان: "تكونون قديسين لأني قدوس الرَّبّ إلهكم" (لا ١٩: ٢). ولقد تعدى أثر القداسة الناحية الطقسية مِنْ الحَيَاة. فقد تطلبت الكرم فِي الإنتاج الزراعي (ع. ٩ - ١٠ قا؛ تث ٢٤: ١٩)، ومعَاملة عَادِلة للعمال ودفع أجورهم المستحقة (ع. ١٣، انظر تث ٢٤: ١٤)، تعاطف عملي مَعَ المَعَجزة واحترام الشيوخ (ع. ١٤ و٣٢، قا؛ تث ٢٧: ١٨)، واستقامة العملية القضائية (ع. ١٥، انظر تث ١٦: ١٨ - ٢٠)، تحذيرات للسلامة (ع. ١٦، قا؛ تث ٢٢: ٨)، حساسية بيئية (ع. ٢٣ الخ، قا؛ تث ٢٠: ١٩ - ٢٠)، المساواة أمام القانون بالنسبة للأقليات العرقية (ع. ٣٣ - ٣٤، قا؛ تث ٢٤: ١٧)، والأمانة فِي التجارة والعمل (ع. ٣٥ - ٣٦، قا؛ تث ٢٥: ٣١ الخ). وخلاصة القول، أن تحب قريبك (بل وحتى الغريب) كنفسك (لا ١٩: ١٨، ٣٤) ليست وصية فِي أخلاقيات محبة ثورية بدأها يَسُوع (انظر مر ١٢: ٣١) لكنه المطلب الأخلاقي الجوهري للقداسة فِي ع. ق (Gammie, 33-34).

٢. حفظ الناموس. وضع ع. ق فِي هذا المِنْظور (عمل الله الخلاصي وقصده العالمي) أمر نافع فِي تخفيف مَا كان سيصبح نواحي أخلاقية متشددة فِي الناموس - أعْني بهذا - سيادة الأمر الإلهي كقاعدة للسلوك. فعلاقة العهد بين إِسْرَائِيل والله تتطلب طاعة لنواميسه، وفرائضه ووصاياه. وإنه لِمنْ المؤكد أن الأخلاقيات تتضمنْ قواعد تقوم عَلَى أساس سلطان إلهي. لكن أخلاقيات ع. ق كانت قائمة عَلَى الإيمان بالله واحد، وهكَذَا كانت أيضًا عواقبها المِنْطقية. وسلطان الناموس لم يكن عَلَى أسس أخلاقية نظرية، بل عَلَى أساس سلطان إلهُ شخص يعرفونه باعتباره الخالق والفادي. وعَلَى ذلِك لم تكن إطاعة الناموس مجرد تناغم مَعَ أحكامه فِي حد ذاتها، بل الولاء الشخصي للإله الَّذِي أعطاه.

٣. طاعة محفَزَة. ولهذا السبب يتضمنْ الناموس نفسه عددًا كبيرًا مِنْ "عبارات التحفيز" حيث تعرض الأسباب التي تدعو إِلَى إطاعة شرائع مَعَينة. وهذه تقع فِي نوعيات عديدة (قا Wright, *Living*, 21-32).

٤. شكر وعرفان. تبدأ الوصايا العشر نفسها بعبارة خلاصية لكي تبرز أن إطاعة الوصايا التالية تعد إجابة شكر لله (خر ٢٠: ٢). والصيغة الوعظية لما جاء فِي تث ٤ - ١١ تدعم هذا الرأي. فالله الَّذِي أحب آباء إِسْرَائِيل إِلَى درجة أن ينقذ نَسْلهم مِنْ العبودية، هو إلهُ يجب أن يُحب نظير ذلِك، وبعهد محبته يتم التعبير عَنه بواسطة الطاعة. ومما يثير الانتباه، هو أن الجزء مِنْ الناموس الَّذِي تم التشديد فِيه عَلَى إبراز موضوع الشكر والعرفان لهذا الخلاص التاريخي هو ذلِك الجزء الَّذِي يهتم بالمسكين والغريب والمدين، والعبد - وهي نفس الظروف التي خلص الله إِسْرَائِيل مِنْها (مثل؛ خر ٢٢: ٢١؛ ٢٣: ٩؛ لا ١٩: ٣٣ - ٣٦؛ ٢٥: ٣٨، ٤٢ - ٤٣ و٥٤ - ٥٥؛ تث ١٥: ١٥). وهناك أمثلة قصصية يبرز فِيها نفس المبدأ (مثل؛ ١صم ١١: ١٢ - ١٣؛ ٣٠: ٢٢ - ٢٥).

٥. التُمثّل بالرَّبّ. وما عمله الله مِنْ أَجْلِ إِسْرَائِيل لم يكن الحافز الَّذِي يدفعَنا إِلَى الطاعة فحسب، بل كان نَموذجًا لهذه الطاعة. والطاعة هي أن تسلك فِي طرق الرَّبّ. وهذا الحافز فِي تث ١٠: ١٢ - ١٩ والخاص بالتَمثّل بالرَّبّ (ع. ١٧ - ١٩) قد أضيف إِلَى حافز الشكر (ع. ١٥). وفِي القصص نجد إشارة إِلَى تقليد دَاوُدَ "إحسان الله" (٢صم ٩: ٣). وتقليد سمات الله الأخلاقية فِي المزامير جاءت فِي إطار الاحتفاء بها، فِي آونة وأخرى عَن طريق المقارنة المباشرة بين سمات الرَّبّ الأخلاقية وسمات الشخص البار (كما فِي المزمورين المتشابهين ١١١ و١١٢، لاحظ ع. ٣ و٤ و٥ و٩ فِي كل مِنْهما).

٦. خير الإنْسَان. إطاعة الناموس ليست واجباً فحسب، لكنها تُدعم دائمًا باعتبار يهدف إِلَى "المِنْفعة" التي تنتج أعظم سعادة لأكبر عدد ممكن: وهذا هو مَا ترمي إليه النصائح الواردة فِي سِفْر التثنية (مثل؛ ٤: ٤٠؛ ٥: ٣٣؛ ٦: ٢٤ - ٢٥؛ ٣٠: ١٥ - ٢٠ الخ). فعدالة المَلِك الاجتماعية ستجلب البركة والازدهار للأمة كلها (مز ٧٢). وعَلَى العكس مِنْ ذلِك، فإن الشر الاجتماعي المتأصل ستنجم عَنه كارثة اقتصادية، بيئية، وسياسية (هو ٤، والأنْبِيَاء فِي مواضع كثيرة). والمزامير التي تمتدح الناموس أبعدت إِلَى حد كبير مِنْ كتب القواعد الأخلاقية التي يستخدمها الناموسيون. لكنهم بالأحرى يبتهجون بالطاعة كوسيلة للحفاظ عَلَى، والتمتع بالعلاقة الصالحة تلك العلاقة التي تؤدي إِلَى أعظم حرية وسلامة اجتماعية (مز ١: ١٩ و١١٩). وكتابات الحكمة تظهر بجلاء وجهة نظر مماثلة (أم ٣: ٥ - ١٠؛ ١١: ١٧؛ ١٤: ٣٤).

٧. ميزان القيم فِي عرف الناموس. بمقدورنا أن نرى فِي الوصايا العشر (تك ٢٠: ١ - ١٧) ميزاناً للأولويات بترتيب الوصايا. فالله يأتي أوّلاً (الوصايا مِنْ رقم ١ إِلَى ٣). ووصية السبت أعطيت مِنْ أجْلِ صالح المجتمَعَ كُله (رقم ٤). ثم يأتي سلطان العائلة وسلامتهما (رقم ٥)، وتتبعها حَيَاة الفرد (رقم ٦)، الجنس، وسلامة الزوج، (رقم ٧)، والمَلِكية (رقمي ٨ و١٠)، والأمانة القضائية (رقم ٩).

والأكثر مِنْ هذا أن بَقِيَّة الوصايا تبين بعض الأوّلويات المُحدَّدة فِي ميزان تقييمها. (i) الحَيَاة أهم مِنْ الممتلكات. وهكَذَا، فما مِنْ إثم يتعلق بالممتلكات (سرقة، غش، الخ) كان عقابه الموت فِي الإجراءات القضائية الإِسْرَائيلية العادية. وما مِنْ حَيَاة انتهت بالقتل قُدرت بقيمة مالية عَن طريق السماح بإطلاق سراح القاتل بعد دفعه غرامة مالية (عد ٣٥: ٣١ - ٣٤).

(ii) الأشخاص أهم مِنْ العقوبات. وعَلَى العكس مِنْ الاعتقاد الشائع، كان القصد مِنْ "قانون الثأر بالمثل" هو الحد مِنْ الانتقام وحماية المجرم مِنْ العقاب المفرط. ولعله كان مبدأ ذُكر بعبارات صارمة لم يُقصد تطبيقها حرفياً. وكان يتم التحكم بشدة فِي العقوبة البدنية (الضرب) وذلِك حفاظًا عَلَى كرامة المذنب (تث ٢٥: ١ - ٣). أمّا السجن فلم يُوصف كعقاب لأية مخالفة أو جريمة. أمّا بتر جزء مِنْ الجسم يكاد لا يَكُونُ موجودًا عَلَى الإطلاق (٢٥: ١١ جاءت كاستثناء وحيد وبعيد).

(iii) الحاجة أهم مِنْ الحقوق والمطالبات. كان القانون الإِسْرَائيلي يعبر عَن روح الشَعْب، وهذا مَا نجده أوضح مَا يَكُونُ فِي سِفْر التثنية، حَتَّى أنه فِي الحالة التي يَكُونُ للمرء فِيها حق أو ادّعاء قانوني، يتوجب عليه أن يأخذ فِي الاعتبار احتياجات الطرف الآخر ومشاعره. وأحيانًا يأتي هذا متناقضًا مَعَ كُل الأعراف السائدة فِي العالم القديم، مثل قبول إيواء عبد هارب (تث ٢٣: ١٥ - ١٦). وأحيانًا كان يصون كرامة الطرف الأضعف والأكثر عرضة للخطر مثل المدينين (٢٤: ١٠ - ١٣)، أو النساء المسبيات (٢١: ١٠ - ١٤). وهو يعتبر حاجة الإنْسَان المادية أهم مِنْ حقوق المَلِكية المترمتة (٢٣: ٢٤ - ٢٥، ٢٤: ١٩ - ٢٢). بل امتد هذا ليشمل الحيوانات (٢٢: ١ - ٤ و٦ - ٧، ٢٥: ٤). وخلاصة القول، إنه كان يوجد داخل نظام إِسْرَائِيل الاجتماعي والاقتصادي اتجاه أخلاقي قوي نحو المحافظة عَلَى حقوق واحتياجات الفئات الأضعف فِي المجتمَعَ، وليس ذلِكَ عَن طريق النصح بعمل الخير فقط بل بآليات بِنْيوية، مثل الإعفاء مِنْ الديون وإطلاق سراح العبيد فِي السنوات السبتية وسنة اليوبيل (قا، Wright, "Israel as a Society").

٨. أخلاقيات المجتمَع. وباستثناء فترات الوثنية المفرطة، والتدهور الأخلاقي (مثلما كان الحال أيام حكم مِنَسى) كان الإِسْرَائيلي العادي يشارك فِي أخلاقيات عامة تم التوصل إليها بشكل جوهري نتيجة الفرقعات الكبرى الموجودة فِي الناموس الموسوي. وهذا الدليل يمكننا أن نجده عَن نماذج الأخلاقيات المماثلة الموجودة فِي مواضع متفرقة - أي فِي صور السلوك النمطي للشخص البار أو الشرير. وهذه لها مغزاها، ومرد ذلِك عَلَى وجه الدقة أنها لم تأت فِي سياق قانوني، لكنها تعكس المدى الَّذِي وصلت إليه قيم القانون إِلَى القيم المقبولة عادة مِنْ المجتمَعَ.

وتُوجد نماذج مِنْ هذه القوائم فِي القصص (مثل؛ فِي ١صم ١٢: ١ - ٥)، وفِي المزامير (١٥: ٢٤)، وفِي تقليد "الحكمة" (مثل؛ أي ٣١)، وفِي الأنبِيَاء (مثل؛ حز ١٨) (Wright, Living, 203-8). والملمح الأكثر بروزًا فِي كافة هذه القوائم هو الذِي يمكنهم عَنده أن يجمَعوا مَا ندعوه أخلاقيات شخصية وعامة - كل شئ بدءًا مِنْ الأفكار الداخلية حَتَّى الواجب المُدُنِي. وهي تقدم لنا أفكارًا كاشفة ومجزية للغاية فِي آية دراسة لأخلاقيات ع. ق.

← الوصايا العشر؛ كَلِمة الله.

البيبلوجرافيا

G. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics*, 1984; idem, "Christ and the Role of Civil Government: The Theonomic Perspective," *Transformation* 52, 1988, 24-31; J. Barton, "Understanding Old Testament Ethics," *JSOT* 9, 1978, 44-64; idem, "Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament," *JTS* 30, 1979, 1-14; idem, "Approaches to Ethics in the Old Testament," in J. W. Rogerson, ed., *Beginning Old Testament Study*, 1983, 113-30; B. C. Birch, "Old Testament Narrative and Moral Address," in G. M. Tucker, D. L. Petersen and R. R. Wilson, eds., *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, FS Brevard S. Childs, 1988, 75-91; idem, *Let Justice Roll Down: Old Testament Ethics and Christian Life*, 1991; B. C. Birch and L. L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, 1976; D. G. Bloesch, *Freedom for Obedience: Evangelical Ethics in Contemporary Times*, 1987, chs. 7-8; W. Brueggemann, *The Land: Place As Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, 1977; idem, *The Prophetic Imagination*, 1978; R. E. Clements, "Christian Ethics and the Old Testament," *The Modern Churchman* 26, 1984, 13-26; R. Davidson, "Some Aspects of the Old Testament Contribution to the Pattern of Christian Ethics," *SJT* 12, 1959, 378-87; V. Fletcher, "The Shape of Old Testament Ethics," *SJT* 24, 1959, 47-73; J. G. Gammie, *Holiness in Israel*, 1989; N. L. Geisler, "Dispensationalism and Ethics," *Transformation* 61, 1989, 7-14; B. Gemser, "The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law," *SVT* 1, 1953, 50-66; J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, 2nd rev. ed., 1990, esp. ch. 2; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE*, 1979; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, 1964; W. Janzen, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*, 1994; W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, 1983; idem, "God's Promise Plan and His Gracious Law," *JETS* 33, 1990, 289-302; idem, "New Approaches to Old Testament Ethics," forthcoming; D. Knight, *The Ethics of Ancient Israel*, forthcoming; J. Mason, "Biblical Teaching and Assisting the Poor," *Transformation* 42, 1987, 1-14; H. McKeating, "Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics," *JSOT* 11, 1979, 57-72; E. W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, 1986; D. Patrick, *Old Testament Law*, 1985; J. W. Rogerson, "The Old Testament and Social and Moral Questions," *The Modern Churchman* 25, 1982, 28-35; M. Schluter and R. D. Clements, "Jubilee Institution Norms: A Middle Way Between Creation Ethics and Kingdom Ethics as the Basis for Christian Political Action," *EvQ* 62, 1990, 37-62; W. Strickland (ed.), *The Law, the Gospel, and the Modern Christian: Five Views*, 1993; W. M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Women*, 1983; W. M. Swartley, ed., *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives*, 1984; G. J. Wenham, "Law and the Legal System in the Old Testament," in B. N. Kay and G. J. Wenham, eds., *Law, Morality and the Bible*, 1978; R. R. Wilson, "Approaches to Old Testament Ethics," in G. M. Tucker, D. L. Petersen, and R. R. Wilson, eds., *Canon Theology and Old Testament Interpretation*, FS Brevard S. Childs, 1988, 62-74; C. J. H. Wright, *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethic* (in the USA, *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*), 1983; idem, "The Ethical Relevance of Israel ■ ■ Society," *Transformation* 1, 1984, 11-21; idem, God's People in *God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament*, 1990; idem, "The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches," *TynBul* 43, 1992, 101-20, 203-31; D. F. Wright, "The Ethical Use of the Old Testament in Luther and Calvin: A Comparison," *SJT* 36, 1983, 463-85.

كريستوفر جي . إتش . رايت *Christopher J. H. Wright*

شر ← #٨٣١٧ (רָעַע [$r\bar{a}'a'^1$])، يكون سيئًا).

إعلاءُ (عظمة) ← #٨٤٣٤ (שָׂגָא [$\acute{s}\bar{a}g\bar{a}'$])، يتمجد، يرتفع)

إعلاءُ (فخرٌ) ← #١٤٦٧ (גָּבַהּ [$g\bar{a}bah$])، يتعالى، يتكبر)

إعلاءُ (تعالي) ← #٨١٢٣ (רוּם¹ [$r\hat{u}m^1$])، يترفع، يتفاخر، يتعالى)

ارتفاع (مديح) ← #٨١٢٣ (רוּם² [$r\hat{u}m^2$])، يترفع، يتمجد)

امتحان ← #٧٢١٢ (פָּקַד [$p\bar{a}qad$])، يعين، يجمّع، يعاقب)

تبادل ← #٤٦١٤ (מוּר¹ [$m\hat{u}r^1$])، يتبادل تغير)

غائط (براز) ← #٧٣٦٢ (צֵאָה [$s\bar{e}'\hat{a}$])، قذر، بذاءة، براز الإنسان)

إعدام ← #٤٦٣٧ (מוּת [$m\hat{u}t$])، يقتل، يموت، ينعدْ)

تمرين ← #٥٨١٤ (נָסָה [$n\bar{a}s\hat{a}$])، يختبر، يدرب، يمارس)

إعياء ← #٣٣٣٣ (יָגַע [$y\bar{a}ga'$])، يُجهد)

2480 חֲנוֹךְ

أَخْنُوخ

أَخْنُوخ (חֲנוֹךְ [h^enôk [1]]، #٢٨٤٠).

ش. أ. ق ثمة نظير هام نجده فِي نص نشره R. Borger ("Die Beschwrungsserie *Bît Mêseri* und die Himmelfahrt Henochs," *JNES* 33, 1974, 183-96)، حيث يصف سابع الحكماء القدماء، ويقول إنه "يوتوابزو" الذِي صعد إلى السَّمَاءِ. وكان يوتوابزو Utuabzu مستشارًا لإنميدورانكس Enmeduranki، المَلِك السابع قبل الطوفان.

ع. ق اِبْن يارد هو أشهر الشخصيات الأَرْبَعَةِ الَّذِين يتشاركون فِي اسْمَ أَخْنُوخ (<חָנַךְ، يكرس [#٢٨٥٢]؛ تك ٥: ١٨- ٢٤). أمَّا الأخرون فهم أبناء قايين (٤: ١٧)، مِدْيَان (٢٥: ٤)، رَأوبَيْن (٤٦: ٩). وهناك فرق واضِح فِي الترتيب الحالي لنص سِفر التكوين، بين نَسْل قايين، الذِي تزداد فِيه الخَطِيَّة (ص. ٤)، ونَسْل شِيث، الذِي يخدم الله (ص. ٥). وكُلّ مِنْ سلسلات الأنساب هذه تتضمن اسْمَ أَخْنُوخ.

وأَخْنُوخ المذكور فِي تك ٥ هو الجيل السابع مِنْ آدَمَ - وهذه عَلاَمَة عَلى الأهمية فِي قوائم أنساب ش. أ. ق. (J. M. Sasson, "A Genealogical 'Convention' in Biblical Chronography," *ZAW* 90, 1978, 175-76). وقد عاش ٣٦٥ سنة "وسار مَعَ الله" (٥: ٢٤، ← #٢١٤٣ הָלַךְ)، وهذا تعبير قيل أيضًا عَن نُوح (٦: ٩ قا؛ مِي ٦: ٨؛ ملا ٢: ٦) ويستخدم كعَلاَمَة عَلَى التقوى العظيمة. وكما يقول فيكتور هاملتون: "سار مَعَ" عبارة تؤكد عَلَى المشاركة والصحية (*The Book of Genesis*, NICOT, 1990, 258).

"ولم يُوجد لأن الله أخذه". والفعل לָקַח (← #٤٣٧٤ استُخدم أيضًا للإشارة إلى صعود إيليَّا (٢مل ٢: ١٠). ومِنْ المَعقول أن نستدل مِنْ ذلِك أن أَخْنُوخ، مثل ذلِك النَّبِيّ، قد استُقبل بمحضر الله دون أن يموت، وتم تفسير العبارة المتكررة "ومات" بأن ذلِك جاء نتيجة مَا ذكر فِي تك ٣: ١٩ب. ومِنْ المحتمل أن لغة مز ٤٩: ١٥ [١٦]، ٧٣: ٢٤، تعكس قصة أَخْنُوخ. وفِي هذه الحالة فإن مثال رفع أَخْنُوخ إِلَى السَّمَاءِ يُمْكِنُ أن يَكونُ له دور فِي الرجاء الأساسي فِي الحَيَاة مَعَ الله بعد الممات. وعلاوة عَلى ذلِك، فمَعَ أن طول الحَيَاة يُعد شرفًا، إلا أن الحَيَاة مَعَ الله تُعد شرفًا لا يدانيه أي شرف آخر (L. Zachmann, "Beobachtungen zur Theologie in Gen 5," *ZAW* 88, 1976, 272-74) (← سِفر التكوين: لاهوت).

ع. ج ذُكر أَخْنُوخ فِي لو ٣: ٣٧، وعب ١١: ٥ - ٦ (تك ٥: ٢٢ سب.)، يه ١٤ - ١٥ اقتباس مِنْ ١أخن. ١: ٩).

ب. ت انظر سي ٤٤: ١٦؛ ٤٩: ١٦؛ حك ٤: ١٠ - ١٤. وفِي الكتابات الرؤيوية، خُصصت كمية كبيرة مِنْها للكتابة عَن أَخْنُوخ باعتباره كاتبًا، ومَعَلمًا للحكمة، ورؤيويًا. انظر J. H. Charlesworth, *The OT Pseudepigrapha*, 2 vols., 1983-85 (← أبُوكْريفا: لاهوت).

البيبلوجرافيا

M. J. Paul, "Genesis 4:17-24: A Case-Study in Eisegesis," *TynBul* 47, 1996, 143-62; A. Schmitt, "Die Angaben über Henoch: Gen 5:21-24 in der LXX," *FzB*, 1, 1972, 161-69; idem, "Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt: Untersuchung zu einem Vorstellungsbereich im AT," FzB, 10, 1973, 152-93; idem, "Zum Thema Entrückung im AT," *BZ* 26, 1982, 34-49.

مارتين جي . بول *Maarten J. Paul*

إغراء ← #٦٠٧٧ (סוּת¹ [$s\hat{u}t^1$])، يغوي، ينسحب، يُحرض).

مدخل ← #٩٩٥ (בּוֹא [$b\hat{o}'$])، يذهب، يجيء، يصل، يدخل).

حسود ← #٧٨٦١ (קַנָּא [$qann\bar{a}'$])، يكون عنيفً، حسود، غيور، غضب).

إفود ← #٦٨٠ (אֵפוֹד¹ [$'\bar{e}p\bar{o}d^1$])، إفود، كساء كهنوتي، موضوع عبادة).

الأدب الرؤيوي

أدب رؤيوي

١. مهمة الكتابات الرؤيوية. الكتابات الرؤيوية التي يضمها الكتاب المُقَدَّس هي شكل مِنْ الكتابات ذات صيغة عالية الأسلوب تتسم بطريقتها فِي تناول الإعلان الإلهي، والنواحي المتعلقة بالأخرويات ولا سيما بشأن اقتراب مَلكوت الله. ومهمة الكتابات الرؤيوية القانونية هي إيجاد لاهوت يَكونُ مُناسبًا لإسْرَائِيل حين يَكونُ تحقيق مستقبل إسْرَائِيل عَلى المستوى التاريخي - السياسي وبشكل جلي، أمرًا بعيد المِنَال فِي الوقت الذِي تتصاعد فِيه قوى الأمَم واضطهاد اليهود الأوفياء. وسمات الكتابات الرؤيوية الكتابية انتقلت خطوة أخرى وتم توضيحها بكتابات يهودية لاحقة مثل: ١أخن، ٤عز، ٢با، رؤيا إبْرَاهِيمُ، وكذلِك سِفر رؤيا يوحنا اللاهوتي فِي ع. ج. ومَعَ ذلِك، فإنه فِي سِفر دَانِيَال نجد أن الكتابات الرؤيوية فِي ع. ق إذ قد تطورت بصفة أولية نتيجة قوة الدفع التي تولدت عَن الكتابات النبوية (قا؛ إش ٢٤ - ٢٧) فقد وصلت إلى ذروتها (← دَانِيَال: لاهوت).

٢. النبوة والكتابات الرؤيوية. بالرغم مِنْ أن الرؤية ترتبط بشكل وثيق مَعَ النبوة، إلا أن أسلوب الإعلان الإلهي فِي الأسفار الرؤيوية جاء مختلفًا. ذلِك أنه فِي حين أن النبوة كانت تهتم أساسًا باتصال يأتي مِنْ الله يختص بمضامين علاقته بشعبه، نجد أن الكتابات الرؤيوية كانت تُوجه نحو المستقبل وكانت تُعبِّر عَن رسالتها بشكل رمزي حيوي فِي الأحلام والرؤى كما هو الحال فِي سِفر دَانِيَال.

وكما يُفهم مِنْ الاسْمَ "رؤيوي" (إعلان إلهي)، تتضمن هذه الكتابات كشف أسرار سماوية تتعلق بالخطة الإلهية الخاصة بالتاريخ، وديونة الشر، والطريقة التي يُمْكِنُ بها إعلان قرب مَلكوت الله عند النهاية الأخروية، إلى جانب دينونة العالم المرتبطة به والتي تقع فِي نهاية الزمان. وبغية إضفاء الشرعية عَلى الإعلان الإلهي، لجأ الكُتّاب بعد ذلِك إلى كتابة أسْمَاء مستعارة، حيث أطلقوا عَلَى كتاباتهم أسْمَاء قديمة جديرة بالاحترام (أَخْنُوخ، إبْرَاهِيمُ، موسى، الخ).

والكتابات النبوية فِي فترة السبي، وضعت السبي فِي سياق عهد تم نقضه (إر ٣١: ٣١ - ٣٤). وقد ساد الاعتقاد - بصفة أساسية نتيجة كرازة إرْمِيَا وحَزَقِيَّال - بأن الدينونة عَلى إسْرَائِيل تتم مِنْ خلال الآلام وأن يَهْوَه سيجد طريقة لتجديد العهد. وكان عَلَى الإيمان أن يقوى عندئذ مِنْ خلال نهضة روحية قومية، لأن الفكر اللاهوتي للإيمان كان يطلب أن تثبت سيادة الرَّبّ مِنْ خلال الخلاص العظيم للبقيَّة الأمينة، عَلَى النحو الذِي نجده

فِي سِفر دَانِيَال. وهناك أمثلة أخرى لِلكتابة الرؤيوية فِي ع. ق نجدها فِي إش ٢٤ - ٢٧ و٣٤ - ٣٥ و٤٠ - ٦٦؛ حز ٣٨ - ٣٩؛ يؤ ٣؛ وسِفر زَكَرِيَّا. انظر أيضًا صف ١: ١٥ - ١٨ (← نبوة: لاهوت).

٣. دَانِيَال والكتابات الرؤيوية. يبدأ سِفر دَانِيَال - مِنْ فترة بدت آمال إِسْرَائِيل وكأنها قد أحبطت - والغرض مِنْ هذا السِفر هو أن يؤكد لقرائه أن يَهْوَهْ مازال يفرض سيادته وأن لإِسْرَائِيل مستقبل مُحدَّد. والموضوعات الرئيسية الخاصة بتاريخ خلاص إِسْرَائِيل، لم تقدم أي عون فِي مواجهة الأزمات التي شهدتها فترة السبي، أو التي جاءت فِي وقت لاحق، ولم يأت لها ذكر كبير فِي سِفر دَانِيَال أو فِي الكتابات الرؤيوية اللاحقة. وفترة السبي والتطورات التي نجمت عَنه لم تبد أنها تنكر علاقتها فحسب، بل إن الأكثر أهمية هو أن إِسْرَائِيل السياسية - والتي نقلت هذه الموضوعات، لن تُستعاد بعد السبي عَلَى النحو الَّذِي كانت عليه تمامًا. وسِفر دَانِيَال نفسه يطرح الموضوع الرئيسي الخاص بالفكر الرؤيوي، والذِي يتعلق بمملكتين متصارعتين وهما: مَلِكوت الله، وممالك هذا العالم، والتي يمثلها فِي سِفر دَانِيَال أربع امبراطوريات عالمية. ويتساءل السِفر أي المملكتين ستكون لها الصَلاَة والسيادة. ويوضح مَا جاء فِي دا ٧؛ قا؛ إش ٢٤ - ٢٧، أن المَعارضة العالمية الممثلة فِي قوى الشر قد اخترقت بِنية الخليقة نفسها. ثم إن التعارض بين النظام والفوضى الَّذِي تتسم به الأخرويات بحسب مَا جاءت فِي الأسفار القانونية يعد أيضًا سمة لسِفر دَانِيَال والكتابات الأخروية اللاحقة.

٤. الفكر اللاهوتي الرؤيوي للتاريخ. تتسم الكتابات الرؤيوية أيضًا بالفكر اللاهوتي المميز للتاريخ. توقعت النبوة مجئ مَلِكوت الله مِنْ خلال عمل إِسْرَائِيل وشهادتها فِي التاريخ. غير أن تغييرًا قد حدث فِي التفكير فِي حقبة السبي وما بعدها، تُمثَّل فِي أن الفهم السياسي الضيق للتاريخ لم يكن بعد أمرًا مرغوبًا فِيه. فالدفاع عَن عدالة الله كان يتطلب وجوب أن تُنسب خبرات الحاضر إِلَى مجمل التاريخ والذِي ستأخذ فِيه مشكلة السبي مكانها كجزء مِنه. ومَعَ ذلِك، مَا كان مِنَ الممكن أن يوجد اقتراح بأن الله قد فقد سيطرته عَلَى التاريخ، والفكر اللاهوتي الرؤيوي عَن التاريخ أخذ عَلَى أنه يؤكد الوحدة الإلهية للتاريخ فِي مواجهة مَا يبدو أنه تناقضات خاصة بالحقيقة.

وهكَذَا نظمت الكتابات الرؤيوية مَا لَمَحَه فحسب الأنبِيَاء الإِسْرَائِيليون - وحدة التاريخ، والتاريخ الَّذِي لم يُكشف سَتره بعد، والذِي يعد الإِسْرَائِيلي الأمين مفتاحًا له. ونتيجة لطول مدة الخضوع للحكم الأجنَبِيّ تولد قدر مِنَ التشاؤم فِيما يتعلق بعمل الله فِي النظام الحالي. وقد ردت الكتابات الرؤيوية عَلَى هذا بقولها إن تدخل الله فِي الأيَّام الأخيرة سينجم عَنه نظام جديد للوجود، هو بزوغ مَلِكوت الله. ومَعَ ذلِك فإن رؤية هذه الكتابات الرؤيوية للتاريخ لا تختلف عَن النبوة إلا بتكرار التأييد، وبتغييرات فِي الظروف التاريخية. ووجهة النظر الرؤيوية هذه عَن التاريخ كانت لاتزال فكرة غائية، لأنَّهُ لايزال للتاريخ نهاية يجب أن تتحقق (← تاريخ ع. ق: وجهة نظر تأويلية).

إلتزام الكتابات الرؤيوية هنا بمَلِكوت الله مَعناه أن التاريخ لايزال موجهًا نحو تحقيق هدف مُعيّن. غير أنه - وكما يتبين مِنَ العدد الأوَّلى مِنْ سِفر دَانِيَال - لا يُمْكِنُ التأمل فِي المستقبل بمَعزل عَن مَعاملات الله مَعَ إِسْرَائِيل فِي الماضي. وكانت اليهودية لاتزال تجسد الديانة الحقيقية للبشرية قاطبة، ومِنْ خلال إيمان إِسْرَائِيل، سيُقام حكم الله عَلَى مستوى العالم كُلّه. ووجهة نظر الكتابات الرؤيوية للتاريخ الحاضر تتسم بالتشاؤم. والنظام العالمي يسير مِنْ سيئ إِلَى أسوأ، غير أن نهاية الدهر قريبة. ولقد تولدت هذه النظرة السلبية للتاريخ مِنَ الموقف اليائس الَّذِي وجده المؤمنين أنفسهم فِيه. ولم تبدأ الكتابات الرؤيوية بمبدأ يقول إن الله لم يكن بوسعه العمل فِي هذا العالم، لكن مَعَ الملاحظة البسيطة التي مؤداها أنه مِنذ سنة ٥٨٧/٦ ق. م. لم يكن فِي الإمكان رؤيته وهو يفعل ذلِك.

والإيمان بنهاية وشيكة كان سائدًا مِنْ دَانِيَال حَتَّى باروخ ٢ (القرن الميلادي الثاني) بالرغم مِنْ عدم تحققه، الأمر الَّذِي نجم عَنه التخلي عَن الرجاء بالنسبة للعصر الحاضر. غير أن المسئولية اللاهوتية والشهادة للعالم لم يتم التخلي عَنهما، وجمَعَت الكتابة الرؤيوية بين نظرتها الرؤيوية وقصص عَن بطولة المؤمنين فِي العصر الحاضر. وحل عقد التاريخ العظيمة بات وشيكًا. سوف يستهل الله بداية هذا العمل العظيم الخاص بخليقة جديدة، عَلَى نحو مَا سبق أن فعله بالنسبة للخليقة نفسها. وبالنظر إِلَى أن الله كان يعمل مِنْ أجْلِ إِسْرَائِيل فِي الماضي، فإنه سيعمل مِنْ أجْلِ القديسين، بَقِيَّة إِسْرَائِيل، فِي المستقبل، عَلَى نحو مَا يؤكده دا ٧. وعَن طريق دَانِيَال سيعلن الله عَن شكل المستقبل، وسوف ترث بَقِيَّة إِسْرَائِيل مَلِكوت الله.

وقد ظهرت الإمبراطوريات العالمية الواحدة تلو الأخرى كُلّ فِي زمانها، ولكنها كونت وحدة أيدولوجية أساسية (دا ٢). وفِي مواجهة الخيانة والظلم، اعتقدت الكتابات الرؤيوية فِي انتصار الله النهائي، والعصر المجيد لن ينجم عَن العصر الحالي، ولكنه سيقتحم التاريخ مِنْ بعده. أمَّا المَعنى المخفي خلف التاريخ، والذِي يقول به الأنبِيَاء أصبح الآن واضحًا، لأن يد الله يُمْكِنُ رؤيتها بوضوح فِي الفوضى الحالية التي يتسم بها التاريخ.

وبمقارنة بالأنبِيَاء، الَّذِين قدموا إيمانًا بالأخرويات عَلَى مستوى التاريخ، أعلنت الكتابات الرؤيوية إيمانًا أخرويًا ساميًا. وليس مِنَ المستطاع بعد أن يُنظر إِلَى التاريخ عَلَى أنه تاريخ إِسْرَائِيل وحدها، ولم يعد التاريخ بعد - كما هو الحال فِي النبوة - المرحلة التي سيتحقق فِيها التكامل بين الإِنْسَان ومجتمَعه. وتدخل الله فِي التاريخ سيتولد مِنه نظام جديد للوجود. ومِنْ الناحية السطحية، كان النضال بين اليهود والامبراطوريات القائمة فِي ذلِك الحين، غير أن الحقيقة هي أن المَعركة النهائية كانت بين قوى الظلام وقوى النور، بين مَمْلَكَة الشيطان، ومَلِكوت الله. وكانت إِسْرَائِيل هي الآلة أو الوسيلة التي بواسطتها سيقيم الله حُكمه عَلَى مستوى العالم.

(أ) **التاريخ باعتباره مُحددًا.** ينظر الكُتَّاب الرؤيويون إِلَى التاريخ كُلّه عَلَى أنه وُضع بشكل مُحدَّد وبِكُل تفاصيله بمَعرفة الله (دا ١١: ٣٦؛ ٢أسد. ٤: ٣٦ - ٤٣). وقد قُسّم تاريخ العالم إِلَى حقب عظيمة - الألفيات، أو فترات مختلفة الأمد - بقيام وسقوط إمبراطوريات (دا ٢، ٧، ٨ - ١٢؛ يوب. ١: ٢٩؛ ١أخن. ٩١: ١٢ - ١٧؛ ٩٣: ١ - ١؛ وص لا. ١٦ - ١٨؛ ٢با. ٣٦ - ٤٠؛ ٥٣ - ٧٤). ومجرى التاريخ برمته مِنْ الخليقة حَتَّى النهاية سبق أن كُتب عَلَى الألواح السماوية (دا ٧: ١٠؛ يوب. ١: ٢٩؛ ٣٢: ٢١ - ٢٢). وكان تاريخ العالم يتحرك بقوة نحو هدفه المحتوم، وهو إقامة مَلِكوت الله، وما مِنْ شئ بوسع البشر عمله يمكنه أن يغيّر هذا أو يتحاشاه. ووجهة النظر العالمية للكتابات الرؤيوية لم تكن استلامًا وثنيًا للقدر، بل إيمانًا بنعمة الله، وهكَذَا، فإِلَى جانب مذهَبَ الحتمية السلبي إِلَى حد مَا فِي دا ١١، هناك أيضًا فِي دا ٩ الاعتقاد فِي أن الله يدين شَعْبه لتمردهم ويستجيب لتوبتهم.

(ب) **الثنوية.** تم النظر إِلَى التاريخ باعتباره مُعاديًا لله ولإِسْرَائِيل. وعَلَى هذا، قُدمت امبراطوريات هذا العالم عَلَى أنها جزء مِنْ إثنية كونية، وأعيد تقديمها كوحوش طالعة مِنَ البحر فِي دا ٧. والقوى الشريرة تحكم فِي هذه المرحلة، غير أن الله سيحكم فِي الدهر الآتي بسلطانه الإلهي. وبحسب الأسفار الرؤيوية اللاحقة، يصبح العالم مِنْ الناحية الأخلاقية مقسمًا إِلَى ممالك للخير والشر، النور والظلمة فِي حين أن الثنوية السيكولوجية - التي قُدمت كمبادئ للخير والشر، قد أضيفت عليها صفة ذاتية واعتُبرت بواعث داخلية انتابت البشرية. ويفترض دَانِيَال أيضًا ثنوية مكانية بين السَّمَاءِ والأرْضِ بحسب مَا تثبته أسْمَاء الله فِي الكتاب المُقَدَّسَ (إِلهُ السَّمَاءِ، العَلِيُّ، الله العَلِيُّ، رب السَّمَاءِ، مَلِك السَّمَاءِ). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، علينا أن نحرص عَلَى أن نؤكد أنه فِي الكتابات الرؤيوية يظل الله هو دائمًا المسيطر، وعلينا أن نتكلم عَن اثنينية فِي الظاهر وليست حقيقية. والكتابات الرؤيوية لم تتخل إطلاقًا عَن الاعتراف ببر الله أو سيادته.

والثنوية والأمور الأخروية مرتبطتان مَعًا عَلَى اعتبار أنهما من بؤر النظام الرؤيوي اللاهوتي (دا ٢: ٣١ - ٤٥؛ ٧؛ ٨؛ ١أخن. ٩١ - ٩٣؛ وص لا. ١٦ - ١٨). والإستيراث ينتمي إِلَى الدهر الآتي، بالرغم مِنْ أنه عاش مُعاصرًا لها، مخفيًا مِنذ البداية (٤عز. ٧: ٢٦؛ ٢با. ٥١: ٨). والإستيراث كان وبشكل بارز "يوم الدينونة" الَّذِي فِيه سيدين الله أعمال البشرية (دا ٧: ١٠؛ ١أخن. ٤٧: ٣؛ ٩٠: ٢٠؛ ٢با. ٢٤؛ رؤ ٢٠: ١٢). والتهديد الحالي للنظام هو الَّذِي أوجد ضرورة للأخرويات. وهذا الاعتقاد بأن الحَيَاة البشرية والتاريخ كانا يتجهان نحو هدف فِيما بعد الموت (دا ١٢: ٢) جعل المؤمِنَ قادرًا عَلَى إعطاء تقييم صحيح للحاضر. والكتابات الرؤيوية أوجدت إحساسًا جديدًا بالمسئولية تجاه العالم لأنَّهَا كانت تتغذى عَلَى رجاء تحول العالم.

(جـ) **مَلِكوت الله.** فِي حين أن هذه العبارة لم ترد فِي ع. ق، إلا أننا نجد هذا المفهوم هناك. فِي دا ٢، يمثل مجئ المَلِكوت الذروة العظمى للتاريخ. وما الممالك الأمَمية سوى مجرد مراحل مِنْ مراحل العالم، والذِي ينتهي بمَلِكوت الله. فِي المراحل الأوَّلى مِنْ ع. ق ساد الرأي النبوي القائل بأن المَلِكوت المَسيَّاني سيأتي عَلَى الأرْضِ باعتباره العصر الذَهَبِي والمرحلة الأخيرة فِي التاريخ. وقد نشأ فِي الكتابات الرؤيوية مفهوم يتحدث عَن خلاص جديد بعد الكارثة الأخيرة فِي التاريخ، وهو خلاص شبيه بالجنة، وهو فِي الواقع خليقة جديدة. وهذا تسبقه دينونة يقوم الرَّبّ أو المَسِيحُ فِيها بجمَعَ فاعلي الشر ومَعاقبة أعداء شَعْبه. وليس مِنْ شك فِي أن السؤال الخاص بكيفية مجئ المَلِكوت كان موضوعًا خلق الكثير مِنْ التخمينات والتوقعات فِي دوائر المسبيين. والاستنتاج الَّذِي توصل إليه دَانِيَال - وهو شائع فِي الكتابات الرؤيوية الأخيرة - هو أن سيادة الله مِنذ الآن ستكون أمرًا خفيًا ولن تظهر إلا إستيراث.

والتحدي العام للشر والظلم يتطلب تصحيح كُلّ المظالم، والقضاء عَلَى الشر عَلَى المستوى العالمي بل والكوني. والله وحده هو المسئول عَن مجئ المَلِكوت والذِي سيعرف فِيه كُل واحد سيادته. وسوف يشكل مجيؤه نهاية، لا يُمْكِنُ أن ننظر بعدها. وإنها - كهذه المَمْلَكَةِ الدنيوية - تستبدل النقائص والعيوب والظروف المأساوية لهذه الحَيَاة الحاضرة حيث يبدو الشر فِيها مُنْتصرًا.

وسوف يُعطي المَلِكوت عَلَى وجه الخصوص لقديسي العَلِيّ، أي لإِسْرَائِيل المؤمِنْ (دا ٧: ١٨، ٢٧)، ويقودون الحكم فِيها بسلطان الله الكامل. وبعض دلالات الدينونة المرتبطة بمجئ المَلِكوت تُوجد عادة فِي الكتابات الرؤيوية، وهي تتولى السمات الرئيسية لتنصيب الديان السماوي وتنفيذ الدينونة (دا ٧: ٩ - ١٤؛ ١أخن. ٩٠: ٢٠ - ٣٨؛ ٤عز. ٧: ٣٣ - ٤٤؛ رؤ ٢٠). وفِي مجئ المَلِكوت بغتة فإنه ينهي التاريخ (دا ٢: ٤٤).

(د) **الملائكة.** فِي الفكر السائد فِي الكتابات الرؤيوية، نجد تطورا رائعًا بشأن الأرواح ونظم الملائكة (دا ٨ - ١٢؛ يوب. ٢: ٢؛ ١أخن. ٦ - ١٢؛ وص لا. ٣: ٥)، وقد نجم هذا التطور مِنْ زيادة الوعي بسمو الله. وبعض الملائكة كانوا متمردين. وفِي حقبة مَا بين العهدين، قدم الشيطان وجنوده باعتبارهم أعداء الله الأساسيين، وكانوا مُصرّين عَلَى السيطرة عَلَى الجنس البشري وتدميره، وليس الجنس البشري فقط بل وحتى الكون نفسه. ومَلِكوت الله يواجه مَمْلَكَة الشيطان، وقد اصطفت الجيوش الملائكية استعدادا للمَعركة، وتبدأ الحرب فِي السَّمَاءِ. وهذه الحرب التي ينخرط فِيها الملائكة الحراس وبطاناتهم (دا ١٠: ١٣ - ٢٠) تماثل الصراعات الأرْضِية بين الأمَم.

ومثل هذه الأحداث الأرْضِية مَا هي إلا انعكاس لحقائق سماوية. وهكَذَا فإن عالم الأرواح منقسم بين الملائكة الأبرار والملائكة الأشرَار. والعالم الحاضر هو الآن فِي أيدي رؤساء وقوات، كما أن ثروات الأرْضِ فِي أيدي الشيطان وملائكته، لأن الله سمح لطغمة الملائكة الَّذِين يمثلون الأمَم أن ينتصروا بصفة مؤقتة فِي السَّمَاءِ، ووفقاً لِذلِك تنتصر أيضًا أمم العالم بصفة مؤقتة عَلَى الأرْضِ. غير أنه، فِيما تحكم الملائكة الأمَم، يحكم الرَّبّ نفسه إِسْرَائِيل. وسوف تأتي النهاية حين تلقى مَمْلَكَة الشيطان هزيمة مِنكرة، ويُقام مَلِكوت الله فِي جميع أنحاء الكون (وصية يَهُوذا ٢٥: ٣).

(هـ) **المَسِيحُ (المَسِيَّا) ابْنِ الإِنْسَان.** الفكر اللاهوتي للكتابات الرؤيوية يحتوي بنظام عَلَى ذكر وسيط مُعيّن مِنَ السَّمَاءِ. وفِي دا ٧ "مثل ابْنِ الإِنْسَان" ومِنْ الواضح أنه المقابل للوحوش المتمردة ولذا أعطي مَلِكًا وسلطانًا وإِسْرَائِيل، وربما مَلِك إِسْرَائِيل، يبدو أنه وُصف بعبارة "ابْنِ آدَمَ" (انظر مز ٨٠: ٨، ١٣، [٩، ١٥]). حيث شُبهت إِسْرَائِيل بكرمة خربها حيوان مفترس. وعَلَى أساس مَا جاء فِي مز ٨: ٤ [٥] قد نرى "ابْنِ

إنْسَان" عَلَى أنه شخص آدَمَ/ إسْرَائِيل، وريث مواعيد الله للبشرية فِي تك ١ - ٢ الَّذِي يتسلم سلطانًا للقديسين، أي، إسْرَائِيل الأمينة. وهكَذَا فإن القديسين يحققون هدف السلطان الَّذِي يُمارس تحت سيادة الله. ومملكة "ابْنِ الإِنْسَان" دائمة، بالتعارض مَعَ الطابع المؤقت لحكم الوحوش، الَّذِين لا يعترفون بمكان إسْرَائِيل فِي الخليقة. المطابقة بين "ابْنِ إنْسَان" الَّذِي له وجود سبقي والمَسِيَّا العلوي غير الأرْضِي ذُكرت فِي وقت لاحق فِي ١أخن.

والْمَسِيَّا فِي ع. ق هو بالضرورة هذا الشخص الدنيوي، مَلِكٌ حاكم. وهو ليس مِنْ لا يُمْكِنُ الاستغناء عَنه بالنسبة للمملكة الأخروية، ولا يُذكر كثيرًا فِي الكتابات الرؤيوية، لأن الْمَمْلَكَةِ الآتية مَمْلَكَةٌ أخروية فِي الأصل، وسوف يحكمها الله نفسه. وَمِنْذ حقبة المكابيين (حوالي ١٦٨ ق. م) وما بعد ذلِك، انتعش الاهتمام بالْمَسِيَّا، وكما هو واضح فِي مزامير سُلَيْمَانَ (حوالي ٥٠ ق. م). وطوال المدة المتبقِيَّة مِنْ القرن الأوَّل ق. م عاش شخص المَسِيَّا القوي فِي رجاء شَعْبِي عَلَى النحو الَّذِي يوضحه ع. ج بجلاء. فِي عَزْرَا ٤ (أواخر القرن الأوَّل الميلادي) كانِ المَسِيَّا فِي العهد الدَاوُدي شخصية مِنْ البشر، وكان حكمه مؤقتاً بين التدبيرين القديم والجديد، وكان الْمَسِيَّا أيضًا شخصية بارزة فِي القرن الثاني الميلادي (٢با. ٣٩: ٣؛ ٣٩: ٧؛ ٧٢: ٢). وفِي قمران (وفِي وصايا الآباء الاثنا عشر) كانوا يتوقعون مجيءَ الْمَسِيَّا الكَاهِن الأخروي علاوة عَلَى مسيا دَاوُدي، ولعل ذلِك بتأثير مِنْ زَكَرِيَّا ٤ وصورته الخاصة بحكومة مدنية كهنوتية ثنائية.

(و) **الأساطير الرؤيوية والحرب الْمُقَدَّسَة**. بالنسبة للكتابات الرؤيوية وبشكل أكبر مما هو الحال بالنسبة للنبوة، حدثت الأعمال الهامة فِي السَّمَاءِ. وهذِهِ النقلة فِي التأكيد واضحة فِي سِفْر دَانِيَال، ولكنها واضحة بشكل جزئي فِي إش ٢٤ - ٢٧. وقد صاحبها إستخدام أكبر لعناصر أسطورية تقليدية، بدا أنها خلقت جواً مِنْ التوتر بقولها إن قوى أعظم مِنْ القوى البشرية كانت حاضرة. ولِذلِك فإنه يبدو أن خلفية دا ٧ كانت بشكل رئيسي ولكن غير مباشر، مأخوذة مِنْ الأساطير الكَنْعَانية عَن تتويج إيل للبَعْل بعد أن هزم الأخير إلهُ البحر "يم". ووصف "القديم الأيَّام"، والمَعْركة مَعَ الحيوانات العظيمة الصاعدة مِنْ البحرِ، واقْتِرَاب "مثل ابْنِ إنْسَانٍ" مَعَ سحب السَّمَاءِ، وإعطاء المَمْلَكَةِ للأخير، يبدو أن هذه كلها تشير إِلَى إستخدام الفكرة الأساسية للأسطورة. لكن فِي دا ٧، كُسر نموذج الأسطورة، لأنَّهُ لا توجد أي مَعْركة وتم تدمير الحيوانات بدينونة مِنْ الله فِي المجلس السماوي.

(ز) **يومُ الرَّبّ**. هذا التعبير النبوي القديم الَّذِي يشير إِلَى دينونة الرَّبّ المتوقعة للعالم مَا هو إلا موضوع آخر مِنْ موضوعات الكتابات الرؤيوية. وهو لا يظهر بوضوح فِي سِفْر دَانِيَال، غير أن الفكرة موجودة فِي دا ١٢: ١ - ٢. وفِي يؤ ٣ أصبح مفهوم هذا اليَوْمَ هو أنه يشير إِلَى جلسة عظيمة يدين الله فِيها أمم العالم، بعدها يبرز للمؤمنين عصر جديد تعمه البركة. وبدلاً مِنْ أن يعمل الله مِنْ خلال وكالات بشرية كما هو الحال فِي النبوة الإسْرَائِيلية فِي الكتابات الرؤيوية، يتدخل الله بشكل مباشر لإتيان بمَلَكوته ويعلن مجيء الدهر الآتي. ومِنْ الجلي أنه يرتبط بالنهاية

شخص "ضِدَّ الْمَسِيحُ" أو هي فكرة أساسية تعود إِلَى مَا جاء فِي حز ٣٨ - ٣٩، بل إنها تعود إِلَى أقدم مِنْ ذلِك، إِلَى صراع الله الأصلي مَعَ الفوضى. والقضاء عَلَى المَعَارضة الأساسية تعد المقدمة التي تسبق الخليقة الجديدة (إش ٦٥: ١٧) وما أراده الخالق وخطط له عَندما خلق الكون وما فِيه سوف يتحقق عَند نِهَايَةِ الأيَّام (يوب ١: ٢٩؛ ٢٣: ٢٦ - ٣١؛ ١أخن. ٤٥: ٤ - ٦؛ ٩٠: ٣٧ - ٣٩؛ ٩١: ١٦؛ وص لا. ١٨: ١٠ - ١٤).

(حـ) **الحَيَاة بعد الموت**. هذا الموضوع، الشائع فِي الفكر اللاهوتي للكتابات الرؤيوية، تم تناوله فِي دا ١٢: ١ - ٣ فِي سياق القيامة بالجسد. وفِي حين أن مفهوم الحَيَاة بعد القبر فِي وجود متهم فِي الجحيم، تم تناوله فِي ع. ق. نجد أن الاهتمام بمصير الأبرار كان قليلاً. وفِي ١٢: ٢ يبدو أن التناقض كان بين مصير الأبرار الَّذِين يُقامون، ومصير الأشْرَار، الَّذِين لم يُقاموا. والقيامة إِلَى الحَيَاة الأبدية نجدها فِي دا ١٢: ٢ عَند نقطة تحول الدهور بالارتباط مَعَ الدينونة الأخروية. وفِي كتابات رؤيوية متأخرة، نجد وجهات نظر متنوعة فِيما يتعلق بالموضوعات الخاصة بالقيامة ومصير أولئك الَّذِين أقيموا.

البيبلوجرافِيا

J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination in Ancient Judaism*, 1984; P. D. Hanson. *The Dawn of Apocalyptic.* 1975; D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East,* 1983; C. C. Rowland, *The Open Heaven*, 1982; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 B.C. - A.D.* 700, 1964.

دبليو. جي . دومبريل *W. J. Dumbrell*

أدوات (حروف)

أدوات (الحروف)

المصطلح "أدوات وحروف" **Particles** يُستخدم لوصف نوعية مِنْ الكَلِمات في اللغة العبرية، وهي تشمل الحال أوْ "الظرف"، حروف الجر/ حروف النسب، حروف العطف، وكَلِمات الشرط (وتتضمن أساليب النفي والتعجب). انظر *IBHS*, 64-68 لمناقشة عن أقسام الكلام (الاسم، الفعل، الحرف). في عبرِ. كت.، وعَلى وجه الخصوص فائدة نهج إستخدام أقسام الكلامِ. والأدوات والحروف لها دور هام في بناء الجملة في عبرية ع. ق. وتُعدِّل الظروف الجملة الفعلية أوْ الفعل نفسه، في حين أن حروف الجر تحدد العلاقة بين العبارة (شبه الجملة) التِي وردت فيها وبين الفعل، أوْ أحيانًا في السياق الأوسع. أمّا أدوات التعجب، فهي في الغالب تستخدم لتوجيه الانتباه إلى شئ جديد، أوْ غير متوقع، وإما أنها تشكل جزءًا مِنْ تعبيرات معيارية، مثل الحلف أوْ نبوات الويل. أمّا الأداة (אֵת #٩٠٦) فتُستخدم لبيان حالة النصب (المفعول به) في النثر في عبرِ. كت.، غير أنه يمكن إستخدامها بشكلٍ أوسع لجذب الانتباه للكَلِمة الملحقة بها. وفي حين أنه ليست كُل الأسئلة مرقمة في

اللغة الكتابية، إلاّ أن معظمها يتضمن أداة استفهام. وتوجد بساطة ظاهرة في القصة الكتابية العبرية، إلاّ أن تشكيلة متنوعة مِنْ الأدوات (ومن بينهما וְ־ [٢٢٥٦] هي الأكثر شيوعًا) وهي تفسح المجال للدقة في الرَّبْط بين العبارات.

والأدوات والحروف ترد كثيرًا في عبر. كت. حَتَّى إنَّهِ مِنْ الصعب تصنيف إستخدامها. فهي تحدد العلاقة بين الكَلِمات والجمل المفيدة، وبرغم ذلِك لَمْ تنل الاهتمام الَّذِي نالته أجزاء أخرى مِنْ قواعد اللغة العبرية. والصعوبات في التعامل مع الأدوات والحروف نلمسها وبشكل خاص في العديد مِنْ الترجمات، والتي نجدها في غالبية الأحوال قد تُركتها بدون ترجمة ببساطة. علاوة عَلَى ذلِك، نحن نتعامل فقط مع الصيغة المكتوبة الَّتِي نُقِل إليها الكَلَام العبري، وليست لدينا معرفة بطريقة إيقاع الكَلَام مِنْ ناحية إرتفاع وانخفاض طبقة الصوت أوْ الإيماءات الَّتِي صاحبت الكَلَام. ومن الواضح، حالات مثل صيغ القَسم لابد وأنها ارتبطت ببعض الأعمال الطقسية والتي أعطت قصد ومعنى إضافي للكَلِمات المسجلة بالفعل. والمناقشة الخاصة بأهمية الأدوات والحروف تتضمن الكثير مِنْ الأسئلة، بما فيها تِلْكَ المتعلقة بدراسة بأصل الكَلِمات، وتاريخ ترتيب الكَلِمات، وتحديد التأكيد، وطريقة نُطق الكَلِمات. فهذا المقال سيقوم بعملية مسح لاستعمال، ويعلق عَلَى السمات الهامة، ولا سيما حين يؤثر هذا الاستعمال في الترجمة والتفسير.

أ. الظروف:

جرت العادة في عبر. كت. أن يتبع الظرف العناصر الرئيسية الأخرى في الجملة. على أية حال، غالبًا مَا تُحدث تغييرين. أوَّلاً، الكثير مِنْ الظروف شائع الاستعمال تُوضع بين اثنين مِنْ العناصر الرئيسية في الجملة (الفاعل، الفعل، المفعول به). وهذا يَكُونُ بصفة خاصة مع الظروف القصيرة التي تُشير إلى الزمان أو المكَان، مثل הַיּוֹם "اليوم" (قض ٢١: ٦؛ ١صم ٢٤: ١١)، و שָׁם (#٩٠٠٤؛ تك ٢: ٨؛ قض ٣١: ١٣؛ ٢صم ١٥: ٢١). ثانيًا، مِنْ المعروف أن العديد مِنْ الظروف تأتي في بداية الجملة. وفي حالة الكثير مِنْ هذه، مثل כֹּה، كذلِك، هكَذا (#٣٩٠٧؛ تك ١٥: ٥؛ خر ٣: ١٤، ١٥)، و כֵּן، هكَذَا، كذلِكَ (#٤٠٢٧؛ قض ٧: ١٧؛ ١صم ١: ٧؛ إر ١٤: ١٠)، עַל־כֵּן لِذلِك، (تك ٢٠: ٦؛ مز ١: ٥؛ ٤٥: ٧ [٨])، אוּלַי، لعل، ربَّمَا (#٢١٨؛ تك ١٦: ٢؛ إش ٤٧: ١٢)، ولا يبدو أنه ينجم اي تأكيد ببساطة عن موضعهم في الجملة. على أية حال، فإنه في عدد أكبر مِنْ الحالات، فإن وضع الظرف المبدئي إنما يَكُونُ للتأكيد أوْ المقارنة. ومما تجدر ملاحظته أن الظرف يَكُونُ له هذا العمل في المحادثة بأكثر مما في النثر القصصي.

وثمة مثال جيد نجده في الظرف גַּם (#١٦٨٥) والتي تُترجم عادة في اللغة الانجليزية بكلمة "أيضًا". وفي كثير مِنْ الفقرات يبدو أنها تُستعمل كأداة تأكيد، وتشير إلى عبارة هي حقيقة واضحة. والأمثلة عَلَى ذلِك يمكن وجودها في تكوين ٢٠: ١٢؛ ٤٢: ٢٨؛ مز ٢٥: ٣؛ أم ١٨: ٩؛ وإش ٢٦: ١٢ (انظر المناقشة حول الأداة Labuschagne ،גַּם [193-203] وانظر أيضًا انتقادات Muraoka [144-45] لموقفه). وثمة حالة لافتة لإستخدام גַּם للتأكد نجدها في ١صم ١٩: ١٩- ٢٤. لقد بعث

شاول برسل ليأخذوا دَاوُد، "فتنبأوا هم أيضًا" (٣ مرات، גַּם־הֵמָּה). ثم ذهب شاول بنفسه (٣ مرات، גַּם־הוּא) وتنبأ هُوَ أيضًا. وإستخدام الأداة אַף وكلمة أيضا (#٦٧٧) أسهل مِنْ גַּם وكثيرًا مَا تستخدم للربط بين الكَلِمات وبالكاد تفترق في الاستعمال عن וְ־ (و، ولما، فـ (#٢٢٥٦). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فحين تُتبع بالأداة כִּי (لأن، حين، بسبب (#٣٩٥٤)، ويمكن أن تُستخدم للتأكيد (مثل؛ حز ١٤: ٢١؛ ١٥: ٥). وهي أكثر استعمالاً في الشعر، كما أنها ترفع مِنْ شأن النثر عِنْدَ استعمالها، كما الحال في لا ٢٦ وإش ٤٠- ٤٨. وتتصل بـ אַף كَلِمة אֵפוֹא، حيث (#٦٨٦) حيث كثيرًا مَا تستخدم... بعد الإستفهام، الأمر الَّذِي يشير إلى العلاقة بين العبارة أوْ السؤال الَّذِي ترد فيه والجملة السابقة عليه.

وفي حين أن اللغة الانجليزية بها الكثير مِنْ الظروف الَّتِي تهيئ بها العبارة عِنْدَ الكَلَام، لكن اللغة العبرية لا تتضمن إلا اثنين هما אָמְנָה (#٥٩٣)؛ אָמְנָם (#٥٩٧)؛ אֻמְנָם [#٥٩٨] في الأسئلة) لتحديد شكل النطق "حقًا" و"في الواقع"، ومن الواضح أنها مِنْ أصل الكَلِمة אָמֵן (← ٥٨٦). وهناك طرق "غير ظرفية" للتعبير عن الشئ نفسه تتضمن إستخدام عبارة בֶּאֱמֶת، حقًا (#٦٢٢).

وهناك أربعة ظروف في כְּ־، مثل، كما، (#٣٨٦٩)، والتي تأتي كعلامات منطقية، ومنها כֹּה، هنا، الآن، هكَذَا (#٣٩٠٧، ٥٨١ مرة)، وتأتي في موضع مبدئي، כִּי (٤٤٧٠ مرة)، כֵּן (٦٩٥ مرة) تأتي في مكَان متوسط في حين أن כָּכָה هكَذا، كذلِك (#٣٩٧٠، ترد ٣٧ مرة) ويمكن أن ترد في كلا الوضعين. ويمكن أن ترد כֹּה كظرف مكَان ("هنا"، أوْ- وهذا الأكثر شيوعًا، كمقدمة لكلام مباشرة، وتأتي علادة مع الفعل אָמַר (#٦٠٦). كما أنه يمكن أن تبدأ جزءًا مِنْ مناقشة يقدم قسمًا (بعد الفعل עָשָׂה، يعمل، يصنع [#٦٩١٣]). ويتصل بها بشكل وثيق كَلِمة כָּכָה والتي يمكن إستخدامها لتقديم كَلَام يشير إلى عمل سابق، أوْ يمكن إستخدامها في عمل موجز لمادة سابقة (قا؛ Glinert, 121-22). وكثيرًا مَا تُستخدم כֵּן في المقارنات، حيث تشير إلى مَا سبق مِنْ عبارة شرطية أوْ استهلال، مع أنها ترد أحيانًا دون أن تكون في عبارة مقارنة رسمية. وفي هذه الحالة الأخيرة السياق وحده هُوَ الَّذِي يحدد قدرتها عَلَى المقارنة. ثم إن כֵּן الظرفية ترد أيضًا في التركيبة לָכֵן وعַל־כֵּן، وكثيرًا مَا تأتي לָכֵן بمعنى "لِذلِك"، وفي الأسفار النبوية كثيرًا مَا تُقدم إعلانًا أوْ أمرًا إلهيًا (مثل؛ إش ٥: ١٣، ١٤، ٢٤؛ ٧: ١٤؛ ١٠: ١٦؛ إر ٧: ٣٢؛ هُوَ ٢: ٦ [٨]؛ ١٤ [١٦]؛ عَا ٤: ١٢). לָכֵן كثيرًا مَا تشكل النقلة في أقوال الدينونة النبوية مِنْ المناقشة إلى الإعلان (عا ٦: ٧؛ مي ٢: ٣). ويبدو أن استعمال עַל־כֵּן يأتي بصفة عامة لتقديم عبارة تتضمن "حقيقة" لا "إعلانًا" (BDB ،487) وهي- عَلَى وجه الخصوص- كثيرًا مَا تُستخدم حين يَكُونُ حاضرًا في الذهن أصل الاسم أوْ العادة (مثل؛ تك ٢: ٢٤؛ ١٠: ٩؛ ١١: ٩؛ خر ١٣: ١٥؛ ١٥: ٢٣).

وأكثر الأدوات شيوعًا في العبرية هي כִּי، والتي ترد أيضًا في نصوص غير كتابية (نقوش سلوام، ورسائل لخيش)، بالرغم مِنْ أنها استُخدمت وبدرجة أقل كثيرًا جدًا في اللغة العبرية سواء في القرون الوسطى وَ الحديثة. وفي علاقتها مع

כִּי، כִּ־، فإن כִּי هي أداة" تشير أو توضيح الطريق إلى الأمام" (Muilenberg, 136). وهي تقدم فقرة أو عبارة جديدة، وتفعل ذلك إمَّا لعرض بعض الاتصال بين فقرتين أو لإظهار التأكيد والاستعمال الأوَّل الَّذِي هُوَ الأكثر شيوعًا، بالرغم مِنْ أن كلمة "لكى" هي الأكثر ظهورًا في الترجمات الإنجليزية، إلاَّ أنه ليس دائمًا الترجمة الأكثر ملائمة لذا غالبًا مَا لا نجد علاقة منطقية واضحة بين العبارتين. إن الترجمة في الإنجليزية "for" ملائمة في الفقرات السببية، أمَّا في الحالات الَّتِي تقدم فيها כִּי عبارات زمنية، فإن كلمة "when" (متى، عندما) هي الأكثر مناسبة في الإنجليزية. وبالرغم مِنْ أن هذه تكون في الواقع عبارات شرطية، وتصبح "إذا، إن" هي المناسبة. وحين تُستخدم כִּי إلى جانب אִם، إذا (#٥٦١)، لتعبر عن المسبب في أن شيئًا مَا قد لا يحدث، يمكن أن تكون الترجمة "بل כִּי"، أوْ، لكن، عَلَى العكس. (مثل؛ تك ٢٤: ٣- ٤؛ ٤٥: ٨؛ خر ٤: ١٠؛ ٢٣: ٢٤؛ تث ٤: ٢٦؛ ٢صم ٢٠: ٢١؛ عا ٧: ١٤).

وفيمَا أن إستخدام כִּי للتأكيد كَانَ معروفًا منذ فترة طويلة (BDB ،472)، إلا أنَّ المقارنة مع *kaf* المؤكدة في كتابات أوغاريت، قد حفزت عَلَى مزيد مِنَ الدراسة فيمَا يتعلق بإستخدام כִּי في ع. ق. وقام بهذا، وإلى آخر مدى م. داهود M. Da- hood (*Psalms 3*, 1970, 402-6)، بالرغم مِنْ أن معظم الدارسين يظهَارُون عَلَى وجه العموم تحفظا مِنْ ناحية اتّباع اقتراحاته (انظر بصفة خاصة مناقشة A. Schoors [240- 76]). وحقيقة أن *kaf* المؤكدة لا ترد في كتابات أوغاريت إلاَّ مع أفعال، فهذا ينم عن أنها مساوية لـ כִּי الَّتِي تُستخدم في التوكيد الجازم في اللغة العبرية. والأمثلة الجيدة عَلَى إستخدام כִּי المؤكدة تتضمن تك ١٨: ٢٠؛ ٢صم ٢٣: ٥؛ مز ٤٩: ١٥ [١٦]؛ أش ٧: ٩؛ ١٥: ١؛ مرا ٣: ٢٢؛ عا ٣: ٧. ومن الجلى أن כִּי لها قوة تأكيدية حين تُستخدم في صنع اللعن أوْ الحلف، وربما الإستخدام التأكيدى كَانَ أصلاً في خلفية قانونية (هكَذَا يقول Williams, H449; Muraoka, 160). ونجد مثالين رائعين في ١صم ٢٠: ٣ "وَلكِنْ حَيٌّ هُوَ الرَّبُّ، وَحَيَّةٌ هِيَ نَفْسُكَ، إِنَّهُ كَخَطْوَةٍ بَيْنِي وَبَيْنَ الْمَوْتِ". و٢ صم ١٢: ٥ "حَيٌّ هُوَ الرَّبُّ، إِنَّهُ يُقْتَلُ الرَّجُلُ الْفَاعِلُ ذلِكَ". ويمكن أن نجد أمثلة أخرى في تك ٢٤: ١٦؛ ١صم ٢٦: ١٦؛ ١مل ١٨: ١٥؛ إش ٤٩: ١٨؛ إر ٢٢: ٢٤. وهكَذَا بعد الصيغة المعروفة "هكَذَا يَصْنَعُ اللهُ بِـ... وَهكَذَا يَزِيدُهُ" כִּי (مثل؛ را ١: ١٧؛ ١صم ١٤: ٤٤؛ ٢صم ٣: ٩؛ ١مل ٢: ٢٣؛ ١٩: ٢).

وإلى جَانِب الإستخدام الزمنى، فإن الظروف עַתָּה، الآن (#٦٩٦٤، ٤٣٣ مرة)، و אָז، عندئذ، الآن (#٢٥٥، ١٣٠ مرة)، אֱזַי (#٢٥٩) كثِيرًا مَا تُستخدم للتأكيد. وفي حالة עַתָּה يَكُونُ هذا ملحوظا بصفة خاصة حين تأتي الكَلمة المركبة וְעַתָּה وكثيرًا مَا تشير إلى دليل جديد الآن الكَلمة المركبة" تستخدم لتقسم الفقرة إلى ثلاث مراحل. في الأنبيَاء تُستخدم עַתָּה لتقديم أعمال وشيكة لِلرَّبِّ، سواءً كَانَت بركة أوْ لعنة. أمَّا إستخدام אָז فأوسع. ويمكن أن تكون علامة لمرحلة جديدة، أوْ (وبصفة خاصة في الشعر) يمكن إستخدامها للتأكيد. وحين تُستخدم مع עַתָּה فيكون الغرض هُوَ عمل تناقض بين "حينئذ" و"الآن" (مثل؛ يش ١٤: ١١).

وهناك مجموعة مِنَ الأدوات الظرفية الَّتِي لها الكثير مما يماثلها في الظروف التأكيدية. وهذه المجموعة تشمل רַק، فقط (#٨٣٧٠، ١٠٩ مرات)، אַךְ، فقط ومن المؤكد (#٤٣١، ١٦١ مرة)، אָכֵן، مِنَ المؤكد (#٤٣٤، ١٨ مرة)، אֲבָל، لكن، حقًا (#٦٦، ١١ مرة)، وهي تعد مؤشراً لعدم استمرارية بين العبارات أوْ الفقرات، ولكنها تُستخدم لتأكيد العبارة المعينة الَّتِي وردت فيها، ورַק في الأساس حصر، ولكنها تُستخدم للتأكيد أيضًا. وتكون كذلِك حين تُستهل بها العبارة أوْ الفقرة دون أن تكون لها علاقة وثيقة بالسياق السابق، أوْ حين تأتي في بداية صيغة أمر أوْ طلب (انظر Muraoka, 131, n. 66). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن إستخدام هذه الأداة للتأكيد نادرًا نسبيًا. أمَّا المعنى الحصرى فيكون موجودًا بصفة عامة حين يقدم ملخصًا (مثل؛ تث ٤: ٩) أوْ لتوضيح مَا سبق، مثل؛ تث ١٢: ١٣، ١٥؛ ١مل ٣: ٣). وينبغي أن نلاحظ أيضًا أن إستخدام רַק نادر في الشعر. وتماثلها أيضًا אַךְ في الاستعمال، وَهي تُستخدم أيضًا للتأكيد أوْ كأداة حصر. وليس مِنَ الضروري اتّخاذ وضع مبالغ فيه مثل Snaith (221)، والذِي يقول بأن אַךְ تستخدم دائمًا كأداة حصر، وأحيانًا للاستدراك. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، يَكُونُ مِنَ الصعب في بعض الأحيان التمييز بين الحالتين. والمعنى التأكيدي واضح في فقرات مثل تك ٢٩: ١٤؛ ٤٤: ٢٨؛ خر ٣١: ١٣. ووجود אָכֵן هناك يُعد مِنَ الملامح المميزة. وهي لا تأتي إلاَّ في بداية الجملة وتكون لها في الغالب الأعم سمة الانفصال. وهي تعكس عادة مَا سبقها مباشرة (مثل؛ إش ٤٩: ٤؛ ٥٣: ٣٤)، غير أنها تُستخدم أيضًا للتأكيد (كما في تك ٢٨: ١٦؛ ١مل ١١: ٢؛ إش ٤٠: ٧). والأداة אֲבָל لها نفس وظائف الأدوات الأخرى الَّتِي في هذه المجموعة، بما في ذلِك قلب المعتقدات أوْ التوقعات إلى عكسها. والشائع هُوَ أن אֲבָל لها معنى سابق ومعنى لاحق (قا؛ Muraoka, 129)، غير أنه ليس هناك دليل تاريخي يدعم هذا الافتراض.

ثمة ظرفان، אָז، حينئذ (# ٢٥٥)، טֶרֶם، قبل (#٣٢٧٠، وكثيرًا مَا يجمع بينهما بواسطة الحرف בְּ־ في، مع؛ بـ [#٩٢٨]). وإستخدامهما مهم قبل الصيغ اللفظية الَّتِي تُلحق با\ ألفاظها بادئة. وهي تُستخدم في العبارات الزمنية لِيُشار بها إلى أحداث ماضية. ومن أمثلة هذا الإستخدام: אָז (خر ١٥: ١؛ عد ٢١: ١٧؛ ١مل ٨: ١؛ טֶרֶם، تك ٢٧: ٣٣؛ خر ١٢: ٣٤؛ يش ٣: ١. ومن بين هاتين نجد أن אָז (حينئذٍ هي الأكثر شيوعًا، وترد ١٥ مرة للإشارة إلى أن العمل الذِي وُصف بالصيغة اللفظية الَّتِي تبعته حدث قبل أن يكمل العمل السابق له (قا؛ I. Rabinowitz, 54). ومن المحتمل أن هذا الإستخدام كَانَ يقل تباعا في عبر. كت.، بالنظر إلى أن كَانَ سِفر أخبار الأيَّام لَمْ يستخدم אָז سوى مرتين بصيغة لفظية الملحق بها بادئة.

وأخيرًا، هناك مجموعة مِنَ الظروف تشترك في النهاية المميزة *am*. ومن المرجح أنها خاتمة تدل عَلَى حالة النصب *mem* وتدخل ضمن هذه المجموعة كلمات مثل יוֹמָם، يوميًا (#٣٤٢٩، < יוֹם)، חִנָּם، بلا مبرر (#٢٨٥٥؛ < חֵן)، و רֵיקָם، بلا جدوى (#٨٢٠٠، < רֵיק). الكَلمة פִּתְאֹם، بغتة (#٧٣٢٨)، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإنه مِنَ الفضل أن نرى في هاتين الكَلمتين بقايا مِنْ שִׁלְשׁוֹם الظرفية في

اللغة السامية (#٨٨٩٧) الَّتِي نجدها عَلَى وجه الخصوص في صيغ بَابلية مثل *qirbum bâbilî*، في داخل بَابل، لكنها تظهر أيضًا في كتابات أوغاريت، وفي اللغة العربية (انظر مناقشة E. J. Young [151-54])، حيث يشير إلى أن פִּתְאֹם ترد ٢٥ مرة في ع. ق، باستثناء مرة واحدة (الإشارات في ٢أخ ٢٩: ٣٦ إلى أن إصلاحات حَزَقِيَّا كَانَت بغتة وهي تشير دائمًا إلى المجئ المباغت لكارثة أوْ دينونة. والتعبير المركب שִׁלְשׁוֹם אֶתְמוֹל تبين كيف أن مجموعة الظروف هذه كثيرًا مَا تفقد المعنى الحرفى للجذور الَّتِي أخذت منها.وهذا التعبير المركب لا يعنى "أمس وما قبله"، بل "سابقًا".

ب. صيغ التعجب:

ثمة ثلاث مجموعات مِنْ صيغ التعجب العبرية يتطلب الأمر التعليق عليها. المجموعة الأوَّلى تشمل הִנֵּה انظر، لاحظ (#٢١٨٠، ١٠٥٧ مرة)، הֵן، انظر، لاحظ (#٢١٧٦، ١٠٠ مرة). وهاتان الأداتان لا تختلطان في استعمالهما، وهما تقدمان صيغتا تعجب، عن العجالة، أوْ طول، أوْ التعجبات الكاملة الَّتِي تحدد المادة الَّتِي تليها. ولكن הִנֵּה أكثر شيوعًا في الكَلام المباشر، في حين أن וְהִנֵּה تجدها كثيرًا في القصة، وהִנֵּה تأتي في العادة معطوفة بضمير، وفي كثير مِنَ الأحيان تأتي الاستجابة لنداء (قا؛ إش ٦: ٨)، بالرغم مِنْ أنها تُستخدم أيضًا بلاحقة يتبعها اسم فاعل لإعلان مَا هُوَ مزمع أن يحدث. وفي ٩٤٪ مِنْ هذه الحالات، الفاعل هُوَ "الله"، والتعجب يخص تهديدًا أوْ وعدًا إلهيًا. وهي أدوات تأكيدية مِنْ ناحية أنها تجذب انتباه القارئ الخاص إلى شئ جديد أوْ غير متوقع، وقد تكون هذه كلمة مفردة مِنْ عبارة أوْ العبارة بجملتها (المناقشة رائعة لـ הִנֵּה انظر T. O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 169-70، ولتأمل موضوع التأكيد، Muraoka, 137-40).

أمَّا المجموعة الثانية فتتعلق بالحلف والرغبات. وفي حين أن الحلف (القَسَم) لا يحتاج إلى هتاف تمهيدى، إلاَّ أنه قد يُسبق بأداة إيجابية (כִּי، אִם לֹא، أوْ כִּי אִם)، أوْ أداة النفى (אִם). والحلف يمكن أن يسبق بكَلمة חַי، حي (#٢٦٤٤، وربما يجب أن تُوخذ عَلَى أنها اسم، انظر M. Greenberg, 34-39) وعادة مَا يصاحب هذا اسم الله، أوْ بديل له، ثم يُتبع بعبارة تُستهل بإحدى الأدوات. وفي حين أن الترجمة الإنجليزية العادية لصيغة الحلف/ القسم ("حيٌّ هُوَ الرَّبّ ..) توحى برابطة لغوية وثيقة بين العبارتين، ومع ذلِك فهاتان لا تشكلان عبارتين استهلال شرطي أوْ جواب الشرط.

والعديد مِنَ الأدوات يُنظر إليها عَلَى أنها تُقدم نبوات خاصة بالويل. والأداتان الشائعتان هما: הוֹי، ويل (#٢٠٩٨، ٥١ مرة)؛ אוֹי، ويل (#٢٠٨، ٢٣ مرة)، لكن הוֹי بشكل خاص لا ترد دائمًا في سياق الويل. ويمكن إستخدامها ككَلمة عامة للاستدعاء كما في إش ٥٥: ١ (قا؛ زك ٢: ٦- ٧ [١٠- ١١])، لكنها في أكثر مِنْ ٤٠ مرة تضمنت تحذيرًا، وفي ست مرات أشارت إلى حزن عَلَى الموتى (كما في ١مل ١٣: ٣٠). ويمكن أن يتبع הוֹי صيغة نداء، أوْ موضوع، بالرغم مِنْ أنه في كلتا الحالتين يأتي الاسم كعطف بيان لـ הוֹי. وجَميع إستخدامات הוֹי كَانَت في فقرات نبوية אוֹי (٢٢ مرة، ومرة في صيغة أطول אוֹיָה [#٢١٠]) وكثيرًا مَا يتبعها الحرف *lamed* وملحق به ضمير متكلم، كتعبير عن اليأس (مثل؛ إش ٦: ٥)، مع لاحقة للمخاطب أوْ الغائب (أوْ اسم) للإشارة إلى تهديد بدينونة آتية (مثل؛ عد ٢١: ٢٩؛ إر ١٣: ٢٧؛ حز ٢٤: ٦ و٩). وكثير مِنَ المرات الَّتِي وردت فيها كلمة אוֹי تبعتها عبارة تحفيزية (وفي ١٢ مرة قدمت تِلك العبارة بالأداة כִּי)، وتكتسب אוֹי معناها الخاص في كُل حالة مِنَ العبارة الَّتِي تتبعها (*TDOT* 3:360).

ومن المحتمل أن التعبير الإنجليزي العامىّ "Oy!" قد أُخذ عن عبر. Yiddish أمَّا الصيحات الأخرى، مثل אַלְלַי (#٥١٨)، אֲבוֹי (#١٦)، אִי (# ٣٦٥)، אֲהָהּ (#١٧٧)، הֶאָח (#٢٠٢٦)، הָהּ (#٢٠٨١)، و /הוֹ (#٢٠٨٢) كلها نادرة وهي أساسًا ترد مرة واحدة.

أمَّا الصيحات أوْ علامات التعجب الأخرى فلا تشكّل مجموعة موحدة. فهناك بعض مثل אָח (#٢٧٧)، وهي صيحة ألم (حز ٦: ١١؛ ٢١: ٢٠)، في حين أن הֶאָח (#٢٠٢٧) فهي هتاف فرح (مز ٣٥: ٢١، ٢٥؛ حز ٢٥: ٣). وإدخال كلمة הַס (#٢١٨٧، ٧ مرات) لها قوة أمرة كنداء للصمت (مثل؛ عا ٨: ٣؛ حب ٢: ٢٠)، وقد عُوملت مرتين كما لو كَانَت فعلاً (عد ١٣: ٣٠؛ نح ٨: ١١). والتطور العكسى حدث مع הָבָה (#٢٠٣٥) وهي صيغة نصحية مأخوذة مِنَ الفعل יָהַב "هلمّ" (مثل؛ تك ١١: ٣، ٤، ٧؛ ٣٨: ١٦). الأداة נָא (#٥٥٢٨) تُستخدم في التوسلات أوْ النصائح التحذيرية، وغالبًا يتبعها فعل الأمر وذلِك للتخفيف مِنْ قسوة الصيغة اللفظية الصريحة. وهي تُستخدم مع صيغ أمرية (ولا سيما مع صيغ جماعية) تعبر عن رغبة أوْ أمنية، ويُمكن أن تُستخدم مع أدوات مثل אַל، لا (#٤٤٠)، אִם إن (# ٥٦١)، وהִנֵּה ومع אִם وردت في العبارة الَّتِي تبحث عن سماع مرضى بخصوص طلب مَا: אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ "سَيِّدُ، إِنْ كُنْتُ قَدْ وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ فَلاَ تَتَجَاوَزْ عَبْدَكَ" (تك ١٨: ٣؛ ٤٧: ٢٩؛ ٥٠: ٤؛ خر ٣٣: ١٣؛ ٣٤: ٩). ومن المحتمل أن إستخدام נָא يبين أن الأمر جاء نتيجة منطقية إما للقول السابق، أوْ الوضع العام (Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 170).

جـ. علامة الأداة אֵת (#٩٠٦).

حالة النصب لا تتسم بصيغة منتظمة في عبر. كت.، عَلَى خلاف المضاف إليه، والتي يعبر عنها بحرف جر أوْ اسم في التركيب. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن الأداة הַ־ [#٢٠٢١) كثيرًا مَا تُستخدم لتعيين حالة النصب/ المفعول به، ولكن هذا بقدر محدود فقط، وههي غير قابلة للترجمة. وهي تُستخدم فقط مع الأسمَاء المحددة (بحيث تُلحق الأداة הַ־ (#٢٠٢١) كبادئة، وتصبح محددة بإضافة لاحقة ضميرية، أوْ أن تكون اسم علم). وحَتى في هذه الحالة يَكُونُ إستخدامها محددًا (مِنْ ناحية أن إستخدامها نادر في الشعر. وهذه الحقيقة واضحة مِنْ فحص الفقرات الشعرية الموجودة في القصص التاريخية (انظر أنشودة مُوسَى، خر ١٥: ١- ١٨؛ وأغنية دَبُورَة وباراق، قض ٥: ٢- ٣١؛ وصَلاَة حنَّة، ١صم ٢: ١- ١٠). وعلاوة عَلَى ذلِك، فإن وجود אֵת لا يحدد دائمًا حالة النصب، لأنها تأتي أيضًا مع

الاسم. ونماذج مِنْ إستخدام الاسم אֶת تتضمن אֶת־הַבַּרְזֶל "رَأسُ فَأْسِهِ الحَدِيدِيّ" (٢مل ٦: ٥، אֶת־שִׁמְךָ "اسمُكَ" في تك ١٧: ٥، אֶת־בְּנֵיכֶם "بَنِيكم" تث ١١: ٢. ومِن الممكن أنْ عمل الأداة אֶת هُوَ لَفت الانتباه إلى الكَلِمة الَّتِي الحقت بها، وليس للعمل كعلامة للإعراب. ووجود אֶת־ في تك ٤: ١ يُعد نقطة حاسمة. ويمكن أخذها عَلَى أنها تعيِّن المفعول، وعَلَى ذلِك فإن حَوَّاء تعبر عن ثِقة في أن الطفل الَّذِي تحمله هُوَ الرَّبّ، وبذلِك يتحقق الوعد الَّذِي ورد في تكوين ٣: ١٥. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن معظم الترجمات والتفسيرات تفترض أن الكلمة حرف مرتبط مع الحرف الأكادى *itti*، ومعناه "مِنْ". ولذلِك فإن الكثير مِنْ الترجمات الإنجليزية تقبل هذا الاشتقاق وتعيد صياغة "مِنْ" لكى تعنى "بمساعدة ..".

د. أدوات الاستفهام:

في عبر. كت. ليس هناك ضرورة لأن يُعلّم السؤال بأداة استفهام، لأن الأداء يمكن أن تساعد عَلَى التمييز بين السؤال والجملة الخبرية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، تُعلم معظم الأسئلة بأداة تمهيدية. فإن الضمير النشيط الشائع هُوَ מִי، ومعناه "مَنْ" (# ٤٧٦٩) (٤٢٢ مرة) وهو لا يتغير بالنسبة للنوع والعدد. وحين يعمل في حالة الجر، فإنه يُسبق بالحرف לְ־، ومعناه لـ (لكى) أوْ مِنْ أجل (#٤٢٠٠) في حين أنه يوجد دائمًا مع אֶת حين يَكُونُ في حالة النصب. ولكِن إستخدامه في كُلّ مِنْ الأسئلة المباشرة وغير المباشرة حيث يَكُونُ في إطار عبارة، أوْ تُستخدم أيضًا كضمير تنكيرى (أى شخص أيًا كَانَ). والأداة מִי تسأل عادة عن هوية الشخص أوْ نسبه (مثل؛ خر ١٠: ٨؛ تث ٣: ٢٤؛ ٥: ٢٦؛ ١صم ١٨: ١٨؛ ٢صم ٧: ٢٣؛ مز ٢٤: ٨؛ ٢٥: ١٣ [١٢]؛ إش ٤٨: ١٤؛ حز ٢٧: ٣٢). وفي بعض الأحيان قد لا يَكُونُ ذلِك ظاهرًا للوهلة الأوَّلى، كما في حالة מִי שְׁמֶךָ مَا اسمك؟ حيث يُؤخذ الاسم عَلَى أنه يمثل الشخص.

الضمير الساكن هُوَ מָה، مَا (#٤٥٣٧) (٧٤٧ مرة)، وهو يعمل أيضًا في الاسم، المضاف إليه (وهي حالة نادرة)، وحالة المفعول به. (ولكِن لا تسبقه أبدًا الأداة אֶת). ويكون له مغزى لاهوتي كبير حين يرد بالارتباط مع "اسم". وفيما מִי تسعى مِنْ أجل الهوية، فإن מָה تبحث عن الشخصية أوْ النوعية الَّتِي وراء الشخص. لقد توقع مُوسَى سؤالاً سيطرحه عليه إخوته: "مَا اسْمُهُ؟" (خر ٣: ١٣). وكَانَت الرغبة هي معرفة شخص الرَّبّ (يهوه)، وعَلَى ذلِك كَانُوا عَلَى ثِقة بأن له المقدرة عَلَى خلاصهم مِنْ بليتهم. وعَلَى غرار ذلِك، في تك ٢: ١٩ أحضر الله الحيوانات لآدم ليرى ماذا، بأيِّ (מָה) أَسْمَاءٍ يَدْعُوهَا، و ع. ٢٠، تشير إلى أن الأمر كَانَ يتضمن موضوعات خاصة بالنوعية. والأسئلة التعجبية كثيرًا مَا تبدأ بالأداة מָה، وقد يتبعها إمَّا صفة ("مَا أمْجَدَ/ مَا أعْظَمَ .." مز ٨: ١ [٢]، أوْ فعل (بِمَاذَا نَتَبَرَّرُ؟"، تك ٤٤: ١٦). ويمكن أن تُستهل الأسئلة البلاغية أيضًا بـ מָה (٢مل ٨: ١٣) بما في ذلِك تِلْك الَّتِي تتوقع إجابة نافية بقوة (١مل ١٢: ١٦). وأكثر الكَلمات شيوعًا والتي مع מָה هي לָמָּה، لماذا؟ ولا يبدو أن هناك أي إختلاف حقيقي في الاستعمال بين לָמָּה والأداة المركبة מַדּוּעַ.

وهناك سلسلة مِنْ الأدوات المتصلة بالشكل الأساسى אֵי، أين (#٣٦١)، وهذا يحدث في المطلق (مثل؛ تك ٤: ٩) ولكن أيضًا مع זֶה، هذا (#٢٢٩٦) (مثل؛ ١مل ١٣: ١٢؛ إر ٦: ١٦) أوْ مع لاحقات ضميرية (مثل؛ تك ٣: ٩؛ خر ٢: ٢٠). وحين تُجمع مع אֵי، מִזֶּה فهي تسأل عن الاتجاه الَّذِي أتى منه شخص مَا (مثل؛ تك ١٦: ٨؛ ١صم ٣٠: ١٣). وترد أيضًا بمعنى "أين" كُلّ مِنْ אַיֵּה (#٣٧٢)، و אֵיפֹה (#٤٠٧) (تنسب أيضًا لـ פֹּה). والأوَّلى هي الأكثر شيوعًا، وتختلف عن אֵיפֹה مِن ناحية أنها لا تُستخدم مع الأفعال. والصيغة אַיִן، "لا"، لا يوجد (#٤٠١؛ تُقلص إلى אֵין)، ترد مندمجة مع حرف الجر מִן، لإعطاء صيغة إتجاهية استفهامية أخرى، وهي في الواقع مرادفة لـ אֵי מִזֶּה مِن אַיִן (#٦٢٥)، مع عبارة *he locale* المضافة، تأتي الصيغة אָנָה، والتي تعني: "إلى أين، أين؟".

هناك مجموعة أخرى مِنْ الصيغ ناجمة أيضًا عن אֵי بها عنصر مضاف وهو *kaf*، وهي אֵיךְ، كيف، ماذا (#٣٧٥). אֵיכָה، كيف، أين (#٣٧٧)، אֵיכָכָה (#٣٧٩). وأولى هذه الصيغ شائعة نسبيًا، في حين أن الصيغتين الأخريين استعمالهما نادر". والثلاثة جَمِيعها تُستخدم بمعنى "كيف" عِنْدَ طرح أسئلة حقيقية. وفي كثير مِنْ الأحيان تُستخدم אֵיךְ في الأسئلة البلاغية وتعبر عن مشاعر كالفزع، والدهشة، واليأس. אֵיךְ وאֵיכָה يستخدم كلاهما في عبارات التعجب، بالرغم مِنْ أن אֵיכָה تميل إلى حد مَا إلى التأكيد بأكثر مِنْ אֵיךְ. ومن بين هاتين الأداتين، אֵיכָה أكثر شيوعًا في هذا الاستعمال، ولا سيما في سِفْر المَرَاثِي، حين تأتي ككلمة افتتاحية للسِفْر، وتمنحه اسْمُهُ في العبرية. هناك أيضًا الصيغة הֵיךְ، والتي لَمْ ترد سوى مرتين فقط في العبرية القديمة (١أخ ١٣: ١٢؛ دا ١٠: ١٧)، وربما تكون صورة أخرى فحسب مِنْ אֵיךְ (قا؛ ١أخ ١٣: ١٢ بالتوازي مع ٢صم ٦: ٩، אֵיךְ).

تُستهل الأسئلة الزمنية بـ מָתַי، متى؟ (#٥٥٠٣؛ ٤٣ مرة)، متمازجة مع לְ־، أوْ עַד : לְמָתַי، متى؟ עַד מָתַי، إلى مَتَى؟ (٢١ مرة، والواقع أنها مرادفة لـ עַד מָה، قا؛ مز ٨٠: ٤ [٥] مع ٧٩: ٥). وترد מָתַי بصفة أساسية في الأسئلة البلاغية الَّتِي في بعض الأحيان يستخدمها الله نفسه (قا؛ ١صم ١٦: ١؛ مز ٨٢: ٢)، بالرغم مِنْ أنها تُستخدم بالأكثر بالنسبة للأشخاص الَّذِين يخاطبهم الله (قا؛ مز ٤٢: ٢ [٣]؛ ٩٠: ١٣؛ ١٠١: ٢)، أوْ الَّتِي يطرحها إنسان عَلَى إنسان نظيره (قا؛ تك ٣٠: ٣٠؛ ١مل ١٨: ٢١).

وَفي عبر. كت. أداتان خاصتان بالوجود، אַיִן، لا، لا يوجد (#٤٠١)، مقارنة אֵין (٧٨٩ مرة)، وهي أداة نفي، יֵשׁ، يوجد (#٣٧٨٠) (١٤٠ مرة)، وهي كَلمة المطابقة (انظر المناقشة الَّتِي تدور حول هذه الأجزاء في Muraoka, 77-82, 99-111). وهي لا ترد في الجمل كمجرد ربط فحسب، بل إنها تشير مع بعض التأكيد، إلى وجود، أوْ عدم وجود. أمَّا استعمالات אַיִן، فهي مختلفة جدًا حَتَّى أنه مِنْ غير الممكن إيجاد مكافئ واحد لها في اللغة الإنجليزية، غير أن فكرة الجواب السلبى تكون موجودة دائمًا حينما ترد. وعَلَى وجه الخصوص، فهى تُستخدم لنفى اسْم أوْ جملة اسمية (GKC #152d, i-o) وقد تشير إلى غياب الشيء (تك ٢: ٥)، أوْ

تشير إلى عدم وجود شئ (١صم ١٠: ١٤؛ جا ٣: ١٤). ويمكن إستخدامها أيضًا لتعبر عن بدائل مثل إما/ أوْ (تك ٣٠: ١)، أوْ لا/ ولا (٤٥: ٦). وهناك تعبيرات مركبة تتضمن אַיִן، حين تصبح بالفعل صفة. والأمثلة هي אֵין־קֵץ (إش ٩: ٧ [٦])، אֵין קֵצֶה، بلا نهاية (إش ٢: ٧)، אֵין מִסְפָּר، بلا عدد (إر ٢: ٣٢؛ ١أخ ٢٢: ٤؛ ٢أخ ١٤: ١٢)، אֵין מִשְׁקָל، بلاَ وَزْنٍ (١أخ ٢٢: ٣).

أمَّا الأداة الموجبة יֵשׁ فتستخدِم بطريقة مماثلة لـ אַיִן، لكنها تلفت الانتباه لوجود نوعية أوْ موضوع. ولقد استُخدمت مرة واحدة فقط كاسم (أم ٨: ٢١) حيث تشير إلى الثروة أوْ الممتلكات. وحين تأتي لوحدها بعد الأسئلة، فهي تشير إلى جواب إيجابي، في حين أن وجودها في سؤال قد يدل على الشك، مِنْ ناحية مَا إذا كَانَ الشئ الَّذِي يُسأل عَنْهُ موجودًا بالفعل أم لا (مثل؛ إر ٥: ١). وقد ترد مرتين كـ אִשׁ (٢صم ١٤: ١٩؛ مي ٦: ١٠) بسبب التبادل بين الألف *alef*، واليود *yod*، الأمر الَّذِي نجده أيضًا في موضع آخر (انظر Waltke and O'Connor, *IBHS* 93). وكُلّ مِنْ יֵשׁ אַיִן تتصل بها لواحق ضميرية، وكلتاهما تردان أيضًا مع حرف الجر לְ־ للإشارة إلى المَلِكية أوْ الافتقار للمَلِكية (مثل؛ כָּל יֶשׁ־לִי־ لديَّ مَا يكفي تك ٣٣: ١١، אֵין לָהּ וָלָד لَيْسَ لَهَا وَلَدٌ، تك ١١: ٣٠).

هـ. أدوات النفي:

هناك العديد مِنْ الأدوات الَّتِي تشير للنفى، وفي حين أن لكُلّ منها استعمالاً عاديًا خاصًا، إلاّ أن هناك بعض الخلط في الوظيفة الخاصة بالأداة. فالجمل الفعلية في النثر، تُنفى بإستخدام לֹא، لا، ليس (#٤٢٠٢) (٥٢٠٠ مرة)، بصرف النظر عن الإطار الزمنى. وهى تُستخدم للزمن الماضي ("إِنِّي لَمْ أَدْعُكَ" ١صم ٣: ٦)، وللزمن المضارع ("لا أنَا نَبِيٌّ وَلا ابْنُ نَبِيٍّ"، عا ٧: ١٤)، وللمستقبل ("لا تُسْكَنُ أبَدًا" (إش ١٣: ٢٠)، وللتصريحات العامة ("وَوَرَقُهَا لا يَذْبُلُ" (مز ١: ٣). وأحيانًا يَكُونُ لـ לֹא فرق ضئيل للغاية، كما في تك ٢٩: ٧؛ حج ١: ٢؛ عز ٣: ٦، عندما تتطلب الترجمة الانجليزية (ليس بعد)، (قا؛ G. E. Whitney, "*Lo'* as 'Not Yet' in the Hebrew Bible," 43-48)، أوْ في فقرات مثل تث ٥: ٣؛ إر ٧: ٢٢، حيث المعنى "ليس فقط" (قا؛ G. E. Whitney, "Alternative Interpretations of *lo'*," 157; G. T. Manley, *NBC*, 214). وأحيانًا تتصل לֹא بصفة، وهي هنا للنفى، وتكاد تكون تعبيرًا مركبًا، مثل؛ לֹא־אֵל، "ليس إلهًا" (تث ٣٢: ٢١؛ לֹא חָכָם בֵּן "ابْنٌ غَيْرُ حَكِيمٍ" (هُوَ ١٣: ١٣). يجب أن نلاحظ أيضًا، أنه في بعض الأحيان، يَكُونُ هناك خلط بين לֹא وלוֹ في النص العبرى (مثل؛ مز ١٠٠: ٣). وفي بعض الحالات، بما في ذلِك إش ٩: ٣ [٢]؛ يَكُونُ مِنْ المُفضل قبول أن الصيغة هي الحرف לְ־ مضافًا إليه اللاحقة، بالرغم مِنْ أن هناك حالات أخرى ليست مؤكدة عَلَى هذا النحو.

وترد العديد مِنْ التركيبات، منها בְּלֹא، אִם לֹא وהֲלֹא وآخرها هي الأكثر شيوعًا وترد في كل الأسفار التوراتية مَا عدا سِفر اللاويِّين، ونَشِيدُ الأَنْشَاد، ومَرَاثِي إرْمِيَا، ودَانيال، وهُوشَع، ونَاحُوم، وصَفَنْيَا. والجزء الكبر هُوَ أن הֲלֹא حيث مستخدمة في الأسئلة الأصيلة الَّتِي تتوقع رد إيجابي (مثل؛ خر ٤: ١١؛ عا ٩: ٧؛ مل ٢: ١٠)، لكنه يرد أيضًا في حالات حيث يلفت السؤال الانتباه فحسب لحقيقة واضحة. هناك عدد مِنْ الحالات حيث הֲלֹא مكافئ عملي لـ הִנֵּה، ويمكن ترجمتها فيها بالأمر الإنجليزي (قا؛ تك ١٣: ٩؛ ١صم ٢٠: ٣٧؛ إش ١٠: ١١؛ و سب. تترجم هذه الأمثلة بكَلمة ἰδού، #ي٢٦٢٧). وفي أمثلة أخرى הֲלֹא تقدم عبارات موجبة، الَّتِي تُصدر- مِنْ باب اللياقة بطريقة تماثل قولنا "كما يعرف الجَمِيع" (تث ١١: ٣٠). أوْ "مِنْ فضلك" (١صم ٢٦: ١٤). انظر المناقشة الكاملة لهذه الناحية، ونواح أخرى بقلم H. A. Brongers, "Some Remarks on the Biblical Particle *halo'*," 177-89. وقد اقترحت أداة سامرية (شمالية غربية) وهي *'halû* بمعنى "هذا مؤكد" (Brown, 201-19).

ليس في العبرية صيغة نَهي، ولكن بدلاً مِنْ ذلِكَ تستخدم صيغة فعل الأمر للشخص الثالث مسبوقة بـ אַל، لا، ليس (#٤٤٠) (٧٣٠ مرة) للإشارة إلى رغبة (تك ١٣: ٨؛ قض ١٩: ٢٣)، أوْ تفضيل (أم ١٧: ١٢). والاستعمال الأخير جعلها مناسبة للتعبير عن مناشدة لله في الصَلاَة (قا؛ "يَا مَيِّدُ .. لاَ تُؤَخِّرْ" (دا ٩: ١٩) "بِكَ يَا رَبُّ احْتَمَيْتُ، فَلاَ أَخْزَى إِلَى الدَّهْرِ" (مز ٧١: ١). وفي حين أن السائد هُوَ أن الصيغ الَّتِي تتضمن לֹא تُفضل عن تِلْك الَّتِي تتضمن אַל، حين يتطلب الأمر أمر نفي توكيدي (مثل الأمر الإلهي)، ومع ذلِك، فإنه مِنْ المحتمل بالأكثر أن לֹא تأتي في التشريعات، وאַל في موقف يتطلب العجالة. (انظر *IBHS*، 567). واستخدمت אַל ذات مرة في تعبير مركب وبطريقة مماثلة لـ ، לֹא אַל־מָוֶת) "لا موت"، أم ١٢: ٢٨)، ثم إنها ترد أيضًا بدون فعل (٢صم ١: ٢١؛ مز ٨٣: ١). ومن الممكن، في مناسبات قليلة أن تُستخدم אַל في وظيفة توكيدية الَّتِي تسبق صيغة الماضي الناقص كما في أوغا. (قا؛. J. C. Exum, 416-19، والتقييم السلبي بشكل كبير مِن قبل Muraoka, 123-25).

هناك مجموعة مِنْ صيغ النفى النابعة مِنْ الجذر בָּלָה، يصبح عتيقًا، بليٌ (#١١٦٢). ومِن هذه فقد استُخدمت בַּל، لا. ليس (#١١٥٣) (٦٩ مرة) عَلى وجه الحصر في الشعر بدلاً مِنْ לֹא، وكثيرًا مَا تتكرر في نفس السياق (مثل؛ ٧ مرات في إش ٢٦؛ و٦ مرات في إش ٣٣). ولقد قيل (قا؛ C. F. Whitley, "The Positive Force of the Hebrew Particle בַּל," 213-19) وأن בַּל يمكن أن يَكُونُ لها مضمون إيجابي، كما في إش ٤٤: ٨، وفقرات أخرى كما كَانَ لها في كتابات أوغاريت. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن Muraoka (125-27) يعبر عن الشك مِنْ ناحية

مَا إذا كَانَت توجد حالة حقيقية لـ בַּל التوكيدية. وبالنسبة בְּלִי، بدون، لا، ليس (# ١١٧٢) (٥٧ مرة) فقد وردت مرة كحالة دالة عَلَى الكينونة، وذلِك في إش ٣٨: ١٧ ("وهدة الهلاك" أي الهاوية). و تُستخدم غالبًا كظرف، وللنفي مع الصفات (مثل؛ ٢صم ١: ٢١)، وأدوات (مثل؛ مز ١٩: ٤ [٣]، أوْ يُربط باسم، بمعنى "بدون" (مثل؛ بلا ماء، أي ٨: ١١ "بلا لبس" (أي ٢٤: ١٠). وأكثر مِنْ نصف المرات ورودها جاءت مرتبطة بالحروف בְּ־ ،[לְ־ ،מִן]، وעַד إلى، حَتَّى (#٦٣٣٠)، وكُل حالة لوحدها، يجب أن تُفحص بالنسبة للفرق الضئيل جِدًّا السلبى الموجود. وتوجد أيضًا בְּלֹת الدالة عَلَى التواجد (١١٢ مرة)، والتي وردت مرتين باللواحق، غير أنها في مواضع أخرى تأتي دائمًا في صيغة التركيب בִּלְתִּי (#١١٩٤). وتأتي كظرف. بمعنى "سوى" (مثل؛ تك ٢١: ٢٦؛ خر ٢٢: ١٩؛ يش ١١: ١٩؛ هُوَ ١٣: ٤)، ولكنها تأتي أيضًا كأداة ربط بعد نفى صريح أوْ بالتلميح (مثل؛ تك ٤٣: ٤؛ عد ١١: ٦؛ إش ١٠: ٤). وتأتي לְבִלְתִּי بعد المصدر، بثلاثة حروف مختلفة، والأكثر شيوعًا مع לְ־] وهذه الاستعمالات بإستخدام לְ־ تشمل عبارات سلبية نهائية ("وَلِكَيْ تَكُونَ مَخَافَتُهُ أَمَامَ وُجُوهِكُمْ حَتَّى لاَ تُخْطِئُوا" [לְבִלְתִּי תֶחֱטָאוּ] خر ٢٠: ٢٠)، ومع تركيب المصدر ("هل أكلت مِنْ الشجرة الَّتِي أوصيتك أن لا تأكل [לְבִלְתִּי] منها؟ تك ٣: ١١). وتأتي أيضًا مع מִן (عد ١٤: ١٦؛ حز ١٦: ٢٨)، ومع עַד (يش ٨: ٢٢).

وثمة أداة نفى أخرى هي פֶּן، لئلا، وإلاَّ (#٣٥١٧؛ ١٣٣ مرة)، وتأتي في بداية الجملة (الاستثناء الوحيد في أم ٥: ٦)، وفي الغالب ودونما تغيير يتبعها صيغة الماضي الناقص مِنْ الفعل (والاستثناءان الوحيدَان في ٢صم ٢٠: ٦؛ ٢مل ٢: ١٦). وفي الكثير مِنْ إستخداماتها كانت تعبر عن الحذر، كما في سِفر الأمثال، حيث ترد بعد نواهٍ (أم ٩: ٨؛ ٢٦: ٤- ٥؛ ٣٠: ٦، ١٠)، وأوامر موجبة (٢٥: ١٦- ١٧).

و. أدوات الرَّبْط (العطف) والفصل

إن الجزء الأكثر شيوعًا للخطاب في عبر. كت. هو أداة العطف/ الرَّبط וְ־ (#٢٢٥٦) والتي ترد حوالي ٥٠٠٠٠ مرة. وهي تُستخدم للربط بين الأسْمَاء؛ ثم إنها تربط أيضًا بين الفقرات. وهي السبيل المعتاد للربط بين سلسلة مِنْ الأسْمَاء معًا (قا؛ هُوَ ٢: ١٠)، وفي مناسبات نادرة فقط يتم حذفها (هُوَ ١: ١). وفي كثير مِنْ الأحيان تأتي في بداية الجملة كأداة تمهيدية، بمعنى مثل "عندئذ". وسِفر الخروج يبدأ في الواقع بأداة مثل וְ־، غير أنه في حين أن ترجمة KJV، NASB تترجمها "الآن" إلاَّ أن ترجمات أخرى مثل RSV و NIV(*) تتركها دون ترجمة. ثم إنه يمكن إستخدامها أيضًا لعطف اسم علي اسم أو فعل علي فعل، ومن أمثلة ذلِك "خَيْمَة ومسكن"، "كُل واشربْ" (١مل ١٨: ٤١)، "اعلمي وانظرى" (إر ٢: ١٩). وحين تستعمل וְ־ بعد جملة سالبة فهي تشير إلى بدائل (انظر الطريقة الَّتِي استُخدمت فيها וְ־ بشكل متكرر في هذه العبارة: "وَلاَ أُخَلِّصُهُمْ بِقَوْسٍ وَبِسَيْفٍ وَبِحَرْبٍ وَبِخَيْلٍ وَبِفُرْسَانٍ" (هُوَ ١: ٧). وفي حين أن الأسْمَاء في أسلوب "عطف البيان" لا تحتاج في العادة إلى أي أدوات عطف، وبرغم ذلِك، هناك حالات توضع فيها الأداة וְ־ "، وتعمل مثل عبارة "that is" في الإنجليزية (مثل؛ ١صم ١٧: ٤٠ "أَيْ فِي الْجِرَابِ"، ١صم ٢٨: ٣ "فِي الرَّامَةِ فِي مَدِينَتِهِ"). وكلمة וְ־ في حالات أخرى ترد في الجزء الَّذِي لا يتضمن أسلوب عطف البيان في الجملة، حيث تُستخدم في هذه الأمثلة بطريقة يُقصد بها الشرح أوْ التأكيد (لمناقشة الأمثلة، انظر D. W. Baker, 129-36).

والرَّبط بين العبارات أوْ الفقرات في اللغة العبرية يتم بطرق مختلفة، غير أنه مِنْ المؤكد أن أكثرها إستخدامًا هي الَّتِي تستخدم الأداة וְ־. وهذا يضفى بساطة بادية بالقصة العبرية، الَّتِي كَانَت تحوّل الانتباه إليها في قواعد اللغة الأكثر قدمًا. وهكَذَا يقول دافيدسون Davidson/ ماك فادين McFadyen إنه عِنْدَ المقارنة بين العبرية واللاتينية واليونانية "فإن العادة العبرية هي أن تنسق عوض أن تقلل مِنْ الشأن، ويأتي الفعل الأساسي بعد الآخر بشكل منتظم الأمر الَّذِي يذكرنا بكَلَام الأطفال البسيط" (Introductory Hebrew Grammar, 24th ed., 2). وهذا مما يقلل وبدرجة كبيرة مِنْ قدرة اللغة العبرية عَلَى التعبير عن الارتباطات المنطقية، وهي بصفة خاصة لا تتيح الطريق الَّذِي تعمل فيه וְ־ بدقة (انظر ملاحظات Waltke and O'Connor, *IBHS*, 649) ثم إن וְ־ ترد في تركيبات نسبية ومضاف إليه لاحقات وبادئات تعمل كأدوات. عطف، انظر Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 162-65، لمناقشة موجزة، أمَّا لمناقشة أوسع وأشمل انظر Waltke and O'Connor, *IBHS*, 519-63. وبالنسبة للاحقة الَّتِي تعمل كأداة عطف، فالصيغة المقيدة *wᵉqtl* ترد ٦٣٧٨ مرة في ع. ق، في حين أن الصيغة المماثلة مع لاحقة العطف *wayyqtl*، ترد ١٤٩٧٢ مرة. ومع لاحقة العطف ترد וְ־" في أغلب الأحيان كاسم موصول، يُخضعُ وضعًا لآخر. وفي كثير مِنْ الأحيان، فإنه بعد العبارة الشرطية الَّتِي تُقدم بواسطة אִם، أوْ כִּי، فإن الـ apodosis(**) يُقدم بواسطة *wᵉqtl* ويُعد تك ٢٨: ٢٠- ٢١ توضيحًا ممتازًا (حرفيًا): "إِنْ كَانَ الله مَعِي، وَحَفِظَنِي فِي هذَا الطَّرِيقِ .. وَأَعْطَانِي خُبْزًا لآكُلَ وَثِيَابًا لأَلْبَسَ، وَرَجَعْتُ بِسَلاَمٍ .. يَكُونُ (*wᵉhyh*) الرَّبُّ لِي إِلهًا". وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، فإن أداة الرَّبط *wᵉhyh* تضع موقفين يتناسق كل منها مع الآخر، إما كناحيتين مِنْ موقف معقد (مثل؛ "وَأَمَّا أَنَا فَقَدْ شِخْتُ وَشِبْتُ" (١صم ١٢: ٢)، أوْ كحدثين متناسقين في قصة (مثل؛ "وَأَقَامَ مَذَابحَ لِلْبَعْلِ." ،"وَبَنَى مَذَابحَ فِي بَيْتِ الرَّبِّ" (٢مل ٢١: ٣- ٤).

إنَّ إستخدام الصيغة المركبة *wayyqtl* هي أكثر الصيغ

* ترد في الترجمات العربية كلها باستثناء ت. م. حيث تهملها.

** apodosis= اسم. في اللاتينية، واليونانية، والفرنسية، للإسترجاع، مِنْ، بدعم ثانية +؟ الفقرة أو الخاتمة التابعة في جملة شرطية، لإظهار النتيجة، وبذا فهي تتميز عن الشرط أو الفقرة التي تبدي شرطا. مثل؛ " مع ذلك يذبحني، رغم ذلِك سأثق به، فالشطر السابق شرط، و apodosis الأخير ـــ المُحرر

اللفظية شيوعًا في ع. ق، وبرغم ذلِك، تدور مناقشة مستمرة عن أصل كلمتى *way* و*yqtl* الَّتِي تكونان هذه الصيغة. انظر المناقشة القديمة بقلم G. R. Driver in J. Weingreen, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*, 252-53، والمناقشة الأكثر حداثة في O'Connor, *IBHS*, 543-47 وهذه الأخيرة توجز الاستعمال بهذه الطريقة. "וַ־ المناسبة مع بادئة، يكونان موقفًا متتابعًا، ودائمًا يخضع لعبارة سابقة. والتتابع إما أن يَكُونُ مجردًا، أوْ ذاتيًا والفرق بينهما يتم دائمًا في تعتيم عليه" (547). وعَلَى وجه العموم، غالبية ورود صيغ *wayyqtl* تشير إلى مواقف تتبع العبارة السابقة بشكل مؤقت، أوْ منطقى، وعَلَى ذلِك، فهي الصيغة المعتاد إستخدامها في تتابع القصة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، يمكن إستخدامها أيضًا مِنْ ناحية تفسيرية (مثل؛ تك ٣٦: ١٤؛ ١صم ١٥: ١٧) بل ويمكنها تقديم مواقف في صيغة الماضى التام. وفي هذه الحالة الأخيرة تشير صيغة *wayyqtl* إلى عمل سابق عَلَى الفعل الَّذِي سبقه (قا؛ تك ١٩: ٢٧؛ عد ١: ٤٨؛ ٢صم ١٢: ٢٧). وقد أشار W. J. Martin إلى هذا الاستعمال باعتباره "قصة غير مرتبة أحداثها ترتيبًا زمنيًا" (86 -179)، وقد يَكُونُ لها مضامين بالنسبة لفقرات عديدة مع مشاكل تفسيرية (بما في ذلِك تك ٢: ١٩).

وإستخدام וְ־ بعد صيغ اختيارية أمر له أهميته. وبعد الصيغ الأمرية (والجماعية والطلبية أيضًا) *wᵉqatalti* هي أكثر التركيبات شيوعًا بالنسبة لوصف موقف تال. وعَلَى غرار ذلِك، فإن صيغة *wᵉyqtl* تقدم في كثير مِنْ الأحيان جملة هادفة، وهي في هذه الحالة تماثل ἵνα (#ي٢٦٧١) والجملة الشرطية في اللغة اليونانية ("لكن، انظر قض ٩: ٧؛ ٢صم ١٩: ٣٨؛ إر ٤٠: ١٥). وحين الرَّبط بين جمل لا تسبق فيها וְ־ صيغة فعلية، هنا تقوم بعملية فاصلة، الأمر الَّذِي يبين تناقضًا مع مَا سبقها (مثل؛ تك ٤١: ٥٤) وذلِك لذكر ظروف معاصرَة (مثل؛ ٣٩: ١١)، أوْ لعمل مقارنة (مثل؛ في الأقوال المأثورة؛ مثل؛ أم ٢٥: ٢٥؛ ٢٦: ١٤). ولا سيما في التراكيب الشرطية والـ וְ־ حيث يمكنها تقديم عبارة تشرح أوْ توضح العبارة السابقة لها (وفي أمثلة اللاحقات الخاصة بأسلوب العطف، انظرتك ١٧: ٢٠؛ ٢٦: ٢٢؛ ١صم ٧: ١٥- ١٦ مع العطف ذى البادئة، انظر ١صم ١٥: ١٧؛ ١مل ٢: ٥؛ أي ١: ١- ٢). وإنه لأكثر صعوبة أن يتوخى المرء الدقة فيمَا يتعلق بـ וְ־ التفسيرية في الشعر التوراتي، حيث إنها في العادة تأتي قبل إسْم، غير أنه مِنْ المؤكد أنها في التعبيرات المماثلة تشرح أوْ تضيف تأكيدًا (مثل؛ ١صم ٢: ٢؛ إش ٤٠: ١٠؛ ٤٤: ١).

وهناك رابط بين الجمل المتساوية، لكنه أقلّ استعمالاً وهو אוֹ (٣١٩ مرة)، و٧٥٪ مِنْ مرات وروده كانت في الأسفار الخمسة. ومهمته الرئيسية هي أن يعمل كفاصل بين البدائل في عبارات رئيسة أوْ فرعية. والاستعمال الأخير عَلَى وجه الخصوص ملحوظ في النصوص السردية الَّتِي تتضمن شرائع، حيث يقدم بديلاً أوْ توقعًا للقاعدة الَّتِي ذكرت. وقد وردت في لا ١٣: ٤٧- ٤٩ عشر مرات.

والعطف الشائع بالاسم الموصول אֲשֶׁר (#٨٨٩) (حوالي ٥٥٠٠ مرة) يُعد أيضًا وَاحِدًا مِنْ مجموعة مِنْ الأدوات الَّتِي تُستخدم في العبارات النهائية أوْ جواب الشرط. وثمة مثال في عبارة نهائية في تك ١٣: ١٦ "وَأَجْعَلُ نَسْلَكَ كَتُرَابِ الأَرْضِ، حَتَّى إِذَا اسْتَطَاعَ أَحَدٌ أَنْ يَعُدَّ تُرَابَ الأَرْضِ .."، في حين أن رَاعُوث ٢: ٢ توضح الاستعمال الناجم: "دَعِينِي أَذْهَبْ إِلَى الْحَقْلِ .. أَجِدُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْهِ" وكُل مِنْ יַעַן (#٣٦١٠)، מַעַן (#٥١٠٠) استعملا أيضًا بطريقة مماثلة. وفي حين أن كثيرين يجدون أن هاتين الكلمتين متطابقتان، غير أنه مِنْ الأفضل رؤية الفرق في الصيغة، وأن يُلاحظ أيضًا الفرق في المعنى. وكلاهما يوحى بمعنى الغرض؛ لكن יַעַן كثيرًا مَا تعطى معنى السببية، في حين أن מַעַן لا تعطى هذا المعنى. والصيغة الَّتِي ترد فيها מַעַן تأتي مع الحرف לְ־،לְמַעַן (٢٧٠ مرة)، وقد يصاحبها أوْ لا يصاحبها אֲשֶׁר (مثل؛ بدون אֲשֶׁר؛ خر ٤: ٥؛ ١صم ١٥: ١٥؛ مع אֲשֶׁר، تك ١٨: ١٩؛ تث ٢٧: ٣؛ يش ٣: ٤) לְמַעַן يمكن أن يحكم في فعل منته (خر ٤: ٥٥)، أوْ تركيب غير منته (١صم ١٥: ١٥؛ إر ٢٧: ١٥)، في العبارات النهائية، ولقد اقترح برونجر Brongers إنه بمقدورها أيضًا أن تقدم عبارة الجواب، ذاكرًا مَا جاء في لا ٢٠: ٣؛ ٢مل ٢٢: ١٧؛ عا ٢: ٧ (Brongers, "Die Partikel למען in der biblisch-hebraischen Sprache," 84-96). وهكذا أيضًا בַּעֲבוּר (٥٠ مرة) فهي إما مع، أوْ بدون אֲשֶׁר (تك ٢٧: ١٠، مز ١٠٥: ٤٥). والعبارات النهائية السالبة قد تستهل بـ אֲשֶׁר לֹא (تك ١١: ٧)، פֶּן (قض ٩: ٥٤)، לְבִלְתִּי (خر ٢٠: ٢٠)، أوْ לְמַעַן לֹא (مز ١١٩: ١١). في حين إن عبارات الجواب السالبة قد تستخدم אֲשֶׁר לֹא (٢مل ٩: ٣٧)، أوْ عبارة غير محدودة تتبع מִן (خر ١٤: ٥).

والعبارات المقارنة كثيرًا مَا تُستهل بأداة، وبصفة خاصة الأداة כַּאֲשֶׁר وأكثر الترتيبات شيوعًا في عبارات المقارنة هي أن تكون العبارات الشرطية قد استُهلت بـ כַּאֲשֶׁר وفعل الشرط כֵּן (مثل؛ كَمَا (כַּאֲשֶׁר) يَهِرُّ فَوْقَ فَرِيسَتِهِ الأَسَدُ.. هكَذَا (כֵּן) يَنْزِلُ رَبُّ الْجُنُودِ لِلْمُحَارَبَةِ" (إش ٣١: ٤).

ز. حروف الجر / حروف النسب

هناك صعوبة واضحة في دراسة حروف الجر في اللغة العبرية، ناهيك عن كونها تتخلل عددًا هائلًا مِنْ النصوص. وحَتَّى الحروف الخمسة الأكثر تكرارًا (אֶל [٤٤٨]، בְּ־ [#٩٢٨]، לְ־ [#٤٢٠٠]، מִן [#٤٩٤٦]، עַל [٦٥٨٤]) ورد ذكرها مَا يقرب ٥٤٠٠٠ مرة (لتسجيل أكمل للورود العددي لحروف الجر، انظر Waltke and O'Connor, *IBHS*, 192, n.16). ستُذكر بعض التعليقات ذات الطبيعة العامة، والتي تتناول عَلَى وجه الخصوص المشاكل المتعلقة بدراسة حروف الجر، وبعد ذلِك سندرس بعض حروف الجر ذات الطبيعة الخاصة.

في حين أن بعض حروف الجر يمكن تتبعها إلى جذورها

العبرية المعروفة، إلاّ أن هناك الكثير مما لا يمكن عمل ذلِك بالنسبة له. وقد تكون هذه ميزة، حيث إن هناك مِيلاً في المعاجم للاعتماد المفرط عَلَى معنى الجذر، وعَلَى ذلِك تمت المبالغة في الثقل الَّذِي يُعزى لأصل الكَلمة، وبالمقابل مع استعمالتها المتنوعة في النص الكتابي (انظر، المدخل إلى בְּ־ في CHALOT, 32a "المعنى الأساسي، والمحلي وذو الدور الفعَّال، *in, at*). وما أن يُنسب معنى أساسي إلى حرف جر، إلا وتكون هناك دائمًا صعوبة في توضيح الإستخدامات التي لا تتطابق مع معنى الجذر المفترض. وهكذا، فقد أعطيت الأوَّلوية لدراسة أصل الكَلمة وتاريخها عَلَى القواعد النحوية والإعراب، ويتم التعامل مع حروف الجر عَلَى انفراد، بدلاً مِنْ النظر إليها كجزء مِنْ مجموعة تضم حرف الجر زائدًا اسم، أوْ فعل يتبه حرف جر (زائد اسم).

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يجب ألاّ ننسى أننا يجب أن نتبع أيضًا نهجًا تاريخيًا وقد يبدو أنه في العبرية القديمة كَانَ لحروف الجر العديد مِنْ المعاني أوسع كثيرًا مِنْ تِلْكَ الَّتِي كَانَت له في العبرية اللاحقة. وإذا أخذنا الحرف בְּ־ "كمثال"، فإن الدليل يشير إلى أنه كَانَت لهذا الحرف سلسلة سليمة عريضة مِن المعانى في اللغة العبرية القديمة، بما في ذلِكَ المعاني الَّتِي تأخذها في اللغة الإنجليزية الحروف "في"، "مِنْ"، ومع إدخال الحرف מִן إلى اللغة العبرية أخذ إستخدام الحرف בְּ־ بمعنى "مِنْ" يقل تدريجيًا بالرغم مِنْ أن طبيعة الموازاة في الشعر الكتابي ربما كَانَت تسمح للحرف בְּ־ بالاحتفاظ بسلسلة معانيه الكاملة لوقت طويل. ولا يوجد الحرف מִן في أوغا.، وعَلَى ذلِكَ، فلا يمكن أن يَكُونُ الاستعمال في أوغا. هُوَ نفس الاستعمال في عبر.

ومعظم الحروف لها مدى دلالي واسع، وهذا المدى ليس هُوَ المدى نفسه بالنسبة لأي حرفين. والَّذِي يحدث بالفعل هُوَ أن المدى الدلالى لحروف جر مختلفة يتقاطع عِنْدَ نقاط معينة، وعَلَى ذلِكَ فهي غير قابلة للتبادل إلاّ في سياقات محدودة جدًّا. وحَتَّى لو ورد حرفان للجر مِنْ حروف عبر. مع نفس الفعل في تعبيرات مترادفة (مثل؛ שָׁתָה בְּ־،שָׁתָה מִן)، فإن هذا لا يعنى أن هذين الحرفين يمكن أن يتبادلا مع أفعال أخرى. وهذه المغالطة المنهجية يمكن توضيحها مِنْ إستخدام الحرف "مِنْ" و"خارجًا مِنْ ..." في اللغة الإنجليزية. فهما في الواقع يكونان مترادفين عِنْدَ استعمالهما مع أفعال مثل "يأخذ" و"يشرب". غير أنهما لا يصبحان قابلين للتبادل عِنْدَ إستخدامهما مع فعل مثل "يأتي".

هناك عوامل أخرى يَجِبُ أَنْ تُؤْخَذَ في الحسبان. وبشكل خاص تزاوج الأفعال والحروف، وموضوع التوجه. والكثير مِنْ الجمع بين الفعل/ حرف الجر المناسب تم تحديده بشكل تام، بالرغم مِنْ أن الخروج عن هذا المعيار قد يرجع أساسًا لأمر أسلوبي (انظر مثل؛ בָּטַח בְּ־،בָּטַח עַל ،אֶל בָּטַח). وأسلوب التغيير في الأسلوب قد يَكُونُ السبب أيضًا في التبادل بين الحروف لمراعاة التوازن، ولا سيما بالنسبة لـ בְּ־، מִן (مثل؛ انظر ٢صم ٢: ٣١؛ ٢٢: ١٦؛ أى ٧: ١٤؛ مز ١٤٨: ١؛ إش ٧: ٤؛ ٢٨: ٧؛ جز ٢٧: ١٨). والتفاوت يجب السماح به أيضًا لحقيقة أن المتكلّمين العبرانيين ربما كَانَ لديهم نظام مِنْ التوجه يختلف عن توجهنا، وأن استعمالهم لحروف الجر يعكس هذا الاختلاف. والأختلاف في التوجه، قد تخف حدته إذا مَا أخذت الناحية اللغوية في الاعتبار. وهكَذَا فإنه بالنسبة للتعبيرات الخاصة بالشرب، وحين تُعين نوعية الأواني، فإن الإنجليزية والألمانية تستخدمان حرف جر معناه "مِنْ" (مِنْ الكوب، *aus der Tasse*)، في حين أن الفرنسية تقول "في الكوب (*dans la tasse*). وفِيمَا يتعلق بهذه النوعية مِنْ التعبير، فإن أوغا. وعبر. تتشاركَانَ في نفس المصطلح، أي أنهما أقرب للطريقة الفرنسية في التعبير، وليس لأي من الألمانية أوْ الإنجليزية (أوغا. *šty b*، وعبر. שָׁתָה בְּ־).

وهناك عوامل أخرى عديدة لها تأثير عَلَى دراسة إستخدام حروف الجر. والتبادل بين حروف الجر עַל אֶל وِ לְ־ قد تكون في بعض الأحيان عَلَى أساس علم الأصوات الكَلامية، ذلِك أن الحناجر كَانَت قد فقدت نطقها الصحيح في الفترة الماسورية (انظر التبادل بين לְ־/ אֶל /עַל في سِفر أخبار الأيَّام الثاني باللغة السامرية، , J. Macdonald *The Samaritan Chronicle II*, 212-13)، في حين أن التبادل بين الحرف בְּ־ والحرف ם־ في بعض الأمثلة قد يَكُونُ مرجعه التبادل واسع النطاق للحروف السَّاكِنة عَلَى النَّحوَ الَّذِي نلمسه في اللغةِ الكتابية. وقد قال بعضهم إن الاختلاف الجدلي كَانَ له تأثير أيضًا في التبادل بين الحروف، غير أن الدليل عَلَى ذلِك يتطلب حالات في أحد أسفار ع. ق تكون مصداقيتها قد ترسخت بالفعل، نظير مقارنتها بأمثلة مِنْ أجزاء أخري مِنْ ع. ق. وتوضيح الأختلافات القائم عَلَى ضبط تهجئة الكَلمات، وبصفة خاصة تِلْكَ الواردة في فقرات في الأناجيل الأزائية، يجب أن يَكُونُ في إطار مِنْ الحذر الشديد. ذلِك أن الخلط بين الحروف مثل בּ، מ، ב، כ لا يمكن قبوله إلاّ بالنسبة للفترة الَّتِي كَانَ يُستخدم فيها النص الفِلِسْطِينِيّ/ العبرى، ثم إن الإتساق العام بين مخطوطات قمران والنص الماسورى فِيمَا يتعلق بحروف الجر يتطلب الحذر في هذه الناحية. وفي حين أن حرف الجر يُكرر عادة حين يحكم عِدَّة مفاعيل، غير أن الغموض يتأتى كثيرًا نتيجة الإخفاق في تكرار حرف الجر (انظر *IBHS*, 222-23).

والدراسات المقارنة للغة السامية الشَّمالية الغربية قد ساعدت عَلَى توضيح نواحٍ معينة مِنْ إستخدام حروف الجر في اللغة العبرية. أمَّا وأنه كَانَت هناك مشاكل في ترجمة العديد مِنْ حروف الجر العبرية، فهذا واضح مِنْ المعاجم القديمة.أمَّا التغيير الَّذِي تم حديثًا فيمكننا أن ننميه، مثل؛- مِنْ إستخدامات الحرف ב في *HALAT*, 101، حيث تُذكر فقرات أعطى فيها الحرف בְּ־ معنى "بواسطة"، أوْ "مِنْ"، بالرغم مِنْ أنه مِنْ الغريب أن كُل هذه الفقرات جاءت مِنْ نصوص نثرية. ومعظم هذه الفقرات قابلة للجدل، بالرغم مِنْ أن أمثلة مِنْ نصوص شعرية مثل مز ١٨: ١٣ [١٤]؛ ١٤١: ٤؛ أم ٩: ٥؛ هُوَ ٧: ١٤ نجدها أكثر إقناعًا. وهكَذَا الحال أيضًا، في حين أن الحرف כְּ־ أوْ *kap veritatis* وهو مِنْ الحروف الجازمة كثيرًا مَا كَانَ يُنكر وجوده (قا؛ BDB, 454a; GKC, 376)، وبرغم ذلِكَ فإن فقرات مثل عد ١١: ١؛ نح ٧: ٢؛ مز ١٢٢: ٣؛ مَرَ ١: ٢٠؛ عو ١١، تبين أن الحرف כְּ־ الجازم، استُخدم مع أسمَاء وعبارات في عبر. كت.. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لا يُوجد مثال مِنْ إستخدامها ملحقًا بها الفعل. والدليل مِنْ مخطوطات أوغاريت، قد ذُكر أيضًا لدعم إستخدام الحرف לְ־ بعد إعطائه معنى "مِنْ"، أوْ بواسطة לְ־، والأمثلة المقترحة نجدها في فقرات مثل ٢صم ١٥: ١٩؛ أي ١٥: ٢٠؛ مز ٤٠: ١٠ [١١]؛ ٦٨: ٢١ [٢٠]. وعَلَى الرغم مِنْ ان وجود לְ־ الجازمة سبق أن ناقشه "هويت" و"إتيان"، غير أن دراسات لمخطوطات أوغاريت أعطت زخمًا جديدًا للمناقشة مِنْ ناحيةِ هذا الإستعمال. Muraoka (123) يظل متشككاً بالنسبة للفقرات الَّتِي ذُكرت، بالرغم مِنْ أنه يترك الاحتمال قائمًا فإن לְ־ الجازمة يمكن أن تلحق بصيغ مِنْ الأفعال ، المحددة (را ٢: ١٣؛ أى ٨: ١٢؛ ١٤: ١٦؛ ٢٣: ١٧؛ ٣٣: ١٤؛ إر ٤: ٢٧؛ ٥: ١٠، ١٨) أوْ تلحق بالمبتدأ أوْ الخبر في الجملة الاسمية (مز ٤٩: ١٨ [١٩]؛ مَرَ ٤: ٣). ويتخذ والتك Waltke و أوكونور O'Connor موقفًا جازمًا في تقييمهما (*IBHS* ،211)، وكذلِكَ الحال بالنسبة لويلايم، الَّذِي يقول إن هذا إستخدام قديم (مهجور) للحرف وقاصر عَلَى الشعر فقط (51 -50). أمَّا مِنْ ناحية مَا إذا كَانَ هناك فرق بين לְ־ الجازمة وحرف الجر، فهذه مَا زالت نقطة جدال، بالرغم مِنْ أنه مِنْ الواضح أن النصوص الماسورية لا تفرق بينهما. والسؤال مِنْ ناحية مَا إذا كَانَت اللغة العبرية لديها לְ־ كصيغة نداء، فهذه أيضًا نقطة مَا زالت موضع جدال (لتقييم سلبيّ انظر P. D. Miller, "Vocative Lamed in the Psalter," *Ugarit-Forschungen* 11, 1979, 617-37, لكن قا؛ M. Dahood, "Vocative Lamedh in 1 Kgs 19, 10-14" 407-8; "Vocative Lamedh in Psalm 78, 49," 262-63).

تُقرّ المعاجم العبرية منذ زمن طويل بحقيقة أن מִן لها مدى دلالي يتضمن فكرة الحرف "عَلَى"، "في" (انظر إستخدام מִן مع التعبيرات التي تشير إلى جهات البوصلة الأصلية الأربعة: מִקֶּדֶם، מִמִּזְרָח، جهة الشرق، מִיָּם، جهة الغرب מִצָּפוֹן، جهة الشمَال מִנֶּגֶב، جهة الجَنوب). ويبدو أيضًا أن מִן الظرفية موجودة في ٢صم ١٣: ٣٤؛ ٢أخ ١٥: ٨؛ مز ٢٨: ٧؛ ١٣٧: ٣؛ أم ٢٠: ٤. وفي مناسبات نادرة يمكن للحرف עַל، أن يأخذ معنى "مِنْ" أوْ "بواسطة" في اللغة العبرية، مثلما كَانَ الحال في اللغتين الأوغاريتية والفينيقية. والفقرات الَّتِي مِنْ المرجح أنها تضمنت هذا الاستعمال هي: أي ٢٩: ٧؛ ٣٠: ٢؛ مز ٤: ٦ [٧]؛ ٨: ٥ [٦]؛ أم ٢٥: ٢٢؛ دا ٢: ١).

إنَّ دراسة إستخدام حروف الجر لها تاريخ طويل.ومن الجلى أن الماسوريين كَانوا عَلَى علم بالمشاكل الناجمة عن الطريقة الَّتِي استُخدمت بها حروف جر معينة، وهذا مَا نجده في قراءات المصدر في كثير مِنْ الفقرات (بخصوص قوائم للأمثلة، انظر R. Gordis, 143-44; A. Sperber, 283). وكذلِك بين الملاحظات الَّتِي يُطلق عليها *Sᵉbîrîn*، حيث نجد بها عددًا كبيرًا يتعلق باستعمال حروف الجر (انظر C. D. Ginsburg, 187-96). وحين بدأ العلماء اليهود في العصور الوسطى ينتجون أعمالاً لغوية ومعجمية مفيدة، شرعوا في عمل حواشى تفسيرية مستفيضة عن إستخدام حروف الجر. وفي القرن العاشر لاحظ سعديا Saadia وجود تبادل بين حروف الجر، وهذا مَا لاحظه أيضًا ابن جاناه Ibn Janah في القرن الَّذِي يليه. أمَّا معاصره العالم والمُفسّر الفرنسى- اليهودى راشي Rashi، فقد سعى مِنْ خلال تفاسيره، أن يقدم أساسًا راسخًا للتعليق التفسيرى، وذلِك بإضافة ملاحظات تتعلق بفقه اللغة وقواعدها. وقد لفت الانتباه- في الكثير مِنْ الأماكن- إلى المدى الواسع للمعانى بالنسبة لحروف جر معينة (بالنسبة للتفاصيل، J. Pereira-Mendoza, *Rashi as Philologist*, 36-38). والعمل اللاحق لابن عَزْرَا Ibn Ezra (القرن الثانى عشر)، ودافيد كيمحى David Kimhi (القرن ١٢- ١٣) اعتمدا عَلَى عمل سعديا السابق، غير أنهما قدما أمثلة إضافية ولا سيما بالنسبة للتبادل بين حروف الجر.

أمَّا الدراسة الأكثر حداثة للغة السامية الشَّمالية الغربية، فقد أعطت زخمًا جديدًا لإعادة فحص حروف الجر العبرية، بالرغم مِنْ أن النتائج الناجمة عن فحص حروف الجر في اللغة الأوغاريتية لا يمكن فرضها عَلَى اللغة العبرية. ولا يحتاج الأمر إلى التشديد كثيرًا عَلَى دراسة أصل حروف الجر وتاريخها، بل يجب التركيز بالأكثر عَلَى تحديد الفروق الضئيلة بين حروف الجر في السياقات الَّتِي وردت فيها في ع. ق. والتحليل الدقيق لاستعمال حروف الجر سيؤدى بنا إلى فحص الاختلاف في الأسلوب والتكافؤ بين حروف جر معينة في إطار تركيب لغوى معين. كما يحتاج الأمر إلى دراسة عدم وجود حروف جر، ليس في الشعر فقط، بل في التركيبات النثرية أيضًا، حيث يَكُونُ وجودها متوقعًا. وفي ناحية مختلفة، بيّن F. I. Anderson كيف أن الجمع بين اللغويات الحديثة، والدراسة النظامية لإستخدامات اللغة العبرية مِنْ الممكن أن تؤدى إلى نتائج مهمة. والدراسة المستقبلية لكُلّ مِنْ الأدوات والحروف لا يمكن أن تؤدي إلاّ إلى فهم أفضل لقواعد اللغة العبرية وتراكيبها، الأمر الَّذِي تتولد عَنْهُ نتائج إيجابية للمترجمين والمفسرين.

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, 1970; D. W. Baker, "Further Examples of the *Waw Explicativum*," *VT* 30, 1980, 129-36; J. Blau, "Zum Angeblichen Gebrauch von את vor dem Nomativ," *VT* 4, 1954, 7-19; J. Bright, "The Apodictic Prohibition: Some Observations," *JBL*

92, 1973, 185-204; H. A. Brongers, “Alternative Interpretationen des sogenannten *Waw copulativum*,” *ZAW* 90, 1978, 273-77; idem, “Die Partikel ˆ[לְמ in der biblisch-hebräischen Sprache,” *OTS* 18, 1973, 84-96; idem, “Some Remarks on the Biblical Particle *halo’*,” *OTS* 21, 1981, 177-89; M. L. Brown, “‘Is It Not?’ or ‘Indeed’,” *Maarav* 4, 1987, 201-19; J. Carmignac, “L’emploi de la negation אֵין dans la Bible et à Qumrân,” *RevQ* 8, 1974, 407-13; W. T. Claassen, “Speaker-Orientated Functions of *kî* in Biblical Hebrew,” *JNSL* 11, 1983, 29-46; R. J. Clifford, “The Use of *hôy* in the Prophets,” *CBQ* 28, 1966, 458-64; M. Dahood, “Vocative Lamedh in I Kings 19, 10.14,” *Bib* 54, 1973, 407-8; idem, “Vocative Lamedh in Psalm 78, 49,” *Bib* 59, 1978, 262-63; J. C. Exum, “Asseverative ’al in Canticles 1.6?” *Bib* 62, 1981, 416-19; M. D. Futato, “The Preposition ‘Beth’ in the Hebrew Psalter,” *WTJ* 41, 1978, 68-83; E. Gerstenberger, “The Woe Oracles of the Prophets,” *JBL* 81, 1962, 249-63; Gesenius-Kautsch-Cowley, *Hebrew Grammar*, 2nd ed., 1910; S. Gevirtz, “On the Etymology of the Phoenician Particle אש,” *JNES* 16, 1957, 124-27; J. C. L. Gibson, *Davidson’s Introductory Hebrew Grammar—Syntax*, 4th ed., 1994; C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible: With a Prolegomenon by H. M. Orlinsky*, 1966; L. H. Glinert, “The Preposition in Biblical and Modern Hebrew,” *HS* 23, 1982, 115-25; F. J. Goldbaum, “Two Hebrew Quasi-Adverbs לכן and אכן,” *JNES* 23, 1964, 132-35; R. Gordis, *The Biblical Text in the Making: A Study of the Kethib-Qere*, 1937; M. Greenberg, “The Hebrew Oath Particle *hay / he*,” *JBL* 76, 1957, 34-39; A. M. Harman, “Survey of Some of the Prepositions in Biblical Hebrew With Special Reference to Recent Study of North-West Semitic,” unpub. M.Litt. diss. University of Edinburgh, 1973; D. R. Hillers, “Hoy and hoy-Oracles: A Neglected Aspect,” in *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman*, ed. C. L. Meyers and M. O’Connor, 1983; J. Hoftijzer, “Remarks Concerning the Use of the Particle ’t in Classical Hebrew,” *OTS* 14, 1965, 1-99; B. Jongeling, “La particule רַק,” *OTS* 18, 1973, 97-107; idem, “Laken dans l’Ancient Testament,” *OTS* 21, 1981, 190-200; C. J. Labuschagne, “The Emphasizing Particle *GAM* and Its Connotations,” *Studia Biblica et Semitica: Theodoro Christiano Vriezen... Dedicata*, ed. W. C. van Unnik, 1966, 193-203; idem, “The Particles הֵן and הִנֵּה,” *OTS* 18, 1973, 1-14; A. Laurentin, “*We‘attah - kai nun*, Formule caracteristique des textes juridiques et liturgiques (a propos de Jean 17, 5),” *Bib* 45, 1964, 168-95, 423-32; D. J. McCarthy, “The Uses of *wehinneh* in Biblical Hebrew,” *Bib* 61, 1980, 330-42; J. Macdonald, “The Particle אֵת in Classical Hebrew: Some New Data on Its Use With the Nominative,” *VT* 14, 1964, 264-75; idem, *The Samaritan Chronicle II*, 1969; W. J. Martin, “‘Dischronologized’ Narrative in the Old Testament,” SVT 17, 1969, 179-86; J. Muilenberg, “The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle כִּי in the Old Testament,” *HUCA* 32, 1961, 135-60; M. J. Mulder, “Die Partikel *ken* im Alten Testament,” *OTS* 21, 1981, 201-27; idem, “Die Partikel ˆ[’,” *OTS* 18, 1973, 49-83; T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, 1985; T. W. Nakarai, “*LMD* and *MDU’* in the Tanak,” *HS* 23, 1982, 45-50; J. Pereira-Mendoza, *Rashi as Philologist*, 1940; I. Rabinowitz, “*’az* Followed by Imperfect Verb-Form in Preterite Contexts: A Redactional Device in Biblical Hebrew,” *VT* 34, 1984, 53-62; P. P. Saydon, “Meanings and Uses of the Particle אֵת,” *VT* 14, 1964, 192-210; A. Schoors, “The Particle כִּי,” *OTS* 21, 1981, 240-76; N. H. Snaith, “The Meaning of the Hebrew אַךְ,” *VT* 14, 1964, 221-25; A. Sperber, *A Historical Grammar of Biblical Hebrew*, 1966; N. J. Tromp, “The Hebrew Particle *bal*,” *OTS* 21, 1981, 277-87; C. Van Leeuwen, “Die Partikel אִם,” *OTS* 18, 1973, 15-48; N. Walker, “Concerning the Function of *’eth*,” *VT* 5, 1955, 314-15; B. K. Waltke, and M. O’Connor, *IBHS*, 1990; G. Wanke, “אוי and הוי,” *ZAW* 78, 1966, 215-18; J. Weingreen, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*, 2d ed., 1959; C. F. Whitley, “Has the Particle שׁם an Asseverative Force?” *Bib* 55, 1974, 394-98; idem, “The Positive Force of the Hebrew Particle בל,” *ZAW* 84, 1972, 213-19; G. E. Whitney, “Alternative Interpretations of *lo’*,” *WTJ* 48, 1986, 151-59; idem, “*Lo’* ■ ‘Not Yet’ in the Hebrew Bible,” *HS* 29, 1988, 48; R. J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*, 2d ed., 1986; E. J. Young, “Adverbial -u in Semitic,” *WTJ* 13, 1951, 151-54.

Allan Harman آلان هارمان

عابر ← #٦٢٩٦ (עָבַר [ʿābar¹]، يمر عبر، معبر)

121 עֱרוֹם

أدوم (עֱרוֹם [edômʿ]، أدوم #١٢١، עֲרוֹמִי [’adômî]، أدوميّ، #١٢٢، שֵׂ[יר، [seʿîr¹]، سعيد #٨٥٤١، שֵׂעִיר، [seʿîr²]، يصعد، #٨٥٤٢).

ش. أ. ق ترد كَلْمة أدوم في السجلات المِصْرية عَلَى الأقل مِنْ القرن الثالث عشرة ق. م (*ANET*³, 259)، أمَّا كَلْمة "سَعِير" فترد فِي رسائل تل العمارنة (*ANET*³, 488) وفِي نصوص يعود تاريخها إِلَى القرن الثاني عشر مِنْ أيام حكم رمسيس الثالث (*ANET*³, 262). وكِلَا الاسْمَين يشيران إِلَى مِنْطَقَةٌ يسكنها شَعْبٌ مِنْ البدو، أطلق عَلَيْهِمْ المِصْريون "شاسو". والاسْمَان لا يظهران مَعًا، ولعلهما يمثلان مِنْطقتين الاختلاف بينهما ضئيل. ويرد اسْمَ أدوم كثيرًا فِي الوثائق الأشورية مِنْ أيام هدد نيراري الثالث حَتَّى أشورَ ناصربال الثاني ← عراد (*ANET*³, 281, 282, 287, 291, 294, 298) تذكران أدوم.

ع. ق ١. إستخدام "أدوم" و"سَعِير" فِي ع. ق. (أ) استُخدمت كَلْمة أدوم لتَعْنى اسْمَاً لموقع جغرافِي للإشارة إِلَى مِنطَقَةٌ جبلية تقع بصفة عامة شرقي الْعَرَبَةِ، وجنوبي وَادِيَ الحصى. والكَلْمة مأخوذة مِنْ אָדֹם، بمَعْنى أحمر (#١٣٧)، إشارة إِلَى الرمال الحجرية النوبية الحمراء التي يتكون مِنْها مَعظم المِنْطقة الجبلية. وتشير كثير مِنْ نصوص ع. ق إِلَى أرْضِ أدومته تمتد غربي الْعَرَبَةِ (١مل ٩: ٢٦؛ ٢أخ ٨: ١٧). أمَّا الاسْمَ "سَعِير" فيشير إِلَى الأرْضِ الواقعة جنوب شرقي (و/ أو جنوبي غرب؟ انظر أدناه #٢) البَحر الميت، وكثيرًا مَا يُقال عَنها بلاد أدوم (تك ٣٢: ٣ [٤]، عد ٢٤: ١٨)، ويُطلق اسْمَها عَلَى جَبَلٍ أو سلسلة جبال عَلَى أنها مرادف لاسْمَ سَعِير (٢أخ ٢٠: ١٠، حز ٣٥: ٢). والاسْمَ "سَعِير" يشير إِلَى جَبَلِي يَهُوذَا (يش ١٥: ١٠).

(ب) أدوم تشير إِلَى سكان أرْضِ أدوم (عد ٢٠: ١٤ - ٢١)، وهو مِنْ نَسْل عِيسُو (تك ٣٦: ٩٠). ويُستخدم الاسْمَ "أدوم" كمرادف لاسْمَ عِيسُو (٢٥: ٣٠)، وسَعِير هو مِنْ أجداد الحوريين (٣٦: ٢٠)، وعَلَى ذَلِكَ هم بنو سَعِير (٣٦: ٢١، ١أخ ١: ٣٨).

٢. العلاقة بين أدوم وسَعِير. سَعِير، وجَبَلِ سَعِير، يُذكران كمرادف لأدوم فِي نصوص عَديدة (تك ٣٢: ٣ [٤]، عد ٢٤: ١٨، حز ٣٥: ٧). وعِيسُو الَّذِي عُرف بأنه الجد الأعْلَى للأدوميين، كثيرًا مَا يُربط بينه وبين سَعِير. وكَلْمة سَعِير שֵׂעִיר، مِنْ الاسْمَ שָׂעִיר أي "كثير الشعر" (#٨٥٣٨). والتورية لاسْمَ عِيسُو فِي تك ٢٥: ٢٥ توحي بالصلة بين أدوم وسَعِير، مَعَ أن العلاقة باسْمَ "عِيسُو" ضئيلة ومتوترة فِي أفضل الحالات، وسَعِير كانت موطن الحوريين، الَّذِين طردهم الأدوميون (تث ٢: ١٢). وجَبَلِ سَعِير يُعرف تقليديًا باسْمَ جَبَلِ الشَرِيعَةَ. وقد طُرحت اقتراحات مختلفة لتبين السبب فِي إطلاق اسْمَين عَلَى نفس المِنْطقة. ويرى البعض أن الاسْمَين يشيران إِلَى مِناطق شرقي الْعَرَبَةِ، وربما يشير "سَعِير" إِلَى المِنحدرات الشرقية كثيفة الأشجار، أمَّا أدوم فيشير إِلَى البروزات النوبية الصخرية. ومَعَ ذَلِكَ، تشير نصوص مَعَينة وبقوة إِلَى أن سَعِير كانت تقع غربي الْعَرَبَةِ (انظر Bartlett "أخوة" بخصوص قوائم النصوص والمِناقشة). والعديد مِنْ النصوص يشير إِلَى أن الرَّبّ أشرف مِنْ سَعِير (تث ٣٣: ٢؛ قض ٥: ٤؛ قا؛ حب ٣: ٣، حيث تيمان تتوازي مع جبلِ فَارَان). ويمكن أخذ هذه الأقوال عَلَى أن تدعم مَا قِيل مِنْ أن سَعِير تقع جنوبي يَهُوذَا، إلا أنه علينا أن نتوخى الحذر عِنْدَ التعامل مَعَ لغة شعرية أو تفاصيل جغرافِية. ولقد قال بارتيت إن عِيسُو وسَعِير كانا فِي الأصل مرتبطين بأراضي تقع جنوبي يَهُوذَا، أمَّا الارتباط بأدوم وبأراضي شرقي الْعَرَبَةِ فكانت ارتباطات ثانوية. أمَّا الَّذِي يبدو واضحًا فهو أن سَعِير لم تكن تُستعمل إلا بشكْلٍ محدود مِنْ قبل الأنبِيَاء، وسَعِير وأدوم يأتيان كمترادفين فِي الكتابات النبوية.

٣. أدوم وقائمة أسفار ع. ق (أ) تصور التوراة أدوم/ عِيسُو بطريقة إيجابية بوجه عام. وقصة أدوم/ عِيسُو، إسْرَائيل/ يَعْقُوب تتوقعان العلاقة المستقبلية لهذين الشَعْبين الشقيقين (تك ٢٥: ١٩ - ٣٦: ٤٣). والواقع أن إسْرَائيل/ يَعْقُوب تشير إِلَى "المخادع" و"البديل" الَّذِي عَن طريق الخداع حصل عَلَى بركة البكورية (ص. ٢٧)، فِي حين أن أدوم/ عِيسُو ترأب الصدع بعرض يَعْقُوب المغفرة (ص ٣٣). والقوائم التي تضم عشائر الأدوميين وملوكهم تشير إِلَى علاقات بين إسْرَائيل والمجموعات التي كانت تسكن المِناطق الواقعة شرقي/ وجنوب شرقي يَهُوذَا (ص. ٣٦، انظر ١أخ ٢). وقد استنبط "ديكو Dicou" وجهة نظر شاملة مِنْ هذه القصص. مُشيرًا إِلَى أنه بوسع إسْرَائيل أن تعثر عَلَى السلام مَعَ جيرانها، إذا مَا أخذنا فِي الاعتبار ميراثهم المشترك فِي "إبْرَاهِيم". وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإن كاتب سِفْر التثنية فِي قول استثنائي يحذر إسْرَائيل ألا تكره أدوميًا: "لأنَّهُ أخوكَ الَّذِي يُمْكِنُ أن يدخل جماعة الرَّبّ فِي الجيل الثالث (تث ٢٣: ٧ - ٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ فإن التوترات بين الأخوين/ الشَعْبين تظهر أيضًا فِي التوراة. والمواجهة بين الصياد (عِيسُو)، والراعي (يَعْقُوب) يُمْكِن القول إنها وراء سلسلة الأحداث التي وقعت بين يَعْقُوب/ عِيسُو. وبركة إسحق تضع عِيسُو فِي موضع العبد بالنسبة ليَعْقُوب، وتسلم "عِيسُو/ أدوم" إِلَى حَيَاة الحرمان والصراع ("وبسيفك تعيش"). وموضوع رفض أدوم السماح لإسْرَائيل بالمرور فِي أراضيها أثناء فترة التيه فِي الْبَرِّيَّة كان أيضًا مِنْ بين أسباب التوترات التي قامت بينهم ← (عد ٢٠) (← تكوين، عدد).

(ب) الأسفار التاريخية. الإشارات المتناثرة إِلَى أدوم فِي الأسفار التاريخية تشير إِلَى التوترات القائمة بين إسْرَائيل وأدوم. لقد هزم دَاوُد أدوم وأقام فِيها مَعَسكرات (٢صم ٨: ١٤). ويبدو أن يَهُوشَافَاطَ احتفظ بقدر مِنْ السيطرة عَلَى أدوم (١مل ٢٢: ٤٧). وبعد ذَلِكَ بوقت قصير، لجأت أدوم إِلَى الثورة، وأقامت مَلِكية أثناء حكم يَهُورَام (٢مل ٨: ٢٠). وشهدت المائة والخمسون سنة التالية صراعات متكررة بين أدوم ويَهُوذَا، وبشكْلٍ رئيسي حول السيطرة عَلَى طرق التجارة، وزيادة ضغط الأدوميين فِي المِناطق الواقعة جنوبي يَهُوذَا. ويشير الدليل الأثري إِلَى أدوم قوية ابتداء مِنْ القرن الثامِنْ وما بعد ذَلِكَ - وهذا سبب آخر للتوترات المتزايدة. وحين استولت أدوم عَلَى أيْلَةَ يَهُوذَا إبان حكم آحَازُ، فقدت يَهُوذَا بذلِكَ السيطرة عَلَى طرق التجارة المربحة، فِي حين كسبت أدوم موقعًا لتتسلل مِنْه تدريجيًا إِلَى الأراضي الجنوبية الواقعة غربي الْعَرَبَةِ.

(جـ) الكتابات النبوية. تظهر أدُوم بشكّل بارز فِي الكتابات النبوية بنزعة سلبية لا ريب فِيها. مَا مِنْ شَعْب تلقى شجباً سلبيًا لاذِعاً أكثر مما تلقته أدُوم. وتظهر أدُوم بشكّل بارز فِي سلسلة مِنْ الأقوال النبوية التي صدرت ضِدّ الأمَم. (إش ٢٥: ١٢ - ١٤، إر ٤٩: ٧ - ٢٢، عا ١: ١١ - ١٢)، وقد لقيت اهتمامًا ملحوظًا فِي عُوبَدْيَا (←) وفِي نبوات الدينونة الأخرى (إش ٣٤، حز ٣٥، ملا ١: ٢ - ٥). وفِي إشارات متناثرة فِي المزامير (وعَلَى وجه الخصوص مز ١٣٧؛ ولكن أيضًا فِي ٦٠: ٨ - ٩؛ ١٠٨: ٩ - ١٠). أمَّا المراثي (مرا ٤: ٢١ - ٢٢)، وأقوال أنبِيَاء آخرين (مثل؛ يؤ ٣: ١٩) فتوسع مِنْ التنديد. أمَّا تواريخ كُلّ مِنْ هذه النبوات فقد كانت موضع جدل كثير. وسوف نوجز بعض الدلالات التي تشير إلَى أسباب العداء، وبعض الفروق الضئيلة اللاهوتية فِي هذه النبوات.

والعداوة طويلة الأمد التي كانت مستعرة بين أدُوم و"إسْرَائِيل/ يَهُوذَا" والتي لُمح إليها فِي الأسفار التاريخية اشتدت فِي فترات السبي، والفترات السابقة له. ويبدو أن أسباب ذَلِكَ كانت مضاعفة. ذَلِكَ أن الأدُوميين - وبطريقة لم تُوضح - إمَّا أنهم شاركوا أو استفادوا مِنْ قيام نَبُوخَذْنَاصَّر بنهب أورُشَلِيمَ سنة ٥٨٧/ ٨٦ ق. م. ولم تُذكر عَلَى الإطلاق تفاصيل هذا العمل، غير أن نصوصًا كثيرة تفترض تواطئًا خطيرًا فِي هذه الجريمة (مز ١٣٧: ٧؛ حز ٣٥: ١٥؛ مرا ٤: ٢٢؛ عو ١٠ - ١٤). وما جاء فِي أسدراس الأوَّل ٤: ٤٥ بوضوح بين حرق هيكَّل أورُشَلِيمَ والأدُومِيِّين وهناك عامل ثان يتمثَّل فِي الضغط الأدُومِيّ المتزايد فِي أراضي الجنوب الشرقية مِنْذ أواخر القرن السابع قبل الميلاد، وما بعد ذَلِكَ (انظر بَيْتِ - أرِيَاء الَّذِي يقترح احتلالاً أدُومِيًا فِي أرْضِ الجنوب التابعة لِيَهُوذَا). وقد كان الأدُومِيُّون ينتهكون "أرْضِ الموعد" التي وُهبت لإسْرَائِيل بحسب الوعد الإلهي (حز ٣٥: ١٠).

وتحالف هذين العنصرين أشعل عداوة عميقة تم التعبير عَنها فِي صورة قومية يهودية قوية وخصوصية لاهوتية. وعَلَى الرغم مِنْ وصفها كتابياً بصفة "الشقيقة" (وهذا تعبير اختص به كتبة الأسفار المُقدَّسَة أدُوم فقط دون سائر جيران إسْرَائِيل الآخرين). لكن أعمال أدُوم كانت تتنافى مَعَ مفهوم الإخوة. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ فإن "عِيسُو/ أدُوم" لم "يُختر"، لأن هذا الوضع اقتصر حصرياً عَلَى "يَعْقُوب/ إسْرَائِيل/ يَهُوذَا". وقد استخدم مَلاَخِي لغة الاختيار ("احببت يَعْقُوب وأبغضت عِيسُو") ليبرز هذه النقطة (ملا ١: ٣). وأعمال الخيانة هذه مِنْ قبل "الأشِقاء" ضِدّ الشَّعْب المختار جملتهم عَلَى الصراخ طالبين لهم عقوبة إلهية.

واستعادة يَهُوذَا لمكانتها وثرواتها، وإنزال العقوبة بأعدائها كانت مِنْ الملامح البارزة لليهودية فِي فترة السبي، وما بعده. وهناك علاقة ملحوظة بين إستمطار الدينونة عَلَى أدُوم، واستعادة يَهُوذَا/ إسْرَائِيل لمكانتها (مرا ٤: ٢٢). وما جاء فِي إش ٣٤ و٣٥، أمر لافت للانتباه بشكّل استثنائي مِنْ ناحية طريقة المقابلة بين دينونة الأمَم مِنْ جهة والبركات التي تنتظر مجتمَعَ صهيون المفدي مِنْ جهة أخرى. وفِي بعض الأقوال النبوية المختارة نجد أن أدُوم قد أصبحت رمزًا لكُلّ مَا هو لا أخلاقي، ولكُلّ مَا هو شر، وعَلَى سبيل المثال استغلال مصائب الآخرين، فضلاً عَن الغطرسة (إش ٣٤: ٥، حز ٣٦: ٥، عو ١٥). وبعض المفسرين يلمحون إستخدامًا أخرويًا أو رؤيوياً لدينونة أدُوم بالارتباط مَعَ استعادة يَهُوذَا/ إسْرَائِيل لسابق عهدها (قا، Westermann عَلَى إش ٦٣: ١ - ٦). وقد وردت أدُوم بالفعل فِي الكتابات الرَّبَّانية اللاحقة كرمز للعدو، وهذا وضع اكتسبته مِنْ القرون السابقة مِنْ العداء مَعَ يَعْقُوب/ إسْرَائِيل/ يَهُوذَا.

(د) حقبة كتابات الحكمة. كانت إسْرَائِيل تعترف وتحترم تقليداً قديمًا للحكمة كان يرتبط بأدُوم (إر ٤٩: ٧، عو ٨). وقد اقتُرحت خلفية أدُومية لسِفْر أيُّوب، غير أن هذا الأمر أبعد مِنْ أن يَكُونُ واضحًا. فقد وُصف ألِيفاز، وهو أحد أصدقاء أيُّوب، بأنه "تيماني" (أي ٢: ١، ٤: ١). وهي مِنْطَقَة أو حي مِنْ أدُوم، ومِنْ المحتمل أنه كان فِي مكان قريب مِنْ بصَلاَة. وقد استُخدم هذا الاسم فِي الأقوال النبوية للإشارة إلَى أدُوم أو جَبَلِ عِيسُو (حز ٢٥: ١٣، عو ٩). والاسْمَ "ألِيفازَ" يرد فِي قائمة نَسْلِ عِيسُو، ويبدو أنه البِكْرِ (تك ٣٦: ٤ و١٠ - ١١)، أمَّا تيمان فكان الابن الأكبر (٣٦: ١١). ويظهر كُلّ مِنْ ألِيفازَ وتيمان باعتبارهما مِنْ رؤساء العشائر وذَلِكَ بين نَسْل عِيسُو (٣٦: ١٥ - ١٧). ونجد فِي (مرا ٤: ٢١) علاقة بين أرْضِ أوز، وهي موطن أيُّوب، والأدُوميين. ومَعَ ذَلِكَ، لا يُمكِنُ تحديد موقع أوز بدقة. أمَّا الشئ اللافت فهو العلاقة فِي الأقوال النبوية بين الأدُوميين المحتقرين والحكمة. فإما أن التقليد كان قديمًا وسابقًا عَلَى الظروف التاريخية التي ولَّدت العداوة بين إسْرَائِيل وأدُوم، وإمَّا أن النظرة العامة التي تتسم بها تقاليد الحكمة قد وجدت طريقها إلَى سِفْر أيُّوب.

ب. ت تستخدم سب. الاسم أدُوم Εδωμ، كما تستخدم "أدُومِيَة" وهم اسْمَ أدُوم فِي اليونانية Ἰδουμαία. والواقع أن الاسم *Idu-mea* "أدُومِيَة" كان يُطلق عَلَى المِنْطقة الواقعة جنوبي اليهودية والتي كانت تسكنها شعوب مِنْحدرة مِنْ الأدُومِيِّين الَّذِين هاجروا مِنْ بلاد مَا بين النَهْرين تحت وطأة الضغوط العربية. ويذكر ديودورس Diodorus أدُومِيَّة كأبرشية. وقد استولى يوحنا هيركانوس John Hyrcanus عَلَى أدُومِيَّة فِي القرن الثاني قبل الميلاد، وأجبر السكان عَلَى أن يخضعوا للعادات الدينية اليهودية. وهيرودس الكبير مؤسس الأسرة الْمَلِكِية الهيرودسية كان أدُومِيًا. ولم يذكر ع. ج أدُومِية إلا مرة واحدة فِي سياق الجماهير التي كانت تتبع يَسُوع فِي الجليل (مر ٣: ٨). وقد احتفظت أدُومِيَّة بهوية مِنْفصلة كمقاطعة حَتَّى الثورة اليهودية الأوَّلى، بعد ذَلِكَ خضعت اليهودية لأدُومِية.

البيبلوجرافِيا

ABD 2:287-95; L. E. Axelsson, *The Lord Rose Up From Seir*, ConBOT 25, 1987; J. R. Bartlett, *Edom and the Edomites*, JSOTSup 77, 1989; idem, "The Land of Seir and the Brotherhood of Edom," *JTS* n.s. 20, 1969, 1-20; I. Beit-Arieh, "New Light on the Edomites," *BARev* 14, 1988, 29-41; B. Cresson, "The Condemnation of Edom in Postexilic Judaism," in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, ed. J. M.

Efird, 1972; B. Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist*, JSOTSup, 1994, 169; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, OTL, 356-64; T. J. Finley, *Joel, Amos, Obadiah*, 1990; J. D. W. Watts, Obadiah, 1969.

توماس في. بريسكو *Thomas V. Brisco*

806 אֲרָם

أرَام (אֲרָם [ʾarām]، #٨٠٦؛ אֲרַמִּי [ʾrammi]، أرَامي #[٨١٢]).

ع. ق. مصطلح أرَام وأرَاميين (سوريا، سوريين فِي اللغتين الألمانية والانجليزية) يشيران إلَى أفراد، الشَّعْبُ القديم الَّذِي كان يُعرف بالأرَاميين، والبلد الَّذِي كانوا فِي الواقع يعيشون فِيه.

وفِي تك ١٠: ٢٢؛ ١أخ ١: ١٧ ذُكرت أرَام مَعَ عيلام وأشُّورَ، وأرْفَكْشَاد ولود باعتبارهم أبناء سام. وإن مِنْ المهم أن أرَام ارتبطت هنا مَعَ مِناطق الحدود الشمالية والشمالية الشرقية للهلال الخصيب. وهذا يُستشف مِنْه أن إسْرَائِيل وأرَام ينتميان إلَى سلف واحد، والأهمية المتزايدة للشَّعْب الآرامي فِي النواحي السياسية والاقتصادية لهذه المِنْطِقَة.

٢. آرام هو أيضًا الاسْمَ الشخصي الَّذِي يحمله حفيد نَاحُورَ، الَّذِي هو أخ لإبْرَاهِيمُ (تك ٢٢: ٢١)، وقد ذُكر بين نَسْل أشير (١أخ ٧: ٣٤). وهاتان الحالتان قد تشيران إلَى أسباط وليس إلَى أفراد.

وعَلَى أساس مَا جاء فِي ع. ق، كانت هناك علاقات وثيقة تربط بين الآباء والأرَاميين، عَلَى النحو الَّذِي توضح نتيجة عدم موافقة إبْرَاهِيم عَلَى زواج إسْحَاق بإحدى الكَنْعَانيات. وعَلَى ذَلِكَ، أرْسَلَ عبده إلَى أرَام النَهْرين ليجد زوجة لابْنِهِ (تك ٢٤: ٢ - ٤). ومِنْ الجلي أن إبْرَاهِيم لم يكن يريد أن يجازف بالخلط بين ديانته وديانة الكَنْعَانيين (von Rad, 255، قا؛ خر ٣٤: ١٥، ١٦؛ تث ٧: ٣، ٤). ومِنْ المحتمل أيضًا أنه قال فِي نفسه إذا تزوج إسْحَاق مِنْ إحدى الكَنْعَانيات فإنه سيحصل عَلَى الأرْضِ مِنْ العائلة الكَنْعَانية وليس مِنْ الله (van Selms, 38). كان إبْرَاهِيم لا يزال يشعر أنه جزء مِنْ المجتمَعَ الديني الأرامي الَّذِي جاء مِنْه. وكان هذا أيضًا السبب وراء مجازفة يَعْقُوب بالذهاب إلَى لأبَان فِي حَارَان/ فدان أرَام بناء عَلَى نصيحة والديه (تك ٢٧: ٤٣ - ٢٨: ٥، ٢٩: ١ - ٣٠). وكان مِنْ نتيجة ارتباط يَعْقُوب بلأبَان أن أطلق عليه "أرَاميًا تائِهًا" (تث ٢٦: ٥). (← التكوين: لاهوت).

٣. مِنْ غير الممكن الحصول عَلَى صورة دقيقة لتاريخ الأرَاميين الأوائل بسبب ندرة المَعلومات. وأول إشارة غير غامضة إلَى الأرَاميين - خارج النطاق الكتابيّ - (Pitard, 82) نجدها فِي الكُلام المِنْقوش الخاص بتَغْلَثَ فَلاسِرَ الأوَّل (١١١٥ - ١٠٧٧ ق. م) مَلِكُ أشُّورَ: وهو يكشف عَن أنه قام بحملات صد المجموعات العرقية الأرَامية المولعة بالحرب (Du-pont-Sommer, 40)، وأنه أخضع القرى الأرَامية المجاورة لجَبَلِبِشْرِي (Malamat, 136-37). ومِنْ المحتمل أن يكونوا قد تسللوا إلَى شمالي ووسط سورية قبل انتقال السلطة إلَى الحيثيين والأمُورِيِّينَ. وشعوب البحر، الَّذِين تسببوا فِي الانهيار النهائي لهاتين الأمتين تركوا البلاد خراباً ومفتوحة أمام الساميين البدو الجدد (Unger, 38). وأثناء هذه الفترة تزامِنْ أفول القوى العالمية مَعَ قيام ثلاث أمم سامية هي: الأرَاميون، والإسْرَائِيليون والفِينيقيون (Mazar, 155).

وفِي البداية، كون الأراميون سلسلة مِنْ الدول المِنْفصلة، مثل دِمَشْق، صوبا، حماة، بَيْتِ أجوسي وظهور الْمَلِكية الإسْرَائِيلية أخلّ بتوازن القوى فِي هذه المِنْطقة وأغرى عَلَى الاتحاد النهائي للدول الآرامية (قا؛ ١مل ٢٠: ٢٤). وكان مِنْ شأن عجز الامبراطوريات العظيمة أن أوجد مِناخاً مواتياً ازدهرت فِيه الدول الأقل، فِي حين أن الانتعاش فِي توسعها قرب نهاية القرن العاشر أوقف تقدمها (Moscati, 214). وتذبذب فعالية الإمبراطوريات ولّد علاقة دائمة التغير بين الدول الأصغر. وكانت إسْرَائِيل وأرَام تنازع كُلّ مِنهما نفوذ الأخرى فِي هذه المِنْطقة (١مل ٢٠) لكنهما شكَّلا أيضًا تحالفًا لإعاقة تقدم القوات الأشُورِيَة نحو الغرب (مثل؛ مَعركة قرقر سنة ٨٥٣ ق. م) (Unger, 62).

٤. كان شَاوُل أوَّل مَلِك إسْرَائيلي يواجه ملوك صوبة الأرَاميين فِي مَعركة (١صم ١٤: ٤٧). وفِي وقت لاحق أخضع دَاوُدَ هدد عزر مَلِك صوبة، وغزا الأراضي الآرامية (٢صم ٨: ٣ - ١٢؛ ١٠: ٦ - ١٩). ويبدو أن صوبة كانت أكثر الأراضي نفوذاً وكانت تكون القوة الدافعة وراء الاتحاد الأرَامي، وقد بسطت الأمة سيطرتها عَلَى أراضي تمتد مِنْ عبر الأرْدُنّ حَتَّى المِنْعطف فِي نَهْرِ الفرات.

يبدو أن سيادة سُلَيْمَانَ عَلَى هذه المِنْطقة كانت تواجه تحديًا، واضطر أن يتعامل مَعَ حماة صوبة (٢أخ ٨: ٣ - ٤)، ودِمَشْق (١مل ١١: ٢٣ - ٢٥). وقد كان هذا إيذاناً بإقامة أسرة حاكمة قوية فِي دِمَشْق عَلَى يد رزون (١مل ١١: ٢٣ - ٢٥؛ ١٥: ١٨). ومَعَ بداية القرن التاسع، كان مِنْ شأن النمو السياسي والتجاري والحربي الَّذِي كان واضحًا عَلَى يد "بَنْهَدَدُ" الأوَّل مَلِك أرَام دِمَشْق، أن شكَّلَ تهديداً مستمراً للعُمْريين فِي إسْرَائِيلَ. ومَعَ حصوله عَلَى السلطة والنفوذ وما تلى ذَلِكَ مِنْ كفاح لتدعيم مَلِكه، اضطر عُمْرِي إلَى تقديم تنازلات مَعينة للآراميين (١مل ٢٠: ٣٤). وعقب اعتلاء آخَابُ العرش، كثيرًا مَا كانت هناك حرب بين إسْرَائِيل وأرَام (١مل ٢٠، ٢٢؛ ٢مل ٦: ٨، ٢٤؛ ٨: ٢٨؛ ١٣: ٢٢ - ٢٥؛ ١٤: ٢٥ - ٢٨). وحوالي عام ٨٤٣ ق. م. أجرى حزائيل تغييرًا فِي الأسرة الحاكمة فِي دِمَشْق باغتياله بَنْهَدَدُ، وإعلان نفسه أنه الْمَلِك الجديد (٢مل ٨: ١٥) وكان لهذا عواقب وخيمة لإسْرَائِيل (١٣: ٢٢).

وعقب موت حزائيل، ساد يَرُبْعَامُ الثاني أخيرًا عَلَى أرَام (٢مل ١٤: ٢٥ - ٢٨). وإبان حكم رزون مُنحت أرَام آخر لحظة مِنْ المجد حين انضمت إلَى إسْرَائِيل ضِدّ يَهُوذَا. وتوجه آحَازُ مَلِكُ يَهُوذَا إلَى أشُورَ طلبًا للعون، ووافق تَغْلَثَ فَلاسِرَ وقام بالهجوم عَلَى دِمَشْق (١٦: ٩). وهكَذَا تم القضاء عَلَى الْمَمْلَكَةِ الأرَامية سنة ٧٣٢ ق. م.

وحقيقة أن إِسْرَائِيل قد ذُكرت فِي عا ٩: ٧ مَعَ أعدائها الرئيسيين، الأَرَاميين والْفِلِسْطِينيِّين فإن هذا يعكس علاقة مختلفة مَعَ أرام عَن تلك التي كانت قائمة أثناء حقبة الآباء. وعَلَى غرار إِسْرَائِيل؛ كان لهذه الأمم أيضًا "خروج"، وكان الرَّبّ "يَهْوَهْ" يوجه تاريخهم أيضًا وهذا مَا يتضح مِنْ مسح أليشع لحزائيل (١مل ١٩: ١٥؛ قا؛ ٢مل ٨: ٧ - ١٥) وإستخدامه لمَعَاقبة إِسْرَائِيل الخائنة (٢مل ١٣: ٣، ٤، ٢٢).

وعَلَى الرغم مِنْ أن نصوصًا دينية غير كافِية تمنع ذكر أية استنتاجات مُحدَّدة فِيما يتعلق بالديانة الأَرَامية، إلا أنه يُمْكِنُ افتراض أن الآلِهَة المذكورة فِي النقوش هي فِي الأساس مستعارة مِنْ البيئة المحيطة بهم والتي تأقلموا عليها (Moscati, 217-22. قا؛ ٢مل ٥؛ ٨: ٨). بِن/ بارهدد، الاسْمَ الفعّال المستخدم فِي دِمَشْق، يشهد لحقيقة أن الإله الرئيسي الَّذِي كان يُعبد فِي سورية هو بنهدد إلهُ العواصف السامي الغربي (Malamat, 148; Pitard, 4؛ ٢مل ٥: ١٨).

ومِنْ خلال التسلل وترحيل غير المرغوب فِيهم عقب سقوط دِمَشْق، اضطُر الآراميون فِي النهاية إِلَى التشتت فِي جميع أنحاء الهلال الخصيب. وقد تركوا تراثًا ثقافِياً هائلاً لأن لغتهم وكتابتهم كانت تُستخدم عَلَى نطاق واسع فِي الأدب، والتجارة، وفِي مجال الدبلوماسية (Malamat, 147).

← دِمَشْق ← إِسْرَائِيل ← تحالف سوري - أَفْرَايِمي.

البيبلوجرافِيا

S. Ahituv and B. A. Levine, (eds.), *The Early Biblical Period*, 1986, 151-72; G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel*, 1966; J. Bright, *A History of Israel*, 1980; C. G. Davis, "The Aramaean Influence Upon Ancient Israel to 732 B.C.," unpublished Ph.D. dissertation, Ann Arbor, 1979; H. Donner, "The Separate States of Israel and Judah," in J. H. Hayes and J. M. Miller, (eds.), *Israelite and Judaean History*, 1977; A. Dupont-Sommer, "Sur les débuts de l'histoire araméenne," SVT 1, 1953, 40-49; F. C. Fensham, "The Relationship Between Phoenicia and Israel During the Reign of Ahab," *Atti del I Congresso di Studi Fenici e Punici Volume Secondo*, 1983; J. Gray, *I & II Kings*, 1970; A. K. Grayson, "Studies in Neo-Assyrian History," *BO* XXXIII 3/4:134-45, 1976; J. H. Hayes & J. M. Miller, (eds.), *Israelite and Judaean History*, 1977; A. Jepsen, "Israel and Damascus," AfO 14, 1942, 154-58; E. G. H. Kraeling, *Aram and Israel*, 1918; A. Malamat, "The Aramaeans," *POTT*, 134-55; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, 1990; B. Mazar, "The Aramean Empire and Its Relations with Israel," *The Early Biblical Period*, 1986, 151-72; J. M. Miller & J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 1986; J. M. Miller, "The Omride Dynasty in the Light of Recent Literary and Archaeological Research," unpublished Ph.D. dissertation, 1964; idem, "The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars" *JBL* 85, 1966, 441-54; S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient*, 1962; H. Olivier, "A Tale of Two Cities: Reconsidering Alt's Hypothesis of Two Capitals for the Northern Kingdom," *NGTT* 1, 1987, 2-19; A. D. N. Pienaar, "The Role of Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty," *JNSL* 9, 1981, 151-57; W. T. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987; M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957; A. van Selms, *Genesis II*, 1979; G. von Rad, *Genesis*, 1972.

دي. إن . بينار *D. N. Pienaar*

هرمَجِدُّون ← مَجِدُّو

الرماية بالسهم ← #٣٤٥٢ (יוֹרֶה¹ [*yôreh¹*]، رُمَاةُ السِّهَام)

خلاف، نزاع ← #٣٥١٩ (יָכַח [*yākaḥ*]، أنصف، عاتَبَ، عَيَّن، يَحْكُم، وَبَّخ)

تابوت ← # ٧٧٨ (אֲרוֹן [*ᵃrôn*]، تَابُوت، صُنْدُوق، فُلْك)

ذِرَاع ← #٢٤٣٢ (זְרוֹעַ [*zᵉrôa*]، ذِرَاع، سَاعِد)

تَسلَّح ← #٥٩٧٦ (נָשַׁק² [*nāšaq²*]، يَخْضَعُ، تَسلَّح، مُسَلَّح)

جيش ← #٧٣٧١ (צָבָא¹ [*ṣābāʾ¹*]، يَخيِمُ، تَجَنَّدَ، حَارَبَ، تبرُّع إلزامي)

وصول، قدوم ← #٩٩٥ (בּוֹא [*bôʾ*]، أحْضَرَ، قَدَّمَ، يَدْخُل، يَجِيءُ)

تكبُّر، عجْرفة ← # ٧٠٦٩ (פָּחַז [*pāḥaz*]، طَائِش، مُتَفَاخِرُ، مُتَكَبِّرُ)

سَهْم ← #٢٩٣٢ (חֵץ [*ḥēṣ*]، سَهم)

3720	יַרְדֵּן

الأُرْدُنّ (יַרְדֵּן [*yarden*]، #٣٧٢٠).

ش. أ. ق أقدم إشارة إِلَى الأُرْدُنّ ظهرت فِي سجلات الأسرة الْمَلِكية التاسعة عشر فِي مِصْر، وقَدْ ظهرت هكَذَا - *ya - ar - du - na* (*ANET*, 242). وتتناول أحد المصادر المِصْرِيَة موضوع أفضل طريقة لعبور النَّهْرِ (*ANET*, 477; cf. *TDOT* 4:323). وكَانَ أصل الاسم موضع مناقشات كثيرة. وأكثر الدراسات الشائعة تربطه بالجذر السامي *yrd*، ومعناه ينزل، وعَلَى ذلِكَ فالأُرْدُنّ هُوَ النَّهْرِ الَّذِي ينزل "النازل" (BDB, 434; *TWOT* 1:402). ويفهم "ألدن Alden" أن معنى الاسم هُوَ "النَّهْرِ هُوَ القاضي"، نتيجة الجمع بين الكَلِمة الحورية *iar*، ماء، والكَلِمة السامية *dîn*، قاض (Alden, *ZPEB* 3:684). أمَّا سميك، فيلاحظ الاستعمال المنتظم لأداة التعريف فِي الكَلِمة، يتجادل بالقول إن יַרְדֵּן كَانَت أساسًا اسمًا عاديًا معناه نَهْر، ولَمْ يَكُنْ اسم علم بأي حال (Smick, *Archaeology of the Jordan Valley*, 1973, 26-31) وقَدْ دُعم اقتراحه بإستخدام اسم الأُرْدُنّ لأنهار فِي كريت واليُونَان، وهذا دليل أدى بالبعض إِلَى اقتراح مفاده أن الاسم مِنْ أصل هندو - أوْربي، وليس ساميًّا عَلَى الإطلاق (*TDOT* 4:3232; Thompson, *ABD* 3:954; *TDNT* 6:609-10). أمَّا كوهين (*IDB* 2:973) فيقول بأنه إشتقاق هندو - آري، يجمع بين كَلِمة *yor* وهي مِنْ نفس الجذر مثل *don*، "نَهْر". وعَلَى ذلِكَ فإن كَلِمة أردن تعني نَهْرًا دائمًا. أمَّا فوجل (*ISBE* 2:1119) فيرجع جذر الكَلِمة إِلَى اللغة

العربية، "ورد"، يأتي إِلَى، مما يعطى فكرة أناس أوْ حيوانات يبحثون عن مصدر ماء. والأُرْدُنّ معروف بدلاً مِنْ ذلِكَ فِي اللغة العربية باسم "الشَّرِيعَة"، معنى "المنهل"، أوْ "الشَّرِيعَة الكبيرة"، بمعنى المنهل الكَبِير (Thompson, *ABD* 3:954).

ع. ق ١. **خلفِية عامة.** كَلِمة יַרְדֵּן تصف أكثر الأَنْهار أهمية فِي فَلَسْطِين، ووَادِي الشِقَّة الَّذِي يجري عبره. ومنخفض الأُرْدُنّ، وَهُوَ جزء مِنْ الصدع الميوسيني الضخم والَّذِي يمتد مِنْ شمالي سورية حَتَّى وسط أفريقية، وَهُوَ أوْطأ نقطة عَلَى الأرْض. نَهْرِ الأُرْدُنّ، وينابيعه الَّتِي تغذيها عيون الماء والنهيرات والمِيَاه الناجمة عن ذوبان الثلوج مِنْ جَبَل حَرْمُون (٩٢٠٠ قَدَم فوق سطح الْبَحْر) تتجمع فِي بحيرة الحولة (التي جَفَّتْ فِي الخمسينيات مِنْ القرن العشرين) ثم يجري لمسافة ستة أميال جنوبي بحر الجليل. وأكثر بحيرات الماء العذب انخفاضًا فِي العالم، حيث تقع عَلَى مسافة ٦٠٠ قَدَم تحت سطح الْبَحْر، ويوصل بحر الجليل بين الأُرْدُنّ العلوى (شمالي بحر الجليل). ومع الوقت الَّذِي يصل النَّهْرِ فِيه إِلَى "الْبَحْر الميت" يَكُونُ قَدْ قطع حوالي ١٣٠٠ قَدَم تحت سطح الْبَحْر. ويقطع النَّهْرِ حوالي ١٢٥ ميلاً مِنْ منابعه حَتَّى الْبَحْر الميت، غير أنه بسبب مجراه المتعرج، فإنه يقطع فِي الواقع حوالي ٢٥٠ميلاً.

باستثناء مَا جاء فِي أي ٢٠: ٢٣؛ مز ٤٢: ٦ [٧]، يظهر יַרְדֵּן دائمًا فِي الزمن الماسوري مع أداة التعريف (١٧٧ مرة). ومن المحتمل أن هذا الاستعمال الدائم لأداة التعريف، إنما يشير إِلَى أن الكَلِمة، ليست مجرد اسْم فحسب بل اكتسبت طبيعة اللقب (انظر *TDOT* 4:324).

٢. **الأُرْدُنّ باعتباره مِنْ الحدود.** معظم الإشارات للأردن نجدها فِي أسفار، العدد، والتثنية، ويشوع، فِيما تنتقل إِسْرَائِيل مِنْ "الخروج" إِلَى مرحلة التيه فِي الْبَرِّيَّة ثم الدخول والغزو. وفِي هذا السياق يكتسب نَهْرِ الأُرْدُنّ أهمية كبيرة كحدود جغرافِية/ تاريخية، وكحد لاهوتي.

(أ) **الأُرْدُنّ كحدود جغرافِية.** يُعد نَهْرِ الأُرْدُنّ الحد الغربي للأرْض الَّتِي وعد الرَّبّ أن يعطيها لإِسْرَائِيل (قا؛ مثلاً؛ عد ٣٢: ١- ١٣؛ ٣٤: ١- ١٢؛ تث ٢: ٢٩) كما أنه يساعد عَلَى تحديد توزيع الأرْض بين الأسباط (قا؛ مثلاً؛ يش ١٦: ٧؛ ١٧: ٥؛ ١٨: ٢٠؛ قا؛ Thompson, *ABD* 3:953)، ثم إن الصدع والنَّهْرِ يشكِّلان حدًّا طبيعيًا استخدم كوسيلة للدفاع. أمَّا التحكم فِي مخاضات الأُرْدُنّ فتُعد استراتيجية عسكرية حاسمة للأمن القبلي والقومي (قا؛ قض ٣: ٢٨- ٢٩؛ ٧: ٢٤- ٢٥؛ ١٢: ٥- ٦).

(ب) **الأُرْدُنّ كحد لاهوتي.** أمَّا الأهمية اللاهوتية للأردن باعتباره مِنْ الحدود (التخم) فتفوق أهميته الجغرافِية. وكَانَ وعد الله الأوَّل لإِبْرَاهِيم كَانَ يتضمن إعطاء أرْض كَنْعَان لنسل إِبْرَاهِيم (تك ١٢: ٧). وفِي البداية ظلت الحدود الدقيقة دون تعيين، غير أن الفصل الَّذِي تم بين أبْرَامْ ولوط (تك ١٣) قَدَّم توضيحًا هامًا. ورغبة إبرام فِي المحافظة عَلَى السلام، وتوجد مراعي كافِية لقطعانه وقطعان لوط انتهت إِلَى الانفصال. ومن الجلي أن اختيار لوط لوَادِي الأُرْدُنّ الَّذِي يُرى جيدًا جعله يتحرك شرقًا عَبْرِ الأُرْدُنّ، خارج الأرْض الَّتِي وُعد بها نسل إِبْرَاهِيم (تك ١٣: ١٠- ١١، انظر L. Helyer, *JSOT*, 26, 1983, 77-88). وقَدْ ظل إبرام فِي أرْض كَنْعَان (١٣: ١٢). وبعد رحيل لوط أعاد الرَّبّ تأكيد وعده الأوَّل لإبرام والخاص بإعطائه الأرْض، كما دعم هذا الوعد (١٣: ١٤- ١٧).

ومواعيد الرَّبّ لإِبْرَاهِيم جعلت مِنْ الأُرْدُنّ حدًّا جغرافِيًا له أهمية لاهوتية كبيرة. ولقَدْ وقع عَلَى عاتق الأجيال اللاحقة أن تتصرف عَلَى أساس هذه المواعيد، أن تَعبرِ الأُرْدُنّ وتمتلك أرْض الميعاد (يش ٣: ٤). ومن الواضح أن بقاء الإِسْرَائِيليين شرقي الأُرْدُنّ معناه عدم إطاعة أمر الرَّبّ، وتحدٍّ لخطته الَّتِي وضعها مِنْ أجل شَعْبه، والفشل فِي امتلاك المواعيد الَّتِي أعطاها لهم، والتي تكررت خلال الأجيال الماضية والحاضرة (انظر مثلاً؛ عد ٣٢: ١- ١٥؛ وانظر تك ١٥: ١٧- ٢١). ولا عجب أن طلب أسباط رَأُوبَيْن، جَادَ، ونصف سبط مَنَسَّى البقاء فِي الضفة الشرقية للأردن بدا غير مناسب، وكَانَ بمثابة مفاجأة، ولم تتم الموافقة عليه إلاّ مِنْ إطار شروط صارمة (قا؛ عد ٣٢). كَانَ الأُرْدُنّ يمثل الحد الأخير لمواعيد عهد الله، والتفكير فِي عدم تكملة الرحلة كَانَ أمرًا لا يمكن تصديقه. وعبور الأُرْدُنّ كَانَ يتطلب شجاعة والتزامًا وإيمانًا. وقَدْ صيغت المهمة بلغة عسكرية (قا؛ عد ٣٢: ٥، ٢١، ٢٩، ٣٢). والواقع أنه لا العبور، ولاَ الغزو الَّذِي تبعه كَانَ مِنَ الممكن عَلَى إِسْرَائِيل أن تنجزها وحدها: الرَّبّ يصير أمامها "نَارًا آكِلَةً" (تث ٩: ٣؛ قا؛ ٣١: ٣). فهو المسئول عن انفلاق مِيَاه النَّهْرِ الثائر (يش ٣: ١٤- ١٧؛ ٤: ١٩- ٢٤؛ قا؛ S. D. Waterhouse, 621-37)، وعن قيادة شَعْبه أثناء الغزو. ويحتفِي مز ١١٤ بسيادة الرَّبّ عَلَى الأرْض، ويضفِي عَلَى العبور أهمية لاهوتية عميقة (انظر عَلَى وجه الخصوص ١١٤: ٣، ٥).

وثمة أمر له أهمية مماثلة أيْضًا، وَهُوَ رفض الرَّبّ السماح لمُوسَى عبور الأُرْدُنّ إِلَى أرْض الميعاد (قا؛ تث ٣: ٢١- ٢٩). ويظل النَّهْرِ كتذكار لا تخطئه عَيْن يذكر مُوسَى بعصيانه. ومن الجلي أن الأرْض عَلَى الجانب الآخر كَانَت تمثل أمرًا مرغوبًا، لكنه لن يجد الأُرْدُنّ سوى أوْلَئك الَّذِينَ أظهروا طاعة وأمانة. وبدلاً مِنْ السماح له بالعبور، أضطر مُوسَى أن يكلِّف يَشُوع بمهمة قيادة إِسْرَائِيل عَبْرِ الأُرْدُنّ (تث ٣: ٢٨). وكَانَت هذه أوَّل مهمة كبرى تُسنَد ليشوع كقائد (يش ١: ٢) والوسيلة الَّتِي بواسطتها ثبته الرَّبّ كخليفة وحيد لمُوسَى (٣: ٧). وعَلَى ذلِكَ كَانَ عبور الأُرْدُنّ يمثل "الحدود" بين هذين القائدين.

أمَّا بالنسبة للإِسْرَائِيليين الَّذِينَ أقاموا داخل أرْض الميعاد، فكَانَ عبور الأُرْدُنّ مِنْ الغرب إِلَى الشرق يمثل مشكِلَة لهم. لقَدْ اضطر أبْنِير وإشبوشث إِلَى التراجع إِلَى مَا وراء النَّهْرِ للهروب مِنْ الغزاة الْفِلِسْطِينيِّين (٢صم ٢: ٨)، وإذا خاف دَاوُد

عَلَى سلامة عائلته القلاقل الأهلية، لِذلِكَ نقل والديه إِلَى أَرْض مُوآب عَبْرِ الأُرْدُنّ (١صم ٢٢: ٣- ٤). وفِي وقت لاحق، وعقب مكَانَة مع بثشبع وما أعقبها مِنْ هياج عائلي، تنازل دَاوُد عن عيشه فِي أورُشَلِيم وهرب إِلَى عَبْرِ الأُرْدُنّ ليتجنب ثورة ابْنُهُ أبْشَالُوم (٢صم ١٧: ٢٢). وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، كَانَ عبور دَاوُد للأردن مِنْ الشرق إِلَى الغرب لدى عودته إِلَى أورُشَلِيم قَدْ قوبل بالفرح والمواكب والاحتفالات العظيمة (٢صم ١٩؛ قا؛ TDOT 4:328). ويبدو أن إِسْرَائِيل كَانَت تلاقي دائمًا المتاعب بسبب الأَرْض والشَّعب عَبْرِ الأُرْدُنّ (يش ٢٢: ٢٥، قا؛ TDOT 4:326-27)، كما لو أن الانتقال إِلَى عَبْرِ الأُرْدُنّ معناه التخلي عن حضور الرَّبّ وحمايته. وفِي رُؤْيَا حِزْقِيَال الرؤيوية، كَانَ الأُرْدُنّ يمثل التخم الشرقي الَّذِي يفصل جِلْعَاد عن أَرْض إِسْرَائِيل (حز ٤٧: ١٨). لكن رؤية حِزْقِيَال كَانَت تقدم الاردن أيضًا كشئ أكثر بكثير مِنْ مجرد تخم (خط حدودي) بل تقدمه كخط حدودي له مضامين لاهوتية هامة.

٣. **الأُرْدُنّ كمصدر للبَرَكَة.** النَّهر فِي رُؤْيَا حِزْقِيَال يتدفق مِنْ الهَيْكَل إِلَى وَادِي الأُرْدُنّ (حز ٤٧: ٨)، حيث يحمل قوة التطهير ويصبح مصدرًا لحياة رغدة. فمِيَاه البَحْر الميت المالحة تصبح عذبة نتيجة تدفقه. ويُقدِّم النَّهر كثيرًا عن المخلوقات الحية، فهو ينتج الاسماك مِنْ كُلّ نوع، ويروى الأشجار الَّتِي تعطى ثمرًا شَهْرِياً، والتي لأوراقها قدرة عَلَى الشفاء (٤٧: ٨- ١٢؛ قا؛ TDOT 4:327). وهذه الصورة الرؤيوية للاردن كمصدر للبركات العظيمة سبق أن لمح إليها اختبار نُعْمَان "فإذ كَانَ نُعْمَان يعاني مِنْ مرض البرص، فقَدْ سافر مِنْ أَرَام إِلَى إِسْرَائِيل أملاً فِي الشفاء عَلَى يد أَلِيشَع. وبرغم ذلِكَ، طلب أَلِيشَع مِنْ نُعْمَان أن يتوجه إِلَى النَّهر: "اذْهَبْ وَاغْتَسِلْ سَبْعَ مَرَّاتٍ فِي الأُرْدُنّ، فَيَرْجعَ لَحْمُكَ إِلَيْكَ وَتَطْهُرَ" (٢مل ٥: ١٠). وعَلَى الرغم مِنْ احتجاجات نُعْمَان، غير أنه رضخ أخيرًا، فوجد أنه شفي مِنْ البرص (٥: ١٣- ١٤). وأية قوة شفائية للأردن مِنْ الجلي أنَّهَا تخضع لكَلِمة النَّبِيّ وخدمته (قا؛ ٢: ٧- ٨، ١٣- ١٤؛ ١: ٦-٧) لكن شفاء نُعْمَان يشير إِلَى عمله كوسيلة للبَرَكَة. واستجابة النَّهر لقوة النَّبِيّ أكدت مباركة الرَّبّ لخدمته وتوصيل هذا الحق لآخرين (٢: ٧- ٨، ١٣- ١٥).

ع. ج **الأُرْدُنّ كمكَان للمعَمُودية.** لنَهْرِ الأُرْدُنّ مكَانَ بارز فِي المشاهد الاستهلالية للعهد الجديد، ولكن ليس فِي موضع آخر ولم يُذكر فِي ع. ج فِي أي موضع خارج الأناجيل (انظر ع. ق، حيث إن أكبر قدر مِنْ المرات ذُكرت فِيها نجدها فِي أسفار: العدد، والتثنية، ويَشُوع). ويُقدِّم الأُرْدُنّ موقفًا مناسبًا لخدمة يوحنا المعمدان، وَهُوَ نَبِيّ عَلَى نمط إِيلِيَّا. وقَدْ أعلن مجئملكوت جديد، ودعا كُلّ مِنْ يريدون دخوله أن يخضعوا لطقس المعَمُودية فِي نَهْرِ الأُرْدُنّ (مت ٣: ١- ١٢؛ لو ٣: ١- ٢٠). والتشابه مع أحداث ذُكرت فِي سِفْر يَشُوع، حيث المعَمُودية تأتي بدلاً مِنْ "العبور" بشكل ظاهر جدًّا لا يعطي الانطباع بأنه كَانَ مصادفة (قا؛ مثل؛ يش ١: ١٠- ١١؛ ٣: ٥). وَكَانَت معَمُودية يَسُوع ذروة خدمة يوحنا. وَكَانَ مِنْ نتيجة معَمُودية يَسُوع، ليس انفتاح النَّهر، بل انفتاح السموات، الَّتِي تكَلّم عَنْهَا الله الآب، مؤكدًا أن يَسُوع هُوَ ابْنُهُ الحبيب. وقَدْ بُدأ شئ جديد وبشكل مثير فِي الخطة الإلهية. ذلِكَ أنه مِنْ مِيَاه الأُرْدُنّ ظهر واحد أعظم مِنْ يَشُوع، وأعظم مِنْ مُوسَى، ليبدأمَلكوت الله، وَهُوَمَلِكوت ليس له حدود، أَوْ عوائق جغرافية، أَوْ قيود عرقية.

ويهودية مَا بعد الكتاب المُقَدَّس لَمْ تعط أيَّة أهمية كبرى لنَهْرِ الأُرْدُنّ، بل أن معلمي اليهود لَمْ يولوا مِيَاهه أهمية كبيرة (TDNT 6:611-13). ويبدو أن الكنيسة الأوْلى والمسيحية فِي مستهل عَهْدهَا لَمْ تتعامل مع الأُرْدُنّ إلاّ فِي علاقته بالموضوعات الَّتِي تتضمن طقس المعَمُودية (TDNT 6:618-23).

← أَنْهَار: لاهوت.

قَنَاة، نَهْر، مجرى مائي، سيل: ← נָהָר [nāhār] (نَهْر #٥٦٤٣). ← שֶׁלַח² [šelaḥ²] (قناة مائية، قناة، #٨٩٤٠)؛ ← **نَهْر: لاهوت.**

البيبلوجرافِيا

BDB, 434; *NIDNTT* 3:991; *TDNT* 6:608-23; *TDOT* 4:322-30; *TWOT* 1:909-10; R. Alden, "Jordan," *ZPEB* 3:684-92; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 191-209; S. Cohen, "Jordan," IDB 2:973-78; J. M. Houston, "Jordan," *NBD*, 615-17; E. B. Smick, *Archaeology of the Jordan Valley*, 1973; H. O. Thompson, "Jordan River," *ABD* 3:953-58; E. K. Vogel, "Jordan," *ISBE* 2:1119-25; S. D. Waterhouse, "The River-Dragon: Its Meaning in Scripture," in *The Archaeology of Jordan and Other Studies*, 1986, 621-37.

تيم باول *Tim Powell*

3735	יְרִחוֹ

أَرِيحَا (יְרִחוֹ [yerihô]، #٣٧٣٥).

ع. ق بالرغم مِنْ محاولات ربط الكَلِمة بكَلِمات عبرِيَّة معناها رائحة أَوْ قمر، غير أنه مِنْ المؤكد تقريبًا أنَّهَا كَلِمة غير سامية، وهذا مَا توضحه نهايات مَا قبل السامية (والتي نجدها أيضًا فِي: Acco, Ono, Megiddo). فمعنى اسْم أَرِيحَا غير معروف.

كَانَت هذه المِدِينة تقع فِي واحة شمالي البَحْر الميت، حوالي عشرة كم. شمالي غربي فم الأُرْدُنّ، وحوالي ٢١ كم. شرق وشمالي شرق أورُشَلِيم. وَكَانَت أكثر المُدن المسكونة انخفاضًا فِي العالم، حيث أنَّهَا كَانَت عَلَى بعد ٢٥٠ م تحت سطح البَحْر، وَكَانَ يغذيها ينبوع ماء دائم يوفر الري لهذه المنطقة، ولِذلِكَ كَانَت خصبة جدًّا منذ أوَّل مستوطنة أقيمت فِيها منذ ٨٠٠٠ ق.م تقريبًا حين تعلم الإنسان فِي العصر الحجري الحديث لأوَّل مرَّة كَيْفَ يزرع الحبوب مِنْ أجل الغذاء (قا؛ تث ٣٤: ٣ "مدِينَة

النخل") وَكَانَت مَدِينَة ع. ق تقع عِنْدَ تل السلطان، أمَّا مَدِينَة ع. ج فكَانَت متاخمة لها، حول قصور الحشمونين والقصور الهيرودسية الفاخرة إِلَى جَانِب وَادِي قيلت Qelt.

وأقدم مَدِينَة أقيمت فِي وقت مبكر مِنْ الألفية السابقة، حيث كَانَت بيوتها مستديرة، لحَاصُور، وبرج حجري (به سلم داخلي). ومن ملامح المساكن التالية أنه كَانَت بها جماجم عُملت بواسطة قوالب صلصالية تُطمر فِي جدران البيت. وفِي العصر البرونزي المبكر شهدت أَرِيحَا مستوى مرتفعًا مِنْ المعيشة، ولكنها دُمرت سنة ٢٣٠٠ ق.م تقريبًا بواسطة حضارة أقل مستوى.

واندمج السُكَّان العُمْرِيون أخيرًا مع الكَنْعَانِيِّين الَّذِينَ ينتمون للعصر البرونزي الوسيط، والتي قدمت مقابرهم بصفة خاصة دليلاً عَلَى إنجازاتهم الكَبِيرة فِي مجال الخزف، وصناعة الأثاث، والأعمال المعدنية. وربما كَانَت تلك هي الفترة الَّتِي كَانَ الآباء العبرانيون الأوائل يعيشون أثناءها فِي فَلَسْطِين (حوالي ١٩٠٠ - ١٦٠٠ ق.م).

وفِي وقت مَا، حوالي سنة ١٦٠٠ ق.م تقريبًا دُمرت أَرِيحَا مرَّة ثانية، لكن أُعيد احتلالها بشكل رئيسي بين سنة ١٤٠٠ ق.م تقريبًا ونهاية القرن الرابع عشر. وفِي هذه المِدِينة الَّتِي تنتمي للعصر البرونزي المتأخر (وهي غير مذكورة فِي رسائل تل العمارنة)، وإذا لَمْ يكن بيمسن Bimson مُحقًا فِي اقتراحه القرن الخامس عشر كتاريخ لخروج بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ مِصْرَ، فإن التاريخ المحتمل بالأكثر (بين منتصف أَوْ أواخر القرن الثالث عشر) لا يُقدِّم أي دعم لدليل أثري عن تدمير أَرِيحَا الشهير عَلَى يد يَشُوع. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن المستويات الأعَلى مِنْ ركامات المِدِينة، والتي تم اكتشافها وتحليلها بشكل محدد بمعرفة K. M. Kenyon، عانت إِلَى درجة كبيرة مِنْ عوامل التعرية (مثلما عانت مدن العصر البرونزي الوسيط، والعصر البرونزي المبكر أيضًا)، ثم إن ندرة القطع الفنية الَّتِي تنتمي للقرن الثالث عشر (بعض الخزف، والمقابر الَّتِي أُعيد إستخدامها) لَمْ تشر إِلَى أنه كَانَت هناك مُدن غير ماهولة بالسُكَّان عَلَى أيام يَشُوع. والواقع أنه، بعد حوالي ١٢٠٠، يُوجد دليل عَلَى أن المِدِينة كَانَت مهجورة لبضعة قرون، الأمر الَّذِي قَدْ يدعم القصة الكتابية بشأن دمار إِسْرَائِيل كامل بقيادة يَشُوع (يش ٥: ١٣- ٦: ٢٧). أمَّا سور المِدِينة المهدم الَّذِي نسبه جارستانج Garstang إِلَى هذه الفترة فإنه فِي الواقع الدَّمار الَّذِي حدث فِي العصر البرونزي المبكر.

لقَدْ بُذلت محاولة لإعادة العثور عَلَى المِدِينة وَكَانَ ذلِكَ فِي القرن التاسع، تحديًا للعنة يَشُوع (يش ٦: ٢٦) وذلِكَ بمعرفة حيئيل مِنْ بَيْتَ إِيل، مع الموت المأساوي الَّذِي سبق التنبؤ به (١مل ١٦: ٣٤)، غير أن القرن السابع شهد إعادة إسْكَان عَلَى نطاق واسع (عَلَى أطراف) الموقع، الأمر الَّذِي استمر حَتَّى السَبْي البَابِلي، حين تم أسر صِدْقِيَّا عَلَى مقرَبَة منها (٢مل ٢٥: ٥). وقبل هذا الاستيلاء وبعده، ليس هناك سوى إشارات عابرة إِلَى أَرِيحَا فِي ع. ق (قض ٣: ١٣؛ صم ١٠: ٥؛ وهي الآن مرسومة عَلَى لافتة pulr، فِي مِنْطَقَة أَرِيحَا بأكسفورد، ٢مل ٢: ٤- ٥، ١٨- ٢٢؛ نح ٣: ٢). وجاء فِي عَزْرَا ٢: ٣٤؛ نح ٧: ٣٦ أن ٣٤٥ رجلاً عادوا إِلَى هناك مِنْ بَابِل.

وأَرِيحَا فِي زمن الحشمونيين والهيرودسيين، كَانَت المكَان الَّذِي أغرق فِيه رئيس الكَهَنَة الشاب المعروف أرسطوبولس الثالث (Josephus, *Ant* 15:3)، وشفاء يَسُوع لبرتيماوس، ودعوته لزكا (١٨: ٣٥- ١٩: ١٩)، وقصة السامري الصالح (لو ١٠: ٣٠- ٣٧). والواحة الَّتِي شهدت انتصار إِسْرَائِيل العسكري عَلَى أعدائها تشهد الآن انتصار الشفاء، والمغفرة، والعطف عَلَى المرضى، ومحاربَة التحيز والتعصب الأعمى. والمِدِينة الَّتِي قاومت مجئ شَعْب الله عِنْدَ خروجهم مِنْ مِصْرَ (لو ١٩: ٢٨) تشهد الآن رحيل ابن الله، مِنْ أجل الخروج الَّذِي كَانَ عَلَى وشك أن تكميله فِي أورُشَلِيم مِنْ أجل خلاص البشر أجمعين. (٩: ٣٠: ٣١). وتاريخ المِدِينة شهد هزائم متكررة، ولا ريب أن مَا ساعد عَلَى ذلِكَ هُوَ مناخها الَّذِي يضعفها، وموقعها المكشوف المعرض للخطر. وعَلَى قدر علمنا، لَمْ يات أحد مِنْ رجال إِسْرَائِيل العظماء أَوْ نسائها مِنْ أَرِيحَا.

البيبلوجرافِيا

J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, JSOTSup 5, 1978; K. M. Kenyon, "Jericho," *EAEHL*, 1976, 2:550-75; idem, *Digging Up Jericho*, 1957; idem, *The Bible and Recent Archaeology* (revised ed. P. R. S. Moorey), 1987; idem, "Jericho," *AOTS*, 264-75; J. Mowry, "Settlements in the Jericho Valley During the Roman Period (63 B.C.-A.D. 134)," *BA* 15, 1952, 26-42; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1904, 266-68.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

676	אֶסְתֵּר

أَسْتِير: لاهوت

אֶסְתֵּר [’estēr]، #٦٧٦

الأحداث التي تضمنها سِفْر أَسْتِير وقعت فِي فَارِس (← فَارِس وإسْرَائِيل) أثناء حكم رزكسيس الأوَّل (٤٨٦ - ٤٦٥ ق. م) والمَعروف فِي سِفْر أَسْتِير باسْمَ "أَحَشْوِيرُوشَ" (اليونانية القديمة تعرف (وعَن خطأ) أَحَشْوِيرُوشَ بأنه أرتزركسيس Artaxerxes). وطبقًا لما ذكره هيرودتس (*Histories*, Books 7-9) كان زركسيس حاكمًا طموحاً، قاسيًا متعصبًا، وكان يدير امبراطورية واسعة الأطراف، كما كان محاربًا لا يُشق له غبار (بالرغم مِنْ هزيمته عَلَى يد اليونان سنة ٤٧٩ ق. م) كما كان عاشقاً غيوراً.

والقصة فِي سِفْر أَسْتِير تتحدث عَن يَهُود لم يعودوا إِلَى موطنهم بعد السبي. وكثيرًا مَا كانت تاريخية السِفْر موضع شك (Paton, 64-77; Moore, xxxiv-xlvii)، ولكن هناك أيضًا مِنْ دافعوا عَنها بقوة أيضًا (Wright; Shea; Gordis, 382-88).

أ. البِنية الأدبية

التاريخ الأدبي لقصة سِفْر أَسْتِير تاريخ مَعقد (انظر ,Clines

(Scroll, 39-68, 93-174). ومَعَ ذلِكَ، فإن القصة البسيطة فِي النص الماسوري تعد قصة جيدة السرد. وهي تختص بأحوال اليَهُود فِي ظل الحكم الفارِسي وبصفة خاصة أنها تركزت حول مصير وأعمال اثنين مِنَ اليَهُود. وتبدأ القصة حيث نرى أَسْتِير، وهي فتاة يَهُودية جميلة، وصلت إِلَى وضع أصبحت فِيه مَلِكة، وكذلِكَ مُرْدَخَاي ابْنِ عمها، وكان بمثابة والدها بالتَبَنِّي، وقد قام - مِنْ خلال أَسْتِير - بإخطار ٱلْمَلِك عَن مؤامرة تستهدف حياته (ص. ١ - ٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، دخل مُرْدَخَاي فِي مواجهة مَعَ هَامَان، وهو مِنْ كبار رجال الدولة، وانتقاماً مِنْه أمر هَامَان بالقضاء عَلَى جميع اليَهُود (ص. ٣). وحين ناشد مُرْدَخَاي أَسْتِير أن تتدخل لصالح اليَهُود، قامت بهذه المهمة بنجاح. وقد فُضحت مؤامرة هَامَان ضِدَّ اليَهُود، ومال ٱلْمَلِك إِلَى جانب اليَهُود بسبب حبه لأستير، وتقديرًا مِنْه للدور الَّذِي قام به مُرْدَخَاي قبل ذلِكَ حين أنقذ حياته. وبعد ذلِكَ تم شنق هَامَان عَلَى نفس المشنقة الَّتِي كان قد أعدها هو نفسه لمردخاي (ص. ٤ - ٧). بل إن مُرْدَخَاي رُقي بدوره وأخذ وظيفة هَامَان، وقد صدر مرسوم بإلغاء قرار هَامَان، ودافع اليَهُود بشكْلٍ جيد ضِدَّ مِنْ كانوا يهاجمونهم (ص. ٨ - ٩). وينتهي السِفْر بتعليمات خاصة بعيد "الفوريم" (←) والَّذِي يحيي ذكرى خلاصهم، فضلاً عَن شغل مُرْدَخَاي لأرفع مِنْصب فِي الدولة (ص. ٩ - ١٠).

مخطط بِنْية السِفْر

١. مقدمة: صعود نجم أَسْتِير (١: ١ - ٢: ٢٣).

٢. تهديد لليَهُود: صعود نجم هَامَان.

٣. التهديد ينقلب إِلَى عكسه: سقوط هَامَان (٦: ١ - ٩: ١٦).

٤. الاحتفال بالقرار العكسي: عيد الفوريم (٩: ١٧ - ٣٢).

٥. خاتمة: ارتفاع نجم مُرْدَخَاي (١٠: ١ - ٣).

قصة أَسْتِير بُنِيت أساسًا عَلَى العمل، وليس عَلَى تطور الشخصية، أو فكرة لاهوتية. وثمة ملمح رئيسي للقصة وهو السعي لقلب الأوضاع المَعَاكسة إِلَى نقيضها (Berg, 103-13; Fox "بِنْية"). ومَعَ نهاية السِفْر، سادت البهجة والفرح عَلَى مُرْدَخَاي، أَسْتِير، واليَهُود، حيث رفعت مِنْزلتهم جميعًا وتخلصوا مِنْ أعدائهم مِنْ خلال تحول دراماتِيكي للأحداث.

ب. موضوعات لاهوتِية

لا يوجد "لاهوت" (دراسة عَن الله) بالمَعْنَى الدقيق فِي سِفْر أَسْتِير، بالنظر إِلَى أن الله لم يُذكر فِي هذا السِفْر. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، لا نجد أية إشارة إِلَى مؤسسات أو ممارسات دينية (باستثناء الصوم) الأمر الَّذِي يضاعف مِنْ صعوبة استنباط لاهوت مِنَ السِفْر.

وثمة موضوع هام يبرز مِنَ السِفْر، وهو طبيعة ومغزى عيد الفوريم ("القُرعة") (Berg, 31-57). والقُرعة نفسها لا تشكِّل عَنصرًا رئيسيًا مِنْ عَناصر السِفْر، ولكنها جزء مِنْ عكس الغرض إِلَى ضِدِّه (انظر ٣: ٧، ٩: ٢٦)، ويقدم أحد ملاحق السِفْر (٩: ٢٠ - ٣٢) تعليمات رسمته للاحتفال بهذا العيد (Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 603-5).

وثمة غرض هام آخر وهو ٱلْمَلَكية (Berg, 59-72) فالقصة تبتدئ فِي إطار مَلَكي، ثم إن أَسْتِير - بل وحتى مُرْدَخَاي (انظر ٦: ٧ - ١١، ٨: ٢ و١٥، ١٠: ١ - ٣) هم شخصيات مَلَكية. والرسالة التي نلمسها هنا هي أنه بمقدور اليَهُود أن يزدهروا حَتَّى فِي أرْضٍ أجنبِيّة، وتوحي بطريقة بارعة أن آمالهم مِنْ أجْلِ مَلَكيتهم لا يجب التخلي عَنها تمامًا (انظر عَلَى وجه الخصوص ١٠: ١ - ٣).

وعدم وجود أي إشارة مباشرة إِلَى الله فِي هذا السِفْر أمر حاسم مِنْ ناحية فهم رسالته أو غرضه الإجمالي. ومِنَ الجلي أن عدم ذكر الله فِي السِفْر كان عَن عمد، لأَنَّهُ كانت هناك مِنَاسبات عديدة تتيح للكاتب بسهولة أن يذكر تدخل الله، لكنه لم يفعل ذلِكَ (مثل المِنَاسبة التي أتاحها الصوم، ٤: ٣ و١٦)، وتأكد زوجة هَامَان وأصدقاؤه بأنه (هَامَان) ليس بوسعه الانتصار فِي مواجهته شخصًا يَهُوديًا (٦: ١٣)، أو كُلَام مُرْدَخَاي مِنْ أن الخلاص إنما هو لليَهُود (٤: ١٣ - ١٤). وكان بوسع الكاتب أن يذكر الله بسهولة باعتبار أنه خلف كُلّ "المصادفات" العديدة التي وردت فِي السِفْر، مثل وجود فتاة يَهُودية فِي المكان المِنَاسب وفِي الوقت المِنَاسب لمساعدة شَعْبها (٤: ١٤ب)، والأرق الَّذِي انتاب ٱلْمَلِك فِي نفس الليلة السابقة لطلب أَسْتِير مَعونته (٦: ١ - ٣)، أو وجود هَامَان فِي بلاط ٱلْمَلِك، فِي الوقت الَّذِي أراد فِيه تكريم مُرْدَخَاي (٦: ٤ - ٦).

والقول بأن الكاتب تعمد عدم الإشارة إِلَى الله، ليس مَعْناه أن الكاتِب لم يكن يؤمِن بالله، أو فِي سيطرته عَلَى شئون هذا العالم. والواقع أن رعاية الله لشَعْبه هي مِنْ بين الموضوعات الرئيسية للسِفْر. والسِفْر لم يُكتب مِنْ فراغ، فقد كُتِب مِنْ أجْلِ وعَن شَعْب كان الله باستمرار وبفاعلية يتدخل مِنْ أجْلِ صالحه عَلَى مر القرون.

مثلًا؛ ماذا كان الهدف مِنْ صوم اليَهُود (٤: ٣ و١٦) مَا لم يكن التماس مِنَ الله كي يتدخل؟ وما الَّذِي عبرت عَنه زوجة هَامَان وأصدقاؤه (٦: ١٣) مَا لم يكن يدل عَلَى مَعَرفتهم بتاريخ ماضي إسْرَائِيل، والانتصار الرئيسي لقضية اليَهُود، مِنْ خلال عون إلههم، وما الَّذِي كان يعنيه قول مُرْدَخَاي (٤: ١٣ - ١٤) مَا لم يكن يؤمِن بيقينية الخلاص لليَهُود، وهو خلاص يأتي أساسًا مِنَ الله، بغض النظر عَن مصدره المباشر؟ والإشارة إِلَى "مكان آخر" فِي ٤: ١٤ تشير إِلَى ويجعل آخر مِنَ البشر، وليست إشارة إِلَى الله (Fox, "Structure," 298. n. 15; Gordis, 360-61, n. 6)، ولكنها بالرغم مِنْ ذلِكَ تظهر اعتقاداً راسخًا فِي ترتيب الأحداث بحيث يؤدِّي ذلِكَ إِلَى صالح اليَهُود). ومِنَ المؤكد أن بوسع قراء السِفْر أن يلمسوا حضور الله وراء "الصدف" العديدة التي ذكرها السِفْر والتي جاءت فِي الوقت المِنَاسب. وهذا يعكس ترتيب الأحداث بمَعْرفة الله الَّذِي سبق أن فعل ذلِكَ مِنْ قبل مرارًا لا حصر لها. وحتى موضوع قلب الأوضاع التي أريد بها شر لليَهُود إِلَى مَا فِيه خير لهم يبين الإيمان بترتيب للأحداث فِي التاريخ، بالنظر إِلَى أنه، فِي سِفْر أَسْتِير - كان عكس الأوضاع يأتي دائمًا لصالح اليَهُود والواقع أن تركيبة السِفْر نفسه تبين هذا (Fox, "Structure").

وتأكيد أن موضوعًا رئيسيًا فِي السِفْر يتناول عَناية الله بشَعْبه، مَعْناه أنك تقدم صورة جزئية فقط للفكر اللاهوتي للسِفْر. فإن اختفاء الله يشكِّل مكونًا رئيسيًا لبَقِيّة الصورة. وهناك أسفار أخرى فِي أسفار ع. ق تذكر العَناية الإلهية، وعَلَى ذلِكَ فإن عدم الإشارة إِلَى الله بشكْلٍ متعمد لابد وأن يَكُونُ مكونًا لا يُمْكِنُ عزله عَن الفكر اللاهوتي لسِفْر أَسْتِير.

وثمة استنتاج مِنْطقي لعدم وجود اسْمَ الله فِي هذا السِفْر، وهو بيان أن عمل الإنْسَان أمر له أهميته. فمرارًا وتكرارًا، كانت المبادرات التي تتخذها أَسْتِير ومردخاي هي الَّتِي أحدثت فرقًا لصالح اليَهُود، ونَحْنُ لم نقرأ أنهما كانا لا يعملان شَيْئًا انتظاراً لمَعْجزات مِنَ الله، أو أن يعمل الله مَعْجزة دراماتيكية مِنْ نوع مَا. ثانيًا، بالرغم مِنَ التفسيرات الكثيرة المحتملة لعدم ذكر اسْمَ الله فِي سِفْر أَسْتِير (انظر Fox, "Religion," 135-38)، علينا أن نعرف أن الكاتب تعمد الغموض فِيما يتعلق بحضور الله فِي الأحداث. وهو مِنْ ناحية، يؤكد أن الله مِنْخرط حقًّا فِي أمور شَعْبه، لكنه، مِنْ ناحية أخرى، يعترف بأن انخراط الله فِي الأحداث يَكُونُ إدراكاً صعبًا فِي بعض الأحيان. وفِيما أن الكاتب وقراءه يعرفون (منطقيًا) أن الله موجود دائمًا، إلا أن وجوده ليس دائمًا واضحًا جدًا فِي اختبار الحَيَاة. وهكَذا، فإن عَنصر عدم الحسم الَّذِي اتَّبع بطريقة بارعة جدًا وحرص شديد يُعد جزءًا هامًا مِنْ رسالته. وعَنصر عدم الحسم فِي القصة يبعث لنا برسالة مفادها أنه ليس عَلَى اليَهُود أن يفقدوا إيمانهم إذا كانوا هم أيضًا غير متأكدين مِنْ مكان وجود الله فِي كارثة مَا (Fox, "Religion," 146): وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن عدم الحسم هذا ليس عَلَامَة عَلَى عدم الإيمان. "وإذا كان هناك مَا يجب إبعاده فهو "عدم الإيمان". وكاتب سِفْر أَسْتِير يريدنا أن نتمسك بالثقة حَتَّى فِي حالة غياب اليقينية وعدم فهم التفاصيل... وعَندما نفحص نص سِفْر أَسْتِير للبحث عَن دلالات عَلَى نشاط الله، فإننا بذلِكَ نعمل مَا أرادنا الكاتب أن نعمله" (Fox, "Religion," 146-47).

جـ. السياق الكتابي القانوني

لم يقتبس ع. ج إطلاقًا مِنْ سِفْر أَسْتِير (أو فِي أي موضع آخر فِي ع. ق)، وهذا هو السِفْر الوحيد مِنْ أسفار ع. ق الَّذِي لم نجده فِي لفائف قمران. ولقد أثارت هذه الحقائق قدرًا كبيرًا مِنَ الشك فِيما يتعلق بقانونيته (Moore, *Esther*, xxi-xxx; Beckwith, 288-97, 312-17, 322-23; Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 254-56) وقد أوحى بردود أفعال قوية، مِنَ الناحيتين الإيجابية والسلبية (Anderson; Moore, *Esther*, xxx-xxxi).

ويختلف موضع سِفْر أَسْتِير فِي كثير مِنَ النصوص وقوائم الكتاب المُقَدَّس اختلافًا كبيرًا (Moore, xxx; Beckwith, 452-64). وهو يرد فِي مَعَظم قوائم النسخة العبْرِيّة عَلَى أنه الأخير فِي اللفائف الخمس מְגִלּוֹת، والَّذِي أصبح يُقرأ مِنَ العبادة فِي الأعياد الكبيرة. وإذ يأتي بعد "المراثي" فإنه بذلِكَ يقدم لنا الرجاء بالنظر إِلَى أنه يؤكد الاحتفال وتحويل النوح إِلَى سرور، وهذا تناقض صارخ للوضع الكئيب الَّذِي وُصف فِي المراثي وهو يأتي قبل سِفْر دَانِيَال مباشرة، وهو سِفْر آخر يتحدث عَن اليَهُود فِي أرْضٍ غريبة حيث يحققون النجاح.

وفِي النسخ اليونانية القديمة، يُدعم سِفْر أَسْتِير بست إضافات كبرى، تضفِي عليه نبرة دينية كان يفتقر إليها لولا هذه الإضافات. وكثيرًا مَا يُذكر الله، وقد ذُكر بوضوح أنه مشترك فِي أحداث السِفْر. ثم إن الصَلاَة تشكِّل مقوماً رئيسيًا لهذه الإضافات. ومِنْ بين الأعمال التثنوية القانونية نجد أن سِفْر يَهُوديت هو الأكثر قرباً مِنْ سِفْر أَسْتِير، حيث يروي قصة مقاومة يَهُودية لجيش وثني، غير أن ذلِكَ فِي إطار ديني أكثر وضوحًا.

البيبلوجرافِيا

B. W. Anderson, "The Place of the Book of Esther in the Christian Bible," *JR* 30, 1950, 32-43; R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, 1985; S. B. Berg, *The Book of Esther*, SBLDS 44, 1979; D. J. A. Clines, *The Esther Scroll*, JSOTSup 30, 1984; idem, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCB, 1984; W. Dommershausen, *Die Estherrolle: Stil und Ziel einer alttestamentliche Schrift*, 1968; M. V. Fox, "The Structure of the Book of Esther," in *Isac Leo Seeligman Volume*, ed. A. Rofé and Y. Zakovitch, 3, 1983, 291-303; idem, "The Religion of the Book of Esther," *Judaism*, 39, 1990, 135-47; G. Gerleman, *Esther*, BKAT, 1973; R. Gordis, "Religion, Wisdom and History in the Book of Esther—A New Solution to an Old Crux," *JBL* 100, 1981, 359-88; E. L. Greenstein, "A Jewish Reading of Esther," in *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, ed. J. Neusner, B. A. Levine, and E. S. Frerichs, 1987, 225-43; F. B. Huey, Jr., "Esther," in *EBC*, 4:775-839; idem, "Irony as the Key to Understanding the Book of Esther," *Southwestern Journal of Theology*, 32, 1990, 36-39; J. A. Loader, "Esther ■ ■ Novel with Different Levels of Meaning," *ZAW*, 90, 1978, 417-21; C. H. Miller, "Esther's Levels of Meaning," *ZAW*, 92, 1980, 145-48; C. A. Moore, *Esther*, AB 7B, 1971: idem, ed., *Studies in the Book of Esther*, 1982; L. B. Paton, *The Book of Esther*, ICC, 1908; W. H. Shea, "Esther and History," *AUSS*, 14, 1976, 227-46; S. H. Talmon, "Wisdom in the Book of Esther," *VT* 13, 1963, 419-55; J. S. Wright, "The Historicity of the Book of Esther," in *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J. B. Payne, 1970, 37-47.

ديفيد إم. هاوارد، الإبن. *David M. Howard, Jr.*

← أَسْتِير (تتمة سِفْر أَسْتِير) مِنْ أسفار الأبوكريفا

الأبدية ← #٦٤٠٩ (עוֹלָם ['ôlām]، دوام، أمد، زمن طويل)

846 אַשְׁדּוֹד

أَشْدُود (אַשְׁדּוֹד ['ašdôd]، #٨٤٦)

ع. ق أَشْدُود (اسْمها الحديث أسدود، وفِي سِفْر الأعمال ذُكر الاسْمَ أَشْدُود (أع ٨: ٤٠) وتقع فِي موقع متوسط عَلَى الحافة الغربية كسهل فلستيا الخصيب، عَلَى مسافة ٤كم فِي الداخل

وتفصلها كثبان رملية عَن البحر. وتضم الهضبة قلعة مساحتها حوالي ٢٠ أكرًا، ومَدِينَة عَلَى مستوى مِنْخفض لكنها أكثر كثيرًا فِي مساحتها. وثمة حلقة ربط تجارية وسياسية هامة ممثولة عَلَى مَا يُطلق عليه طريق ماريس وقد اكتسبت المَدِينَة دورها البارز قبل أن يستقر بها الْفِلِسْطِينِيُّونَ (←) بمدة طويلة، وهذا مَا تؤيده الاكتشافات الناجمة عَن حفريات عصر البرونز.

١. المراجع الأدبية. توضح نصوص أوغاريت الَّتِي يرجع تاريخها إِلَى القرن الرابع عشر أن أَشْدُودَ كانت مركزًا كبيرًا لصناعة الثياب المصبوغة بالأرجوان، وأن بعض تجارها كانوا يتعاملون مَعَ أوغاريت وعاشوا فِيها (*NEAEHL*, 93). وطبقًا لما ذكره ع. ق كانت أَشْدُودَ مِنْ بين الْمُدُنِ الخمس الَّتِي كانت تنتمي لحكام فِلِسْطِين (يش ١٣: ٣). وذُكر هيكل داجون الَّذِي فِي أَشْدُودَ فِي قصة تابوت العهد (١صم ٥: ٢ - ٣)، وذُكرت أسوار المَدِينَة فِي التقرير الخاص بحكم عزيا (٢أخ ٢٦: ٦). ودمار أَشْدُودَ باعتبارها عدوة لِلرَّبِّ وشعبه أُشير إليه فِي الأقوال النبوية (إر ٢٥: ٢٠، عا ١: ٨، صف ٢: ٤، زك ٩: ٦). ويشير مَا جاء فِي إش ٢٠: ١ إِلَى القائد الَّذِي أرسله سرجون والَّذِي هاجم أَشْدُودَ واستولى عليها. وبعد العديد مِنَ الثورات خلال الفترة ٧١٣ - ٧٠٥ فقدت أَشْدُودَ استقلالها وأصبحت مقاطعة أَشُورِيَّة (*ANET*, 288, 291, 294). وإذ كان حاكماها ميتنتي وأخيملكو يكنان الولاء لأسيادهما مِنَ الحكام الأَشُورِيين المتعاقبين ومِنْهم سنحاريب وأسرحدون، فقد حققا درجة كبيرة مِنَ الازدهار لبعض العقود. وقبل أن يدمر البَابِليون أَشْدُودَ تدميراً تامًا، كانت تحت حكم المِصْريين (Herodotus II, 157)، ومِنَ المرجح أنها خضعت لحكم يوآش مَلِكُ يَهُوذَا (Dothan, 94).

٢. الاكتشافات الأثرية. كان مِنْ نتيجة الحفريات الأثرية الَّتِي تمت تحت إشراف موشيه دوثان Moshe Dothan (1962-72) كشفت عَن مستويات ذات علاقة باحتلال عسكري مِنَ العصر البرونزي المتوسط خلال العصر البيزنطي. فقد بدأت الخرائب الفِلِسْطِينِية بالظهور فِي الطبقة XIIIA واستبدال البنايات والتحصينات المُهدَّمة إِلَى جانب ظهور سلع مسينية Mycenean IIIC تشير وبشكل كافٍ إِلَى أن المستوطنين الْفِلِسْطِينِيِّينَ احتلوا أَشْدُودَ قبل الغزوة العظيمة التي شنتها "شعوب البحر" بقرن أو أكثر. وطبقًا لدوثان كانت المَدِينَة تتمتع بدرجة عالية مِنَ الازدهار أثناء العصر البرونزي المتأخر. والعدد مِنْ محارات المريق (مِنَ اللون الأحمر الضارب إِلَى الأرجواني) تشير إِلَى أهمية صناعة الأرجوان فِي أَشْدُودَ، وتمركزها فِي تل مور فِي الهضبة التي تقع شمالي لخيش (*ABD* 1:478). وتبين طبقة مِنَ الدمار سمكها متر، نهاية الهيمنة المِصْرية لأشدود بنهاية هذه الفترة. والطبقات التالية ١٣ - ١٦ strata XIII — VI تُمثِّل الاحتلال الفِلِسْطِيني أثناء العصر الحديدي. ثم إن القلعة الفِلِسْطِينِية التي يعود تاريخها إِلَى القرن الثاني عشر والسور المحيط بها (المِنْطقة أ Area A) والبيوت، والمِنْشآت الخاصة بالعبادة، والورش، والأواني المستوردة المزخرفة مِنْ نوعية المسيني Mycenean IIIC type (المِنْطقة ز Area G)، والتمثال الصغير لأَشْدُودَ *Ashdoda*، والخاتمان المِنْقوشان (المِنْطقة ح Area H)، وبوابة المَدِينَة بأبراجها القوية، وعِدّة أفران (منطقة إم Area M)، هذه كُلّها تشير إِلَى أن أَشْدُودَ قد إزدهرت فِي العصر الحديدي الأول، الطبقات strata XII and XI (*NE-AEHL*, 96; cf. plate facing page 65). والعصر الحديدي الثاني (الطبقات strata X-VI)، يظل غير مكشف فِي المِنْطقة م Area M، ويبين أن أنشطة أَشْدُودَ الرئيسية كانت تتمركز فِي المَدِينَة المِنْخفضة. أمَّا البوابة الكبيرة (٢٠,٥ × ١٨,٢٥م)، والتي تضم برجين وثلاث غرف لِكُلٍّ مِنْهما، فهي تشابه تِلْك الموجودة فِي مَجِدُّو، جازر، وحَاصُور، يُمْكِنُ ربطهما بأنشطة البناء التي قام بها سُلَيْمَانَ، وذَلِكَ طبقًا لما ذكره دوثان (*NE-AEHL*, 98, refuted by Ussishkin, 82). وآنية أَشْدُودَ الخزفية المُتَمِيِّزَةُ (آنية لامَعَة حمراء مزينة بحزام أسود)، وهيكل صغير فِي الطبقة الثَّامن stratum VIII ومَعَها كميات كبيرة مِنَ اللوازم الخاصة بالعبادة (تماثيل صغيرة لحيوانات أليفة *kernoi*، ذكر وأنثى [مِنْ نوعية عشتار التي تشبه دبوس الزينة]، وتماثيل صغيرة مِنْ بينها "جناح الموسيقيين"، الركن الخاص بالخزافين بمِنَازلهم وبيوتهم، وورشهم وأفرانهم، كُلّ هذا يعكس إزدهار أَشْدُودَ، والَّذِي انتهى فجأة نحو نهاية القرن الثامِنْ كنتيجة للغزو الأَشُورِي، وهناك تذكار مُحزن لِذَلِكَ يتمثَّل فِي أجزاء مِنْ عَمُود مِنَ البازلت يحمل نقشاً لسرجون الثاني. واكتشاف يعرض الكتابات العِبْرِيَّة المِنْقوشة (مَعْظمها يشير إِلَى معايير الموازين) توحي بأنه كان لها علاقات تجارية وثيقة مَعَ يَهُوذَا أثناء القرن السابع. أمَّا بقايا الآثار الخاصة بالفترات اللاحقة فلم تكن لها أي تأثيرات أخرى عَلَى تاريخ الْفِلِسْطِينِيِّينَ وثقافتهم.

الْفِلِسْطِينِيُّونَ ← אַשְׁדּוֹד [’ašdôd] (أَشْدُود، #٨٤٦)؛ אָשְׁקְלוֹן [’ašqᵉlôn] ← (أشْقَلُونَ، #٨٨٤)؛ ← גַּת² [gat²] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה [’azzâ] (غزة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן [’eqrôn] (عقرون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [pᵉlištî] (فِلِسْطِين، #٧١٤٩).

البيبلوجرافيا

M. Dothan, "Ashdod: A City of the Philistine Pentapolis," *Archaeological Discoveries in the Holy Land*, 1967, 129-37; idem, "Ashdod," *NEAEHL*, 1, 93-102; idem, "Ashdod," *ABD* 1:477-82; D. Ussishkin, "Notes on Megiddo, Gezer, Ashdod, and Tel Batash in the Tenth to Ninth Centuries B.C.," *BASOR*, 277/278, 1990, 71-91.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

884 אַשְׁקְלוֹן

أشْقَلُونَ (אַשְׁקְלוֹן [’ašqᵉlôn]، #٨٨٤).

ع. ق تقع أشْقَلُونَ (عسقلان الحديثة) عَلَى الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط وعَلَى بعد ١٦كم شمالي غزة. وكانت تعد مركزًا تجاريًا، بحريًا وبريًا هامًا بسبب موقعها الاستراتيجي عَلَى طريق ماريس. مكنت التربة الجيدة، والمياه الجوفية العذبة سكانها دائمًا مزاولة الزراعة وبستنة الري. وتل أشْقَلُونَ كبير جدًا (١٥٠ هكتار) ويشكّل أطوار نمو مهنية، تتراوح مَا بين العصر الكَلْداني حَتَّى عصر المماليك.

١. المراجع الأدبية. صُنفت أشْقَلُونَ عَلَى أنها عدو وذَلِكَ فِي نصوص اللعَن المِصْرية (*ANET*, 329) الخاصة بفترة MB IIA، حين ظلت مركزًا كبيرًا للقوة والثروة إِلَى أن قام المِصْريون بتدميرها عقب طرد الهكسوس. وفِي العديد مِنْ رسائل تل العمارنة (EA No 320-326, 370; cf. 287). وقد وعد "يديا Yidya" حاكم أشْقَلُونَ بتقديم المؤن التي تتضمِنْ الخمور، الزيت، الحبوب، الثيران، الغنم والماعز. وذَلِكَ للقوات المِصْرية، بل وتعهد بإرسال "ثلاثين قطعة مِنَ الزجاج" للمَلِك (Moran, 352). وقد أطلق عليها "رمسيس الثاني" المَدِينَة البائسة (*ANET*, 256) وقد قام بغزوها أكثر مِنْ فِرْعَوْن مِنْ "الْمَمْلَكَةِ الجديدة". وهناك عَلَى جدران مَعْبد الكرنك ترى صورة بائعة لهجوم مرنبتاح عَلَى أشْقَلُونَ (بالنسبة لعَمُود مرنبتاح، قا؛ Kaiser, 1:551). والسكان الَّذِين كانوا داخل المَدِينَة المسورة كانوا يلتمسون الرحمة (Keel & Küchler, 52).

وعَلَى أساس مَا ذكره الكتاب الْمُقَدَّسَ، كانت أشْقَلُونَ إحدى الْمُدُنِ الخمس التي تخص الحكام الْفِلِسْطِينِيِّينَ (←) (סֶרֶן قا؛ يش ١٣: ٣) وكانت قلعة فِلِسْطِينِية كبيرة فِي عصر القضاة (قض ١٤: ١٩). وشوارع أشْقَلُونَ (بالأحرى، سوقها) فِي مرثاة دَاوُدَ (٢صم ١: ٢٠) أشارت إِلَى دورها التجاري كميناء بحري (*NEAEHL*, 104). ودمار أشْقَلُونَ باعتبارها عدوة لِلرَّبِّ وشَعْبه تم الإشارة إليه فِي العديد مِنَ الكتابات النبوية (إر ٢٥: ٢٠؛ عا ١: ٨؛ صف ٢: ٤؛ زك ٩: ٦).

وتتضمِنْ سجلات أَشُورَ العديد مِنَ الإشارات إِلَى حكام أشْقَلُونْ وبصفة خاصة، ميتنتي؛ روكيبتو، صِدْقِيًا، شارولوداري، ميتنتي الثاني Mitinti II (*ANET*, 282-83, 287, 291, 293-94). ومَلِكها صِدْقِيًا رغم ثورة حَزَقِيًا (قا؛ Mittmann, 96). وقد ظلت فِي القرن السابع مَدِينَة خاضعة لأَشُورَ، لكن نَبُوخَذْنَاصَّر قام بتدميرها سنة ٦٠٤ ق. م (*ABD* 1:489). وفِي الحقبة الهلينية- الرومانية - البيزنطية استعادت المَدِينَة حكمها الذاتي ووضعها كمَدِينَة تجارية كبرى.

٢. الحفريات الأثرية. هناك دليل مقنع عَن دور أشْقَلُونْ التجاري يرجع إِلَى فترة العصر EB، ولكن فِي العصر MB II أصبحت حقًا ميناءًا بحريًا يتسم بالثروة والقوة، إذا أخذنا فِي الاعتبار نظام التحصينات الهائل الَّذِي أحاطها (بارتفاع ١٥م، وبسمك ٣٠م عِنْدَ القاعدة). وما أطلق عليه مَعَبد العجل الفضي كان يضم آنية فخارية MB IIC وكذَلِكَ تمثالاً صغيرًا (١٠,٥ × ١١سم) يمتاز بروعة صناعية، ويمثل عجلاً، مِنَ المرجح أنه كان يُستخدم كرمز للعبادة فِي توقير "بَعْل" إله الكَنْعَانيين. وقد وُجد فِي آنية عَلَى شكل خلية النحل تُمثِّل مقدسًا (Stager, 1991a, 29). ثم إن اكتشاف خاتم ثمين مرصع اسطواني الشكل، يشير أيضًا إِلَى ازدهار أشْقَلُونَ فِي عصر MB Age II الثاني، وباستثناء بعض المَعْلومات الجديدة عَن عادات دفن الموتى، فإن عصر البرونز المتأخر لم تغطه الحفريات الحديثة بشكل جيد.

أثناء العصر الحديدي الأول حُكمت أشْقَلُونَ مِنْقِبل الْفِلِسْطِينِيِّينَ. وتوسعت وأصبحت ميناءً بحريًا كبيرًا محصنًا تمامًا. ويبدو أن إنتاج المِنْسوجات كان يشكّل صناعة كبرى عَلَى أساس وزن الأنوال العديدة التي اكتُشفت. تشبه فخاريات الزف bichrome الَّذِي ينتمي للجيلين الثاني والثالث للمستوطنين الْفِلِسْطِينِيِّينَ مجموعة Mycenean IIIC تُمثِّل خليطًا وأنماطًا إقليمية. ومما يجدر ذكره أيضًا استهلاكهم للحم الخنزير، وهذا مَا استُشف مِنَ التحليلات التي أجريت عَلَى العظام (*NEAEHL*, 107). ودور أشْقَلُونَ المستمر كمركز هام للتجارة فِي فترة العصر الحديدي الثاني، تم إثباته بوفرة الفخاريات الفينيقية. ومِنَ المجموعة المزينة بعظام السمك، تم التعرف عَلَى اثنى عشر نوعًا مختلفًا مِنَ السمك الَّذِي يعيش فِي المياه العذبة والمالحة (*NEAE-HL*, 107). وأهمية أشْقَلُونَ التجارية فِي الفترة الفَارِسية. تم تمثيلها عَلَى أفضل وجه بالبنايات التذكارية وبعض الأعمال اللطيفة، مثل تمثال لرجل يصلي (*NEAEHL*, 109). وعقب دمار هائل استعادت أشْقَلُونَ وضعها كمركز للتجارة والتبادل الثقافي فِي الفترة الهلينية (Stager, 1991b, 36)، وكما تبين نتيجة الحفريات الخاصة عن مخازن كبيرة التي تحتوي عَلَى الأمفورة، واكتشاف العملات المَعْدنية العديدة. ومِنَ الاكتشافات الرائعة فِي هذه الفترة اكتشاف مقبرة الكِلَاب، حيث كشفت الحفريات عَن دفن أكثر مِنْ ٨٠٠ كَلْب. والكِلَاب فِي الثقافة الفِينِيقية السائدة كانت محترمة جدًا لربما كحيوانات مقدسة. بقايا الفترات اللاحقة ليس لها أي تأثير عَلَى تاريخ وثقافة الْفِلِسْطِينِيِّينَ.

الْفِلِسْطِينِيُّونَ ← אַשְׁדּוֹד [’ašdôd] (أَشْدُود، #٨٤٦)؛ אַשְׁקְלוֹן [’ašqᵉlôn] ← (أشْقَلُونَ، #٨٨٤)؛ ← גַּת² [gat²] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה [’azzâ] (غزة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן [’eqrôn] (عقرون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [pᵉlištî] (فِلِسْطِين، #٧١٤٩).

البيبلوجرافيا

D. L. Esse, "Ashkelon," *ABD* 1:487-90; O. Kaiser, (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, 1985, 1:544-52; O. Keel & M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, 2, 1982; S. Mittmann, "Hiskia und die Philister," *JNSL*, 16, 1990, 91-106; W. L. Moran, *The Amarna Letters*, 1992; L. E. Stager, *Ashkelon Discovered. From Canaanites and Philistines to Romans and Moslems*, 1991; idem, "When Canaanites and Philistines Ruled Ashkelon," *BARev* 17/2, 1991a, 24-43; idem, "Eroticism & Infanticide at 'Ashkelon,'" BARev 17/4, 1991b, 35-53; idem, *NEAEHL* 1:103-12.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

سُؤال ← #٨٦٢٦ (שְׁאִיָּה [šᵉ’iyyâ]، يَسْأَلُ، يَستفسرُ، يَطْلُبُ)

جمعيةٌ ← #٧٧٣٥ (קָהָל [qāhal]، يُجمِّعُ، يَستدعي)

855 אַשּׁוּר

أَشُورَ (אַשּׁוּר [’aššûr]، #٨٥٥)

ع. ق ١. موجز للتاريخ الأَشُورِي. أثناء الألفية الثانية قبل الميلاد نمت أَشُورَ مَدِينَة رسمية تتمتع بعلاقات تجارية واسعة، ولاسيما مَعَ الأناضول (تركيا الآن). المستعمرات الكبدوكية مثل كولتيب - كانيش، لتصبح قوة كبرى تتعامل مَعَ مِصْر

ومَعَ الحيثيين مَعَاملة الند للند وذلِكَ فِي القرن الرابع عشر ق.م، مستغلة ضعف مَمْلَكَةُ ميتاني فِي أعلَى بلاد مَا بينَ النَّهرين، وقد وسَعت أشُّورَ حكمها حَتَّى وصلت إِلَى نَهْرِ الفرات حوالي ١٣٠٠ ق. م. وقام مَلِكها النشيط تكولن - نينورتا الأوَّل (حوالي ١٢٤٤ - ١٢٠٨ ق. م) بحملات ناحية الغرب والجنوب، وهزم بَابِلَ وحكمها لمدة سبع سنوات. والإجراءات العسكرية المتكررة، تمكن ملوك عَلَى التعاقب مِنْ الحفاظ عَلَى سيطرتهم عَلَى الكثير مِنْ هذه المِنْطقة، فِيما عدا بَابِل، لكنه كان عليها أن تواجه عدوًا جديدًا، يتُمثّلَ فِي الآراميين. وكان لتهديدهم المتزايد أن حمل تَغْلَثَ فَلاَسِرَ الأوَّل (حوالي ١١١٥ - ١٠٧٧ ق. م) عَلَى الزحف غربًا بشكْلٍ متكرر، حَتَّى وصل إِلَى بالميرا، لُبْنَان، وأرفاد Arvad وقد صُد الآراميون بشكْلٍ مؤقت فحسب، ثم تقدم شرقاً فِي القرن الحادي عشر ق. م وتبع ذلِكَ "عصر مظلم" ابتداء مِنْ حوالي ١٠٥٠ ق. م. ثم انتهى بمِنْطقة أشُّورَ - دان (حوالي ٩٣٤ - ٩١٢ ق. م)، والَّذِي تشير نقوشه الأثرية إِلَى هجمات عَلَى الآراميين الَّذِينَ كانوا يحتلون أراضي أشُّورِيَة. وواصل اثنان مِنْ خلفائه إعادة سيطرة أشُّورَ فِي الشمال والغرب بقيادة أشُّورَ ناصربال الثاني (حوالي ٨٨٩ - ٨٥٨ ق. م) وبذلِكَ وصل إِلَى الفرات ثانية.

أمَّا الدول فِي أقصى الغرب فقد عزفت عَن الخضوع، الأمر الَّذِي حمل ذلِكَ المَلِكَ وابْنِهِ شلمِنْاصر الثالث (حوالي ٨٥٨ - ٨٢٤ ق. م.) إِلَى القيام بحملة عسكرية إِلَى البحر الأبيض المتوسط ودِمَشْق. وفِي ذات الوقت، كان هؤلاء الملوك يوطدون حكم أشُّورَ فِي الجبال الواقعة شرقاً. وبعد فترة مِنْ الهدوء، وصلت أشُّورَ إِلَى الذروة عَلَى عهد تَغْلَثَ فَلاَسِرَ الثالث (حوالي ٧٤٥ - ٧٢٧ ق. م.)، أمَّا سرجون الثاني، وخلفاؤه سنحاريب (←)، أسرحدون، وأشُّورَ بانيبال، فقد امتد حكمهم ليشمل إيران، وتركيا، ومِصْر، كما ضموا الكثير مِنْ الممالك التي كانت مستقلة فِي السابق تحت مظلة مِنْظمة إقليمية. وتدفقت الثروات عَلَى أشُّورَ مِنْ خلال فرض الجزية، والغنائم، والتجارة، الأمر الَّذِي أعطاها القدرة عَلَى تشييد القصور الشهيرة فِي نينوى، ونمرود، وكانت حجراتها مزينة ببلاط مِنْقوش ومزودة بزخارف مطعمة بالعَاج. وحاول أشُّورَ بانيبال أن يجمَعَ فِي مكتبته نسخاً مِنْ جميع الكتابات البَابِلية، واستعادة الكثير مِنْ مجموعته شكَّلَت أساس المَعرفة الحديثة المتعلقة بأشُّورَ. أمَّا سنواته اللاحقة فلم تُسجل (٦٤٠ ق. م وما بعدها) ولكن الضعفات قد ظهرت، فمهدت الطريق أمام الماديين والبَابِليين مِنْ أن يضعوا نهاية لأشُّورَ، وكان ذلِكَ سنة ٦١٢ ق. م.

٢. **اتصالات أشُّورَ بإسْرَائِيل ويَهُوذَا.** فِي سنة ٨٥٣ ق. م حارب شلمِنْاصر الثالث القوات الشرقية فِي قرقر بسورية، وكان آخَابُ الإسْرَائِيلي مِنْ بين خصومه. وبعد ذلِكَ بسنوات قليلة، ذكر شلمِنْاسر أنه تلقى جزية مِنْ "يَاهُو بْنِ عُمْرِي" (حوالي ٨٤١ ق. م.) الأمر الَّذِي رسمه فنانوه عَلَى "المسلة السوداء" الشهيرة (*ANET*, 279-231; *ANEP*, 351-55). وتذكر النصوص الأشُّورِيَة تواريخ دقيقة لكُلّ حدث، وقد شكَّلَ هذا مساهمة قيمة للترتيب الكتابي للأحداث. وقد دفع يوآش مَلِكُ إسْرَائِيل الجزية لـ هددنيراري الثالث Adadnirari III سنة ٧٩٦ ق. م تقريبًا. وظلت السجلات الأشُّورِيَة صامتة بالنسبة لإسْرَائِيل إِلَى أن أصبح مَنَحِيمُ خاضعاً يدفع الجزية حوالي ٧٣٨ ق. م، حين كان تَغْلَثَ فَلاَسِرَ الثالث يشرع فِي ترسيخ سيطرته جنوبي سورية (قا؛ ٢مل ١٥: ١٩ - ٢٠؛ *ANET*, 283). أمَّا فَقَحُ، الَّذِي اغتال ابْنِ مَنَحِيمُ، فلم يكسب رضاء الأشُّورِيين، وساند تَغْلَثَ فَلاَسِرَ هُوشَعُ، الَّذِي أزاحه (قا؛ ٢مل ١٥: ٢٩ - ٣٠؛ *ANET*, 283). وتمرد هُوشَعُ التقليدي - التحالف مَعَ مِصْر، التوقف عَن دفع الجزية - جعل شلمِنْاصر الخامس يزحف بالجيش الأشُّورِي إِلَى السَّامِرة. وبعد استيلاء سرجون الثاني بشكْلٍ نهائي عَلَى السَّامِرةِ سنة ٧٢٠ ق. م، أصبحت المَدِينَة مركزًا إقليميًا أشُّورِيًا، واختفت إسْرَائِيل كدولة قومية.

وفِي يَهُوذَا، ضحى آحَازُ بالاستقلال نظير تدخل أشُّورَ إِلَى صفه ضِدَّ تهديدات السَّامِرةِ (فَقَحُ)، ودِمَشْق (حوالي ٧٣٢ ق. م؛ قا؛ ٢مل ١٦: ٥ - ٢٠؛ *ANET*, 282). وحاول ابْنِه حَزَقِيَّا التخلص مِنْ يد أشُّورَ، وشجعه فِي ذلِكَ مردوخ بلادان الكُلْداني الجنسية فِي بَابِل، حيث تحالف مَعَ حكام محليين آخرين وكذلِكَ مَعَ مِصْر، وقد وُصفت حملة سنحاريب العتابية وصفاً جيداً وذلِكَ مِنْ وجهة نظر عبْرِيَّة، وكذلِكَ مِنْ وجهة النظر الأشُّورِيَة. وقد تغلب عَلَى كُلّ يَهُوذَا ماعدا أُورُشَلِيمَ. ولم ينقذ العاصمة سوى انسحَاب الأشُّورِيين عَلَى وجه السرعة فِي مواجهة كارثة (٢مل ١٨ - ١٩؛ *ANET*, 287-88). وقد خضع حَزَقِيَّا - وكان لايزال عَلَى عرشه - وجدد دفع الجزية، وواصل ابْنِه مِنَسَّى ذلِكَ، طبقًا لما ذكره أسرحدون وأشُّورَ بانيبال (*ANET*, 291, 294). وقد خُلدت ذكرى السيطرة الأشُّورِيَة عَلَى السَّامِرةِ بنقش عَلَى عَمُود تذكاري أقامه سرجون فِي حضرة كبار المسئولين الأشُّورِيين المقيمين هناك. وقد أثبتت الأدلة الأثرية عَلَى وجود أساليب أشُّورِيَة لبناء القصور وكذلِكَ لأعمال الخزف الأشُّورِيَة فِي إسْرَائِيل. أمَّا بالنسبة لأي مدى انتشر ذلِكَ النفوذ فهذا أمر غير مؤكد. والادعاءات الخاصة بالتوسع فِي فرض الديانة الأشُّورِيَة عَلَى الدول الخاضعة لها تم رفضها الآن، ويبدو أنه لم يكن هناك سوى تدخل قليل فِي شئونهم المحلية. وحين كان الأشُّورِيون يستقرون فِي مِنْطَقَةٍ تم لهم الاستيلاء عليها، فمِنْ الجلي أنهم كانوا يأتون مَعَهم بمعتقداتهم وعاداتهم. وهذا مَا كان يحدث أيضًا حين كان آخرون يستقرون فِي دول تم الاستيلاء عليها (قا؛ ٢مل ١٧: ٢٤ - ٣٤). وثمة تمزق آخر كان يحدث أحيانًا عقب قمَعَ الثورات. وعَند ذلِكَ كان يتم ترحيل السكان للقضاء عَلَى نزعة الوطنية، وكانت هذه سياسة عادية. وهكذا تم ترحيل الإسْرَائِيليين إِلَى أشُّورَ عقب سقوط السَّامِرةِ، وتظهر تماثيل سنحاريب بعض سكان يَهُوذَا، مِنْ لخيش، وهم يُبعدون أيضًا عَن بلدِهم.

٣. **الموقف الكتابي بالنسبة لأشُّورَ.** لم يشر كتبة الأسفار الكتابية أي اهتمام لعلاقات أشُّورَ بإسْرَائِيل إِلَى أن أصبحت الدولتان فِي علاقات متشابكة دائمة وذلِكَ إثر خضوع مَنَحِيمُ لتَغْلَثَ فَلاَسِرَ الثالث - وكان آحَازُ مَلِكُ يَهُوذَا ينظر إِلَى أشُّورَ باعتبارها قوة عظيمة بمقدورها أن تربحه، فِي حين أن إشَعْيَاء حذره بأنه بذلِكَ سيكون سببًا فِي مصير مشئوم لبلاده (أش ٧). وكان موقف آحَازُ موقفًا طبيعيًا، وهو يشابه بدرجة وثيقة موقف دولة سمحال شمالي سورية قبل ذلِكَ بقرن مِنْ الزمان، ولعل ذلِكَ حدث فِي كثير مِنْ الممالك الصغيرة الأخرى. ويصف إشَعْيَاء

بشكْلٍ نابض بالحَيَاة كيف أن أشُّورَ ستأتي حقًا، ليس لتخلص يَهُوذَا، بل لاحتلالها، باعتبارها مُوسى الله المستأجرة، وطوفانه (إش ٧: ١٧ - ٢٥؛ ٨: ٤ - ٨؛ قا؛ هو ١٠: ٦؛ ١١: ٥). وقد كرر الأنبِيَاء وصف أشُّورَ مِنْ الناحية السياسية بأنها مثل لاجئ مزيف، سيتبين أن وعده الأساسي قد تحول إِلَى مرارة، مثلما سبق أن فعلته مِصْر (إر ٢: ١٨، ٣٦؛ مرا ٥: ٦؛ هو ٥: ١٣؛ ٧: ١١؛ ١٢: ١ [٢]؛ ١٤: ٣ [٤])، ومِنْ الناحية الأخلاقية كشريك نجس ومدنس (مز ١٦: ٢٨؛ ٢٣؛ هو ٨: ٩؛ ٩: ٣). ثم إن سيطرة الله عَلَى أشُّورَ تم التأكيد عليها أيضًا وبشكْلٍ متكرر. ويعلن المؤرخ بكُلّ جلاء بأن غزو السَّامِرةِ كان عقابًا إلهيًا لارتداد إسْرَائِيل (٢مل ١٧: ٧ - ٢٣).

وفِي حين أن إسْرَائِيل قد طُمست تمامًا، إلا أن يَهُوذَا كان مصيرها أخف وطأة، وإن كانت عقوبتها صارمة، ولعله فِيما كان سنحاريب يواصل زحفه، قال إشَعْيَاءَ نبوته الشهيرة: "ويل لأشُّورَ قضيب غَضَبي" (إش ١٠: ٥ - ٣٤)، حيث ندد بأعمال أشُّورَ باعتبارها مفرطة فِي طغيانها لأن أشُّورَ "فِي قلبه أن يبيد ويقرض أمماً ليست بقليلة" (ع. ٧) - ومِنْ بينها بَابِل (إش ٢٣: ١٣). ولغطرسته فِي تمجيد نفسه (سبق أن أُدين آخرون لارتكابهم أعمالاً كهذه، قا؛ عا ١: ٦، ٩، ١١، ١٣). وبناء عَلَى ذلِكَ، بالبلُوطَة الشامخة سوف تُقطع (إش ١٤: ٢٤ - ٢٧؛ ٣٠: ٢٧ - ٣٣؛ ٣١: ٨، ٩؛ صف ٢: ١٣؛ زك ١٠: ١١؛ ناحُوم). أمَّا اليَهُود المسبيون فِي أشُّورَ فإنهم سيعودون مِنْ الأماكن التي اضطُهدوا فِيها (إش ١١: ١١، ١٦؛ ٢٧: ١٣؛ هو ١١: ١١؛ زك ١٠: ١٠)، مثلما سبق أن هربوا مِنْ مِصْر (إش ٥٢: ٤). وقد نظر المؤرخون والأنبِيَاء إِلَى سقوط أشُّورَ عَلَى أنه جاء تحقيقًا لكَلمة الله، قصاصاً للمَعاقب (إر ٥٠: ١٨؛ حز ٣: ٢ - ١٧؛ ٣٢: ٢٢). ومَعَ ذلِكَ، ومِنْ زاوية أخرى، تنبأ الأنبِيَاء بمجئ مِصْر وأشُّورَ مَعًا إِلَى جانب إسْرَائِيل لتلقي بركة الله حيث إن الجميع يقترنون به (إش ١٩: ٢٣ - ٢٥؛ مي ٧: ١٢). وفِي الكثير مِنْ هذه النواحي، تظهر أشُّورَ مثل بَابِل (إر ٥٠: ١٧) أداة فِي يد الله، اعتقدت أنه بوسعها أن تسيطر. وعَلَى ذلِكَ، فإن الدولتين كُلتيهما كانتا تُمثّلان كُلّ القوى المَعَارِضة لحكم الله (قا؛ إش ١٤: ١٢؛ لو ١٠: ١٨).

البيبلوجرافيا

M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, 1974; A. R. Millard, "Sennacherib's Attack on Hezekiah," *TynBul* 36, 1985, 61-77; idem, "Israelite and Aramean History in the Light of Inscriptions," *TynBul*, 41, 1990, 261-75 (Appendix 1 lists Assyrian inscriptions naming kings of Israel and Judah); B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, 1979; H. W. F. Saggs, *The Might That Was Assyria*, 1984.

أي. آر. ميلارد *A. R. Millard*

عشتاروث ← #٦٩٥٦ (עַשְׁתֹּרֶת [*'aštōret*]، عشتاروث)

713 אֶפְרַיִם

أَفْرَايِم (אֶפְרַיִם [*'eprayim*]، المِنْطقة الخاصة بأفْرَايِم #٧١٣).

ع. ق ١. الاسْمَ يعَني إثمار، وهو مشتق مِنْ פָּרָה، أثمروا (← ٧٢٣٨)، مَعَ نهاية مكانية. والمِنْطقة التي تصفها هي فِي واقع الأمر مِنْ أكثر المِنَاطق الخصبة المثمرة فِي فِلِسْطِين. والكَلمة تأتي فِي عبارة הַר אֶפְרַיִם، جَبَلِ أَفْرَايِم (يش ٢٠: ٧) حيث يُقصد بها الجزء الجبلي الأوسط الرئيسي مِنْ أرْضِ إسْرَائِيل، وذلِكَ بالتباين مَعَ الأرْضِ العليا الواقعة شمالي الجليل أو جنوب يَهُوذَا. والواقع أن نَبِيَّيْن مِنْ أنبِيَاء القرن الثامِنْ استخدموا كَلمة "أفْرَايِم" كمرادف لمَمْلَكَة إسْرَائِيل الشمالية نفسها (قا، إش ٧: ٩ و١٧؛ هو ٥: ٣، وغير ذلِكَ كثير) والتي كانت ثروتها، وخصوبتها وإثمارها أدت بهم إِلَى الابتعاد عَن مَعَايير الرَّبّ المُقدسة، وانغماسهم فِي الشهوات وعبادة الأوثان والسُكر (انظر إش ٢٨). وأعَلَى جبال هذه المِنْطقة الرئيسية هما: عيبال، وجرزيم (←) عَلَى الجانب الآخر مِنْ شَكِيمَ (←)، ويبدو أن سِفْر التَّثْنِيَة يرى أن إقامة العهد بين الله وإسْرَائِيل تمت هناك، وذلِكَ فِي قلب أعَلَى نقطة فِي الأرْضِ (تث ٢٧، حيث قد يَكُونُ "جَبَلِ عيبال" (ع. ٣٤) تغييرًا يَهُودِيًا ضِدَّ السامريين عَن الكَلمة الأصلية "جرزيم" والتي مازال يقرؤها السامريون، ومازالت موجودة فِي الترجمات اللاتينية القديمة، انظر أيضًا ع. ١٠).

ومَعَ ذلِكَ كثيرًا مَا تُستخدم كَلمة "أَفْرَايِم" لتعني الأرْض التي خُصصت لنَسْل أفْرَايِم، وهو الابن الأصغر ليوسف ولو أنه المفضل لديه. وفِي هذا الاستعمال لا تشير الكَلمة سوى إِلَى الجزء الجنوبي مِنْ المِنْطقة الجبلية، حيث أعطي الجزء الشمالي لسبط الابن الأكبر وهو مِنَسَّى.

والمِنْطقة التي نَحْن بصددها تم وصفها فِي يش ١٦: ٥ - ١٠؛ ١٧: ٧ - ١٢، فالحد الجنوبي هو بَنْيامين (ومَعْناه مِنْ الجنوب). وهي هضبة جبلية ترتفع عَن سطح البحر بأكثر مِنْ ثلاثة آلاف قدم، حيث بها مجاري أنهار عميقة تقسمها مِنْ الجانبين الشرقي والغربي، تجعل مِنْ الصعوبة الاقتراب مِنْها لنوايا عدوانية مِنْ أي جانب. ويمر الطريق الرئيسي مِنْ الشمال إِلَى الجنوب، وهو أقرب إِلَى الطرف الشرقي لمستجمَعَ الأمطار الَّذِي يمد النَّهْر بالماء. وهناك اختلافات فِي قصص الأرْضِ التي تشملها، مثلما حدث مَعَ شَكِيمَ، التي ذُكر أنها تخص مِنَسَّى (يش ١٧)، وتخص أفْرَايِم (١أخ ٧: ٢٨ - ٢٩) وهذا تطور مَلِكي؟. أمَّا جازر (يش ٣ و١٠) فكانت تحت السيطرة تمامًا بعد القرن العاشر (١مل ٩: ١٦ - ١٧)، ٢صم ١٨: ٦ يبدو أنها تقصد أراضي ذُكر مرة أنها تقع شرقي نَهْرِ الأرْدُن (قا؛ ع. ٢٣؛ قض ١٢: ٤).

٢. وترجع أهمية أفْرَايِم مِنْ بين أمور أخرى - إِلَى عدد كُلّ مِنْ المُدُنِ البارزة الموجودة هناك، وقادة إسْرَائِيل الَّذِين نشأوا ضمن حدودها. والمدن الهامة مثل أرِيحَا، وشِيلُوه، والجِلْجَال وبَيْتَ إيل (والتي حُسبت ضمن نصيب بَنْيامين فِي يش ١٨: ٢٢) تقع كُلّها فِي أراضي أفْرَايِم، ووسط شَعْب بارز فِي المنطقة

العشائرية. وقد دُفن يَشُوعُ في "تِمِنْةَ سارح" (يش ٢٤: ٣٠)، أمَّا صَمُوئِيل فكان مِنَ الرامة (١صم ١٩ - ٢٠)، وكان يَرُبْعَامُ الأوَّل مِنْ صردة (١مل ١١: ٢٦). وإنه لمِنَ المثير أن نعرف أن الأضرحة، والأشخاص البارزين ممِنْ ينتمون إِلَى هذه المِنْطقة الغنية، عادة مَا يندد بهم كتبة الأسفار المُقَدسة بأنهم تسببوا فِي عدم رضاء الله عَن إسْرَائِيل، وبذلِكَ كان يغدق عَلَى مَدِينَة دَاوُد وأسرته المالكة الواقعة فِي أراضي جبلية أقل خصوبة فِي الجنوب. ومَعَ ذلِكَ، تتصدر أَفْرَايِم قائمة مِنَاطق سُلَيْمَانَ الإدارية (١مل ٤: ٨ - ١٩)، وفِي العبارة كثيرة الاستعمال "أَفْرَايِم ومِنَسى" يسبق أَفْرَايِم اسْمَ أخيه الأكبر سنًا. والكنفدرالية التي كانت تضم سوريا - أَفْرَايِم، والتي شُكِّلت ضِدَّ يَهُوذَا سنة ٧٣٥ - ٧٣٢ ق. م (انظر إش ٧: ١ - ٨: ١٥) كانت تضم مِنَسى (إش ٩: ٢١)، ولكن الخلافات الداخلية أضعفتها، ولم تكن تشكّل قوة لها أهمية (← تحالف سوري - أَفْرَايِمي: لاهوت).

٣. وعَلَى الرغم مِنْ أن أرْضِ أَفْرَايِم كانت مثمرة ولا يُمْكِن مهاجمتها بسهولة سواء مِنْ جهة الشرق أو مِنْ جهة الغرب (المِنْحدرات الغربية كانت تقدم بعض التغطية للغزاة ولم تكن هناك مواقع حصينة)، إلا أنه كان مِنْ السهل مهاجمتها مِنْ الشمال (سهل إسدرالون Esdraelon)، وما أن يتم غزوها إلا وتقدم أرْضًا سهلة للمَرْكَبَات الحربية، وذلِكَ عَلَى العكس مِنْ التلال المِنْحدرة وشعاب يَهُوذَا الضيقة. وما جاء فِي زك ٩: ١٠ يعكس هذا الفرق، وكثيرًا مَا أثبتت مَمْلَكَةُ إسْرَائِيلَ الشمالية أنها أكثر ضعفاً مِنْ يَهُوذَا مِنْ ناحية مواجهة غزاة مجهزين جيداً بالعتاد. ويعبر مَا جاء فِي هو ٥: ٣ - ١٤ عَن عدم جدوى البحث عَن حماية حَتَّى ولو مِنْ أشُورَ، لأن هذه الأرْضِ كانت مِنْفتحة بالأكثر لتأثيرات حركات محاولة التوفيق بين الأديان (البغاء، هو ٦: ١٠) لأن هذا كان موضع اهتمام الجيوش الأجنَبِيّة الغازية.

٤. مَدِينَة أَفْرَايِم (يو ١١: ٥٤) مِنْ المحتمل أن تكون قد ذُكرت لأول مرة فِي ٢صم ١٣: ٢٣، وربما هي مَدِينَة "أفِيرمة" (١مك ١١: ٣٤) وهي مِنْ أرْضِ السَّامِرة التي أعطاها ديمتريوس الثاني مَلِكُ سوريا إِلَى رئيس الْكَهَنَةِ يُونَاثَان سنة ١٤٥ ق. م. وهي متاخمة لبَيْتَ إيل، وعَلَى مقرَبَة مِنْ الطريق الشرقي - الغربي المسمى "طَرِيقِ البَرِّيَّةِ" (يش ٨: ١٥) أو تجاه "طريق التخم" (١صم ١٣: ١٨)، والَّذِي يمر مِنْ حول أفِيق، عَن طريق بَيْتَ إيل وينزل إِلَى وَادِيَ الأُرْدُنّ، عَلَى طول الطرف الجنوبي مِنْ أرْضِ أَفْرَايِم الجبلية. وأكبر طريق مستعرض فِي المِنْطقة هو الطريق الَّذِي يوصل مِنْ سوكوه إِلَى السَّامِرة وشكيم حَتَّى ترصة، ثم ينزل إِلَى الأُرْدُنّ عَلَى مقرَبَة مِنْ مَدِينَة آدَمَ.

البيبلوجرافِيا

F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1933-38; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1966; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 1988; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1904[11].

بي. جْي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

أسدراس (١ و٢) ← أبُوكريفا

نظير ← #٨٧٥٠ (שָׁוָה¹ [*šāwâ*¹]، يمهد، يشبه، يَكُونُ/ يصبح مثل)

عدالة ← #٤٧٩٧ (מֵישָׁרִים [*mêšārîm*]، استقامة، مساواة، عدالة)

خطأ ← #٨٧٠٤ (שָׁגַג [*šāgag*]، يُخطئ عَن طريق السهو، يأثم)

هروب ← #٤٨٨٠ (מָלַט¹ [*mālaṭ*¹]، يسلم، يهرب، يذْهَبُ للأمان)

أخروي ← #٣٤٤ (אַחֲרִית [*'aḥ*ᵉ*rît*]، حد أقصى، أبعد ما يكون، نهاية)

أسس ← #٣٩٢٢ (כּוּן¹ [*kûn*¹]، يضل على الدوام، يستعد، يؤسس)

502	אֱלִיפַז

أَلِيفَازَ (אֱלִיפַז [*elîpaz*]، #٥٠٢).

ع. ق ليس ثمة فِي أن أَلِيفَازَ كان أكبر المَعَزين لأيُوب سنًا (أي ٢: ١١)، بالنظر إِلَى أنه كان أوَّل المتكَلّمين. وقد أثبت أنه شاعر متمكن. وفِي كَلامه الأوَّل (ص. ٤ - ٥) يبدأ بلهجة تصالحية، حيث أعطى لأيُوب فائدة كونه شخصًا بارًا يتحمل الآلام مِنْ أجْلِ التأديب (٥: ١٧). ولكنه لا يذكر هذا الموضوع إلا فِي هذه ع. فقط ثم يسقطه مِنْ حسابه. وحين فشل أيُوب فِي الرد عَلَى هذا النهج اللبق، وافق أَلِيفَازَ أخيرًا فِي حديثَين آخرين (ص. ١٥ و٢٢) عَلَى مَا قاله الآخرون مِنْ أن أيُوب يلقى مَا يستحقه: "أَلَيْسَ شَرُّكَ عَظِيمًا، وَآثَامُكَ لاَ نِهَايَةَ لَهَا؟" (٢٢: ٥).

بِلْدَد، أَلِيهُو، صُوفَر ← أيُّوب: لاهوت

البيبلوجرافِيا

J. C. L. Gibson, "Eliphaz the Temanite: The Portrait of a Hebrew Philosopher," *SJT* 28, 1975, 259-72; J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1987; G. V. Smith, "Job iv 12-21: Is It Eliphaz's Vision?" *VT* 40, 1990, 453-63.

ألمير بي . سميك *Elmer B. Smick*

تحنيط ← #٢٨٤٦ (חָנַט² [*ḥānaṭ*²]، يُحنِّط، تَحْنيط)

تطريز ← #٨٣٨٧ (רָקַם [*rāqam*]، يُطرِّز، يغزل).

مخيم ← #٤٧٢٢ (מַחֲנֶה [*maḥ*ᵉ*neh*]، معسكر، كخيم، حرب).

سياج ← #٢٩٥٨ (חָצֵר¹ [*ḥāṣēr*¹]، سياج، محكمة، مستوطنة، قرية).

نهاية ← #٦٠٦٦ (סוּף¹ [*sûp*¹]، مُنتهى).

معاناة ← #٤١٩ (אֵיתָן¹ [*'êtān*¹]، معاناة، دوام).

عدو ← #٣٦٦ (אָיַב [*'āyab*]، يُعَادِي).

متعة ← #٦٦٩٦ (עֹנֶג [*'ōneg*]، لذَّة، استمتاع).

490	אֱלִיהוּ

أَلِيهُو (אֱלִיהוּ [*elîhû*]، #٤٩٠).

ع. ق شخصية أَلِيهُو (أي ٣٢ - ٣٧)، بالرغم مِنْ أنه مضجر وممل مِنْ وجهة نظر حديثة، غير أنه يقدم تناولاً واضحًا لمشكلَة مَعَاناة أيُوب. وفكره اللاهوتي أكثر توازناً مِنْ فكر المشيرين الثَّلاثَةِ الآخرين، وهو يجب عَلَى كَلام أيُوب الفعلي، وكثيرًا مَا كان يقتبسه. وهو عَلَى العكس مِنْ الآخرين، لم يهتم أيُوب بأنه عاش فِي الشر، وعَلَى ذلِكَ فهو يُعاقب، وهذا هو السبب فِي أن الله لم يدن أَلِيهُو فِي النهاية، وعَلَى الرغم مِنْ أن أَلِيهُو يبدو وكأنه يتظاهر بالتقوى بالنسبة لإلهامه غير أن مستوى فهمه الروحي كان أعْلَى مِنْ الآخرين. لكنه أخفق هو أيضًا فِي مَعْرفة مَا الَّذِي كان يحدث حقًّا مِنْ وجهة النظر الإلهية عَلَى النحو الَّذِي عُرضت به فِي المقدمة - بأن أيُوب كان يعاني كعبد مختار مِنْ أجْلِ أن يؤول ذلِكَ فِي النهاية إِلَى مجد الله، ولكشف حقيقة الشيطان أنه المشتكي الكاذب، كما يتبين بالفعل مِنْ حقيقة أمره (← أيُوب: لاهوت).

بِلْدَد ← أَلِيفَازَ ← صُوفَر

البيبلوجرافِيا

D. J. A. Clines, "The Role of Elihu in the Design of the Book of Job," *In the Shelter of Elyon: Essays on Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlstrm*, JSOTSup 31, eds., W. B. Barrick and J. S. Spencer, 1984; B. C. Curtis, "Why Were the Elihu Speeches Added to the Book of Job?" *Proceedings: Eastern Great Lakes & Midwest Biblical Societies* 8, 1988, 93-99; D. N. Freedman, "The Elihu Speeches in the Book of Job," *HTR* 61, 1968, 51-59; R. Gordis, "Elihu the Intruder," *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann, 1963, 60-78; D. Wolfers, "Elihu: The Provenance and Content of His Speech," *JBQ* 16, 1987/88, 90-98.

ألمير بي . سميك *Elmer B. Smick*

الأمْثَال: أقْوَال وموضوعات

سِفْر الأمْثَال: أقْوَال وموضوعات

تُوصف أسفار أمْثَال أيُوب، والجامعة عادة عَلَى أنها كتابات الحكمة في ع. ق، وهي تشكّل معًا نوعية أدبية بارزة ومميزة داخل الكتاب المُقَدَّس. في إر ١٨: ١٨ (قا؛ حز ٧: ٢٦؛ مي ٣: ١١) وُضعت مشورة الحكيم إلى جَانِب "الناموس" (شَرِيعَة) الْكَاهِن، وكَلِمة النَّبِيّ، عَلَى أنها تشكّل مصادر السلطة الإلهية والإرشاد بالنسبة لحياة المجتمع. ومن الأمر الَّذِي له دلالته هُوَ أن هذا التقسيم الثلاثي ينعكس عَلَى التقسيم القانوني للكتاب المُقَدَّس العبري إلى الناموس، والأنْبِيَاء، والكتابات- وهذه الأخيرة تتضمن كتابات الحكمة.

١. اعتُبر سِفْر أمْثَال بوجه عام كأقدم مستودع وممثل للحكمة الإسْرَائِيلية. والموضوع الخاص بالوضع الأصلي للمادة الَّتِي يتضمنها أثار بعض الجدل. حيث أن به نقاط اتصال كثيرة مِنْ حيث الشكْل والمضمون مع كتابات الحكمة المِصْرية، ولا سيما مع تعاليم أمينيموبى، والَّذِي ربما تمّ تكييف فصوله الثلاثين لإنتاج "الأقْوَال الثلاثين" الموجودة في أسفار أمْثَال (٢٢: ١٧- ٢٤: ٢٢). وتعليم الحكمة المِصْرى كَانَ يركز عَلَى البلاط اَلْمَلِكى وقد وُضع لتدريب أُمَرَاء البلاط وموظفى الدولة. وعَلَى ذلِكَ قِيل إن الحكمة الإسْرَائِيلية نشأت بين الكتبة اَلْمَلِكيين في البلاط الإسْرَائِيلى اعتمادًا عَلَى التعليم المِصْرى، وعَلَى ذلِكَ فهو يعكس أخلاقيات "الطبقة العليا". وجادل آخرون بالقول إن الحكمة لها جذور قومية إسْرَائِيلية متأصلة في العشائر الإسْرَائِيلية الأوْلى. وعَلَى الرغم مِنْ أن السِفْر يُظهر بوضوح علاقاته بالبلاط اَلْمَلِكى (قا؛ ١: ١، ٢٥: ١) ويتضمن أقْوَالاً تتعامل مع اَلْمَلِكِ وموظفيه، إلاّ أن غالبيته تهتم بالمجتمع ككُلّ. وعَلَى ذلِكَ، يبدو مِنْ المرجح أن الحكمة ازدهرت في أوضاع متنوعة، ولها عدد مِنْ النصراء المختلفين، مثل؛: الأب، الشيخ، الكاتب اَلْمَلِكى، والمشير في عهد اَلْمَلِكية، والكاتب العلمانى، في فترة مَا بعد المسبى (سي ٥١: ٢٣ و٢٦ و٢٨، قا؛ جا ١٢: ٩). أمّا وأن أكثر مِنْ جهة مِنْ أصحاب النفوذ الَّذِين تم ذكرهم قد اشتركوا في إنتاج سِفْر أمْثَال، فهذا أمر يساعد عَلَى تفسير ثراء المادة الَّتِي يحتويها وتنوعها، والوجوه الكثيرة للحكمة الَّتِي يغرسها في أذهاننا.

٢. يتكون السفر مِنْ عدة مجموعات مِنْ الأقْوَال (١: ١- ٩: ١٣ ["أمْثَالُ سُلَيْمَانَ"]؛ ١٠: ١- ٢٢: ١٦ [أمْثَالُ سُلَيْمَانَ]؛ ٢٢: ١٧- ٢٤: ٢٢ ["كَلاَمَ الْحُكَمَاءِ"]؛ ٢٤: ٢٣- ٢٤ ["وَهَذِهِ أَيْضًا مِنْ أَقْوَالِ الْحُكَمَاءِ"]، ٢٥: ١- ٢٩: ٢٧ ["هذِهِ أَيْضًا أَمْثَالُ سُلَيْمَانَ الَّتِي نَقَلَهَا رِجَالُ حَزَقِيَّا مَلِكِ يَهُوذَا]، ٣٠: ١- ٣٣ ["كَلاَمُ أَجُورَ ابْنِ مُتَّقِيَةَ مَسَّا"]، ٣١: ١- ٩ ["كَلاَمُ لَمُوئِيلَ مَلِكِ مَسَّا"]، ٣١: ١٠- ٣١ [امْرَأَة فاضلة]. وقد جُمعت هذه المجموعات في أوقات مختلفة قبل أن تظهر معًا السِفْر الحالى. وربما لَمْ يكن السِفْر قد أكمل حَتَّى فترة مَا بعد السبى. ونسبة الجزء الأكبر منه إلى سُلَيْمَان تعكس تبنى اَلْمَلِكِ للحكمة في البلاط اَلْمَلِكى ودوره كرجل حكيم. يمثل نُموذجًا يُحتذى به (١مل ٣: ٩ و١٦- ٢٨؛ ٤: ٢٩- ٣٤ [٥: ٩- ١٤]).

والسِفْر يمثل برنامجًا تعليميًا قُصد به وبصفة خاصة تعليم الشباب ("البسطاء، أي غير المتعلمين) كيف يعيشون بحكمة (قا؛ ١: ٢- ٦). والسِفْر يحتوى عَلَى مواد مِنْ ثلاث نوعيات (١) تعليم يقوم فيه الأب (المعلم) بتوجيه ابْنُهُ (تلميذ) (الأصحاحات ١- ٩؛ ٢٢: ١٧- ٢٤: ٢٢؛ ٣١: ١- ٩). (٢) أقْوَال عَلَى لسان حكمة متجسدة (١: ٢٠- ٣٣؛ ٨: ١- ٣٦، قا؛ ٩: ١- ٦)، (٣) أقْوَال مأثورة موجزة (بشكْلٍ رَئِيسي ص. ١٠: ١- ٢٢: ١٦؛ ٢٤: ٢٣- ٣٠: ٣٣).

٣. أقْوَال مأثورة تغطى مجموعة متنوعة مِنْ الموضوعات. والكثير منها يتعلق بشخصيات مِنْ نوعيات متباينة، وأفراد تنتمى إلى أوضاع مِنْ نوعيات مختلفة مِنْ الحكمة.

(أ) أنماط مِنْ الشخصيات. (i) أولى اهتمامًا خاصًا للفرق بين الأحْمَق والحكيم. وهنا تبرز شخصيتان رَئِيسيتان متباينتان.

أوَّلاً، في حين أن الأحمَق لا يرغب في تعلم الحكمة سواء عن طريق التعليم (١٧: ١٦) أوْ الانتباه (١٧: ١٠)، أوْ المشورة (١٢: ١٥)، أوْ اختباره الشخصى (٢٦: ١١)، أمَّا الفطن فيعقد عزمه بكُلّ جسم عَلَى أن يتعلم ليكون حكيمًا (١٧: ٢٤، ١٥: ٢٤) ويرحب بالنصيحة (١٢: ١٥) بل وحَتَّى بالتوبيخ (٩: ٨، ١٧: ١٠). ثانيًا، في حين أن الْجَاهِل يفتقر إلى ضبط النفس، إلاَّ أن الحكيم يكبح جِماح نفسه مِنْ كُلّ مَا يفعل: "الْحَكِيمُ يَخَافُ وَيَبْتَعِدُ عَنِ الشَّرِّ، وَالْجَاهِلُ يَتَصَلَّفُ وَيَثِقُ" (١٤: ١٦، قا؛ ١٠: ٢٣؛ ١٢: ١٦؛ ٢٩: ١١). وفي أفضل الأحوال يتكَلّم الْجَاهِل كثيرًا جِدًّا (١٣: ٣؛ ١٨: ٧) دون تفكير أوْ إصغاء (١٨: ٣)، غير أن كُلَامه دائمًا يتسم بالحقد (١٠: ١٨؛ ١٨: ٦؛ ٢٠: ١٩) كما أنه هدّام (١٢: ١٨؛ ١٨: ٢١). والإنْسَان الحكيم يعرف متى يسكت ومتى يتكَلّم (١٠: ١٤؛ ١٧: ٢٧)، وهو يستفيد مِنْ قوة التناغم والشفاء للكُلَام (١٢: ١٨؛ ١٥: ٤ و٢٣؛ ١٦: ٢٣- ٢٤).

(ii) الْجَاهِل (#٧٣٤٣ פֶּתִי) هُوَ الشاب الَّذِي تعوزه خبرة الحياة ومعرفة العالم (١: ٤). فهو يفتقر إلى الفطنة والبصيرة النيِّرة (٢٢: ٣) والسذاجة (١٤: ١٥)، وهو فريسة للحماقة (١٤: ١٨، قا؛ ص. ٧). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، في حين أن الْجَاهِل ناضج وعنيد في حماقته، إلاَّ أن حماقة الجهلاء مردها افتقارهم إلى التعليم، وعَلَى ذَلِكَ، فإن مهمة الحكيم هي أن يعلم الْجَاهِل قبل أن تتمكن منه الحماقة (قا؛ ١: ٤).

(iii) وهناك نوعيات أخرى تتوسع في الحديث عن نوعيات الحماقة، مثل؛ المتكبر بالتباين مع المتواضع (١١: ٢؛ ١٦: ١٨؛ ٣٠: ١٣)، وهو في كُلّ غطرسته وغروره يُسمى "المستهزِئ" (١٤: ٦؛ ١٥: ١٢؛ ٢١: ٢٤؛ ← לֵץ [#٤٣٧٠]، الْكَسْلَان بالتناقض مع المجتهد (١٣: ٤؛ ٢١: ٢٥؛ ٢٤: ٣٠- ٣٤؛ ٢٦: ١٣- ١٦، قا؛ أيضًا ٦: ٦- ١١)، البخيل بالتناقض مع الكريم (١١: ٢٤- ٢٥؛ ٢٣: ٦- ٨)، والسكير (٢٠: ١؛ ٢٣: ١٩- ٢١ و٢٩- ٣٥). والمتملق (٢٦: ٢٣؛ ٢٩: ٥)، النمام، الَّذِي يشوّه سمعة الآخرين (١٦: ٢٨؛ ١٨: ٨؛ ٢٠: ١٩؛ ٢٦: ٢٠). وبالنسبة للصديق والشرير انظر القسم رقم ٤.

(ب) أوضاع الحكمة. **(i)** البيت. تُقدم المشورة للوالدين عن كيفية تربية أطفالهم (٢٢: ٦؛ ٢٣: ١٣- ١٤؛ ٢٩: ١٧)، بينما نُصح الأطفال ليكرموا ويطيعوا والديهم (١٣: ١؛ ١٩: ٢٦؛ ٣٠: ١٧)، وقد ذُكرت بعض التعليقات الَّتِي تعبر عن الاشمئزاز مِنْ الزوجات اللواتي ينكدن دائما عَلَى أزواجهن (٢١: ٩ و١٩؛ ٢٧: ١٥- ١٦).

(ii) المجتمع. الأقْوَال الموجهة بشكْلٍ مباشر للمجتمع ككُلّ، تتناول موضوعات مختلفة، وعلاقات شخصية، مثل؛ الصداقات وحسن الجوار (١٨: ٢٤؛ ٢٥: ١٧؛ ٢٦: ١٨- ١٩؛ ٢٧: ١٠ و١٤)، ومعاملة الأعداء (٢٠: ٢٢؛ ٢٥: ٢١- ٢٢)، والرذائل المتمثلة في البغضة والخصومات (١٠: ١٢؛ ١٥: ١٧؛ ١٧: ١٤؛ ٢٦: ١٧)، والرحمة بالمساكين (١٤: ٢١ و٣١؛ ١٩: ١٧)، والحصول عَلَى الثروة (١٠: ٢؛ ١٣: ١١؛ ٢٠: ١٧) وقيمتها النسبية (١١: ٢٨؛ ١٥: ١٦؛ ٢٢: ١). ويبدو أن هناك اهتمامين رئيسيين عَلَى الأقل تقوم عليهما هذه الأقْوَال، وهذا يبين الدافع التعليمي لمشورتهم. الأوَّل هُوَ تجنب كُلّ مَا مِنْ شأنه أن يزعزع مِنْ تناغم (שָׁלוֹם، سلام حياة المجتمع وخيره. والبراعة في إثارة الخصومات سمة ترابط مَا بين معظم أنماط الشخصية (مثل؛ ١٥: ١٨؛ ١٨: ٦؛ ٢٢: ١٠؛ ٢٦: ٢٠؛ ٢٩: ٨). والأمر الثاني هُوَ قيمة السمعة الحسنة (قا؛ ٢٢: ١ "الصِّيتُ أَفْضَلُ مِنَ الْغِنَى الْعَظِيمِ، وَالنِّعْمَةُ الصَّالِحَةُ أَفْضَلُ مِنَ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ"). واكتساب النعمة والكَرَامَة، أي استحسان المجتمع واحترامه (قا؛ أيُّوب ٢٩)، يصبح بناء عَلَى ذَلِكَ، مبدأ إرشاديًا هامًا وهدفًا للسلوك في المجتمع (١١: ٢٧؛ ٢١: ٢١).

(iii) باب المدِينة. يعلق عدد مِنْ الأقْوَال عَلَى الأنشطة الَّتِي تقع عِنْدَ باب المدِينة، وأبرزها أولئك الَّذِين يقيمون العدالة فهم مهتمون بالدرجة الأوَّلى بفساد العدل نتيجة الشهادات الكاذبة (١٢: ١٧، ١٤: ٢٥، ٢٥: ١٨)، أوْ تحيز بعض القضاة وبصفة خاصة نتيجة الرشوة (١٧: ١٥ و٢٣؛ ١٨: ٥). وثمة عدد قليل مِنْ الأقْوَال تتناول الممارسات التجارية في السوق (١١: ٢٦؛ ١٦: ١١؛ ٢٠: ١٠ و١٤)، وبحماقة ضمان الديون (١١: ١٥؛ ١٧: ١٨، قا؛ ٦: ١- ٥).

(iv) البلاط الْمَلِكي. تركزت الأقْوَال عَلَى تعامل رجال البلاط الْمَلِكي مع الْمَلِك أوْ ولى عهْدَهُ وكذَلِكَ مع مبعوثيه والسمة الأساسية للمَلِك الحكيم هي أن يحسن تفهمه وفطنته وأمانته في إقامة العدالة (١٦: ١٠؛ ٢٠: ٨ و٢٦، قا؛ ١مل ٣: ١٦- ٢٨) وبصفة خاصة تبينه لقضايا المساكين والمقهورين (أم ٢٩: ١٤؛ قا؛ ٣١: ١- ٩). أمَّا رجال الْمَلِك فقد قُدمت لهم المشورة عن الكيفية الَّتِي يتعاملون بها مع الْمَلِك حَتَّى ينالوا رضاه، وعَلَى سبيل المثال حُذروا مِنْ إثارة غضب الْمَلِك (١٤: ٣٥؛ ٢٠: ٢)، وكذَلِكَ عرفوا مزايا الكُلَام اللبق (٢٢: ١١؛ ٢٥: ١٥) وعن كيفية التصرف في حضور الْمَلِك (٢٥: ٦- ٧، قا؛ ٢٣: ١- ٣).

٤. تشغل ص. ١- ٩ مكانًا خاصًا في بِنية السِفْر الأدبية. فهي تكون مقدمة موسعة للمجموعات الَّتِي في ص. ١- ٣١، وقد طُورت فيها عَلَى نَحْوٍ تام السمة الأخلاقية واللاهوتية للحكمة. وثمة موضوعات وأحاديث قليلة شكَّلت غالبية هذا الجزء مِنْ السِفْر.

(أ) الخوف (#٣٧٠٧ יִרְאָה) مِنْ الرَّبّ. هذا الموضوع له دور تعليمي في سِفر أمثال. فقد ذُكر في ١: ٧؛ ٩: ١٠ إن مَخَافَةُ الرَّبِّ رَأْسُ الْمَعْرِفَةِ، اي انها بداية أوْ المبدأ الأساسى للمعرفة، وبهذا تقدم لنا الإطار اللاهوتى ص. ١- ٩، بل وللسِفْر ككُلّ (انظر أيُّوب ٢٨: ٢٨؛ جا ١٢: ١٣). وهي تُعد، ليس أساس الحكمة فقط بل الغاية والهدف مِنْ السعي لاكتساب الحكمة. ولكي تجد الحكمة، عليك أن تعرف مَخَافَةُ الرَّبّ (أم ٢: ٥). ومَخَافَةُ الرَّبّ تتطلب الثقة فيه وليس اتّكال المرء عَلَى حكمته الشخصية (٣: ٥- ٨)، ومَخَافَةُ الرَّبّ تؤدى إلى الابتعاد عن الشر (٣: ٧؛ ٨: ١٣)، الأمر الَّذِي ينجم عَنْهُ حياة مديدة آمنة سعيدة (قا؛ ١٠: ٢٧؛ ١٤: ٢٦- ٢٧؛ ١٦: ٢٠؛ ١٩: ٢٣؛ ٢٩: ٢٥).

(ب) الرجال الأشرار والنساء الخليعات. أولى اهتمام خاص في التعليمات بأعمال الأشرار (١: ٨- ١٩؛ ٢: ١٠- ١٩)، والنساء الخليعات (ص. ٥ و٧). ونصيحة "الأب" هي الابتعاد عنهم (١: ١٥؛ ٥: ٨). والحكمة مطلوبة لحماية الإنْسَان مِنْ

الانقياد إلى الضلال نتيجة إغراءات الشر (٢: ١- ١٩).

(جـ) الطريقان (#٢٠٠٦ דֶּרֶךְ). التناقض بين طريقين، وهذا موضوع كتابى شائع (انظر مثل؛ مز ١: ١ و٦، مت ٧: ١٣- ١٤) تتناوله هذه الأصحاحات. وعَلَى سبيل المثال، **(i)** طريق الحكمة هُوَ سبيل المستقيم، **(ii)** وطريق الحماقة هُوَ سبيل الأشرار (انظر ٢: ٨- ٢٢، ٤: ١٠- ٢٧). والطريقان لهما علاقة عَلَى وجه الخصوص بالبعد الأخلاقي والأدبي للحكمة. وهي تأتي كتشبيه مجازى للسلوك أوْ أسلوب الحياة المتباين لكُلّ مِنْ الصديق والشرير، وكذَلِكَ للمصير المختلف الَّذِي ينتظر كُلّ واحد منهما. وهكَذَا، فإن الصديق هُوَ طريق الحياة، في حين أن طريق الشر هُوَ طريق الموت (مثل؛ ٢: ١٩؛ ٥: ٥- ٦؛ ٦: ٢٣).

(د) الحياة والموت. التناقض بين الحياة والموت تم التعبير عَنْهُ في نهاية كُلَام الحكمة المتجسدة في ٨: ٣٥- ٣٦: "لأَنَّهُ مَنْ يَجِدُنِي يَجِدُ الْحَيَاةَ... كُلُّ مُبْغِضِيَّ يُحِبُّونَ الْمَوْتَ". والحكمة تمسك في يدها اليمنى صولجانَ طولِ الحياة (٣: ١٦- ١٨)، وهي "يَنْبُوعُ حَيَاةٍ" (١٦: ٢٢). وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، فإن الزانية والتى تظهر في ٩: ١٣- ١٨ كتجسيد للحماقة والشر، تسكن في غياهب العالم السفلى وتسحب ضحاياها إلى الهاوية (٢: ١٨؛ ٧: ٢٧؛ ٩: ١٨). والحياة إذا كَانَت ثمرة الحكمة فهى تعنى طول الأيَّام والحياة الرغدة السعيدة. وهكَذَا أيضًا، فالموت باعتباره نتيجة الشر، فليس معناه الموت قبل الأوان فحسب، بل إنه "الموت وهو حى"، أي أن الطريق إلى الموت هُوَ الطريق إلى مَا يدمر الحياة ويسلبها حيويتها.

(هـ) الثواب والعقاب. هذا التناقض بين الحياة والموت يرتكز عَلَى نظرية الثواب والعقاب، أي، مكافأة الصديق ومعاقبة الشرير. وهذه النظرية تشكَّلت بوضوح في ص. ١- ٩ بالارتباط مع الطريقين (مثل؛ ١: ١٩، ٣١، ٢: ٢٠- ٢٢؛ ٣: ٢٣- ٢٦ و٣٣- ٣٥؛ ٤: ١٨- ١٩)، كما تكررت أيضًا في الأقْوَال المأثورة، وبصفة خاصة، تِلْكَ الَّتِي تتحدث عن الصديق والشرير. وبالنظر إلى أن الحياة والموت لهما معنى حافل، هكَذَا أيضًا هناك مكافأة مناظرة ومتنوعة تنتظر الصديق، وعقوبات متباينة تنتظر الأشرار. وفي هذا السِفْر، يُنظر إلى الثواب والعقاب عَلَى أنهما جزء مِنْ النظام الطبيعي: أي النتائج الحسنة أوْ السيئة الكامنة في الأعمال ذاتها، وعَلَى ذَلِكَ يحصد المرء مَا سبق أن زرعه (١: ٣١- ٣٢؛ ٥: ٢٢، قا؛ ١٤: ١٤؛ ٢٢: ٨؛ ٢٦: ٢٧). وفي ذات الوقت، يُنظر أيضًا إلى الله عَلَى أنه يحافظ بفاعلية عَلَى نظامه الأدبى بمكافأة الصديق ومعاقبة الشرير (٣: ٣٣؛ ٥: ٢١، قا؛ ١٠: ٣ و٢٩؛ ١٢: ٢؛ ١٤: ٩).

والتعليم الخاص بالثواب والعقاب يشغل مكانًا مركزيًا في الفكر اللاهوتى للعهد والناموس (انظر عَلَى وجه الخصوص لعنات العهد وبركاته، تث ٢٨)، وقد طبقه الأنبِياء عَلَى حياة إسْرَائِيل القومية. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فقد أثار تطبيقه عَلَى الأفراد بعض المشاكل (قا؛ حز ١٨؛ يو ٩: ١- ٣)، وهذا أمر لَمْ يعترف به صراحة سوى سِفْر أمثال. ويدرك السِفْر أنه في بعض الأحيان يزدهر الشرير، ويعاني الصديق، ولكنه ببساطة ينصح بالصبر. ذَلِكَ أن ازدهار الشرير هُوَ في حقيقته ضعيف واهٍ، وسرعان مَا ينطفئ سراج الأثمة (٢٤: ١٩- ٢٠)، في حين أن الصديق سيقوم دائمًا ويزدهر بعد عثرته (٢٤: ١٦). وقد خضعت هذه النظرية لمزيد مِنْ البحث والتمحيص في سِفر أيُّوب وتم الكشف عن لغز معاناة الأبرياء، وإن لَمْ يُفسر بشكْلٍ قاطع.

(و) الحكمة المتجسدة والخليقة. والسمة اللافتة للنظر في الأصحاحات ١- ٩ هي الأقْوَال الَّتِي تكَلَّمت بها الحكمة المتجسدة في ١: ٢٠- ٣٣؛ ٨: ١- ٣٦. وفي ١: ٢٠- ٣٣ تظهر الحكمة في دور نَبِيّ، تخطب في الناس وتناشدهم أن يقبلوا مشورتها، محذرة مِنْ المصير الَّذِي ينتظر أولئك الَّذِين يرفضونها. ومن يرفض الحكمة معناه أنه يرفض الله (١: ٢٩). وفي أقْوَالها الثانية، تقدم الحكمة نفسها للبشر باعتبارها تخدم مصالحهم ولِذَلِكَ تستحق ولاءهم التام وطاعتهم الكاملة (٨: ١- ٢١). ثم تقدم أوراق اعتمادها والأسس الَّتِي قام عليها سلطانها (الآيات ٢١- ٣١) مِنْ ناحية أصلها الإلهى، وقرابتها لله، ووجودها قبل الخليقة. وفضلاً عن ذَلِكَ، تتحدث عن دورها إلى جَانِب الله حين خلق العالم (٨: ٣٠). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن التعبير العبرى هنا يتسم بالغموض. فربما أظهرت مهارتها "كمبدعة فائقة" (قا؛ ٣: ١٩- ٢٠ RSV, NIV) وأما أنها كَانَت تلعب بسعادة أمام الله "كطفل صغير" AV; NEB).

وأصل شخصية الحكمة تم تقييمها بشكْلٍ مختلف. البعض يشير إلى نظائر لها في آلهة ش. أ. ق. ويقولون إنها ترجع إلى أصل أسطورى. وآخرون يعتقدون أن الشخصية ظهرت كتجسيد لشخصية إسْرَائيلية قومية، سواء مِنْ حكمة إلهية أوْ "النظام" الَّذِي رسمه الله وأسسه عِنْدَ الخليقة (Von Rad). وعَلَى أي حال، تساعدنا هذه الشخصية للتعبير عن وضع السِفْر كوحى إلهى، بالتأكيد عَلَى أن الحكمة الَّتِي تضمنتها مفاهيم السِفْر وأمْثَاله الَّتِي جاءت نتيجة اختبار العالم هي نفسها الحكمة الإلهية الَّتِي خُلق العالمُ بها. وفي اليهودية، عُرّفت الحكمة بعد ذَلِكَ بأنها الناموس سي ٢٤)، أوْ روح الله (حك ٧: ٢٢- ٢٦). أمَّا في ع. ج فعُرّفت الحكمة بأنها المسيح (١كو ١: ٢٤ و٣٠)، وقد استُخدمت لغة سِفْر الأمْثَال للتعبير عن الوجود السابق للمسيح وأهميته الكونية (كو ١: ١٥- ١٧، قا؛ يو ١: ١- ٣؛ عب ١: ٢- ٣؛ رؤ ٣: ١٤).

حماقة، جاهل، جنون، وقح: ← ١ אֱוִיל [١ *'wîl*] (أحمق، جاهل، #٢١١)؛ ← בער [٤ *b'r*] (يكُونُ غبيًا، #١٢٧٩)؛ ← הלל [٣ *hll*] (يشَوِّش، يكُونُ أحمق، يتصرف كالمجنون، #٢١٤٧)؛ ← כסל [١ *ksl*] (يكُونُ أحمق، #٤٠٧١)؛ ← להה [*lhh*] (يتصرف كشخص مجنون، #٤٢٦٣)؛ ← נבל [٢ *nbl*] (يتصرف باستهتار، #٥٥٧١)؛ ← סכל [*skl*] (يتصرف بحماقة، يُحَمّق، يحبط، #٦١١٨)؛ ← פתה [*pth* ١] (يكُونُ غرًا، يكُونُ ساذجًا، يخدع، يقنع، #٧٣٣١)؛ ← שגע [*šg'*] (كَلَام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣)؛ ← תפל [*tpl*] (يتكلم كلامًا بلا معنى، #٩٥٢٠).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בין [*byn*] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [*hkm*] (يكُونُ حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← ידע [١ *yd'*] (يفهم، يعرف، #٣٣٠٩)؛ ← יסר [١ *ysr*] (يوبخ توبيخًا قاسيًا، يصحح، يهذب، #٣٥٧٩)؛ ←

לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← מְזִמָּה [*m^ezimmâ*] تفكير خطة، خطة شريرة، يتآمر، #٤٦٥٩)؛ ← עָקְבָּה [*'oqbâ*] (مكر، تحايل، #٦٨١٧)؛ ← ערם [*'rm*] [²] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [*śkl* ¹] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥)؛ ← תַּחְבֻּלוֹת [*taḥbulôt*] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, 1983; idem, "The Social Context of the 'Outsider Woman' in Proverbs 1-9," *Bib* 72, 1991, 457-73; H. Blocher, "The Fear of the Lord as the 'Principle' of Wisdom," *TynBul* 28, 1977, 3-28; L. Bostrm, "The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs," *ConBOT* 29, 1990; C. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, 1985; R. E. Clements, *Wisdom for a Changing World: Wisdom in Old Testament Theology*, 1990; idem, *Wisdom in Theology*, 1992; R. J. Clifford, "Woman Wisdom in the Book of Proverbs," in *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, FS Lohfink, 1993, 61-72; J. K. Crenshaw, ed., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976; idem, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, 1981; J. G. Gammie, eds., *Israelite Wisdom*, 1978; E. Gerstenberger, "Wesen und Herkunft des 'Apodiktischen Rechts'," *WMANT* 20, 1965; F. W. Golka, *The Leopard's Spots: Biblical and African Wisdom in Proverbs*, 1993; K. G. Hoglund, ed., *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms*, FS Murphy, JSOTSup 58, 1987; C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9*, WMANT 22, 1966; D. Kidner, *Wisdom to Live By*, 1985; B. Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs: A Hebrew Goddess Redefined*, 1986; M. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, OBO, 120, 1992; T. P. McCreesh, *Biblical Sound and Sense: Poetic Sound Patterns in Proverbs 10-29*, JSOTSup 128, 1991; W. McKane, *Proverbs*, 1970; H. A. McKay, D. J. A. Clines, eds., *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages*, FS Whybray, JSOTSup 163, 1993; A. Meinhold, *Die Sprüche*, ZB, 1991; D. Morgan, *Wisdom in the Old Testament Tradition*, 1981; R. E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Esther*, FOTL 13, 1981; idem, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 1990; L. G. Perdue, *Wisdom and Cult*, SBLDS 30, 1977; L.G. Perdue, et al. eds., *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie*, 1993; J. D. Pleins, "Poverty in the Social World of the Wise," *JSOT* 37, 1987, 61-78; O. Plger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, BKAT, 1984; D. Rmheld, *Wege der Weisheit: Die Kehren Amenemopes und Proverbien 22:17-24:22*, BZAW 184, 1989; K.-G. Sandelin, *Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, Its Development Within Early Judaism and Its Impact on Early Christianity*, 1986; R. B. Y. Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*, AB, 1965; D. C. Snell, *Twice-told Proverbs and the Composition of the Book of Proverbs*, 1993; F-Z. Steiert; *Die Weisheit Israels: Ein Fremdkrper im Alten Testament? Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund der ägyptishen Weisheitslehren*, Freiburger theologische Studien, 143, 1990; G. T. Shepphard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study of the Sapientalizing of the Old Testament*, BZAW, 151, 1980; W. Shupak, *Where Can Wisdom be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, 1993; P. W. Skehan: *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, CBQMS 1, 1972; R. C. Van Leeuwen, *Context and Meaning in Proverbs 25-27*, SBLDS 96, 1988; idem, "Liminality and Worldview in Proverbs 1-9," *Semeia* 50, 1990, 111-44; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; S. Weeks, *Early Israelite Wisdom*, 1994; J. Wehrle, *Sprichwort und Weisheit. Studien zur Syntax und Semantik der tôb ... min-Sprüche im Buch der Sprichwrter*, 1993; C. Westermann, *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur, 1950-1990*, ArbT 71, 1991; idem, *Wurzeln der Weisheit: Die ältesten Sprüche Israels und anderer Vlker*, 1990; J. G. Williams, *Those Who Ponder Proverbs: Aphoristic Thinking and Biblical Literature*, 1981; idem, "Proverbs and Ecclesiastes," in R. Alter and F. Kermode, eds., *A Literary Guide to the Bible*, 1987, 263-82; R. N. Whybray, *Proverbs*, 1972; idem, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974; idem, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOTSup, 99, 1990; idem, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTSup, 1994; G. A. Yee, "The Theology of Creation in Proverbs 8:22-31," in R. J. Clifford and J. J. Collins, eds., *Creation in the Biblical Traditions*, CBQMS 24, 1992; idem, "'I Have Perfumed my Bed With Myrrh': The Foreign Woman (*'issa zara*) in Proverbs 19," *JSOT* 43, 1989, 53-68.

كي. تي. يتكين K. T. Aitken

تقليم #٢٣٧٧ (זָמַר² [*zāmar²*]، يقلم).

سِفْر الأَمْثَال: لاهوت

سِفر الأَمْثَال: لاهوت

أ. نوعيته الأدبية:

تكلّم الله مِنْ خلال عبيده الَّذِين ألهمهم بطرق مختلفة أثناء الوقت الَّذِي كَانَ يشرف فيه عَلَى كتابة ع. ق، وقد نجمت عن هذه العملية صيغ أدبية متنوعة (عب ١: ١) وبالنسبة لمُوسَى، معطي الناموس، تكلّم بكُلّ وضوح، وأعطانا الكتابة الأدبية القانونية للأسفار المُقَدَّسَة، وبالنسبة للأنبِيَاء، تكلّم معهم مِنْ خلال رؤى وأحلام رمزية، الأمر الَّذِي تولدت عَنْهُ الكتابات النبوية (قا؛ عد ١٢: ٦- ٨)، وتكلّم روح الرَّبّ مِنْ خلال دَاوُد، مرنم إسْرَائِيل، وأعطانا نوعية أدبية تتمثل في كتابة الترانيم (٢صم ٢٣: ١- ٢). كما ألهم الله أفرادًا حكماء، وأشهرهم سُلَيْمَان (١مل ٤: ٢٩- ٣٤)، الَّذِي كتب أسفار الحكمة وهي نوعية أدبية نجدها في أسفار: أمْثَال، أيُّوب، الجامعة، وقطع متناثرة مثل مز ٤٩. ونحن نناقش هنا سمات كتابات الحكمة بوجه عام، وسِفر أمْثَال عَلَى وجه الخصوص.

إلهامهم. عَلَى العكس مِنْ مُوسَى، لَمْ يكلّم الله الحكماء وجهًا لوجه، وعَلَى النقيض مِنَ الأنبِيَاء، لَمْ يعطهم رؤى أَوْ قدرة عَلَى تمييز صوت الله، بل تكلّم معهم بالأحرى مِنْ خلال ملاحظاتهم للخليقة والسلوك البشرى، وتأملاتهم التقوية، الَّتِي يمليها عَلَيْهِمْ إيمانهم، بالنسبة لما يرونه. ولقد أخذنا سُلَيْمَان إلى ورشته فِيمَا كَانَ يكتب مسودة أحد أمْثَاله: "عَبَرْتُ بِحَقْلِ الْكَسْلاَنِ ... فَإِذَا هُوَ قَدْ عَلاَهُ كُلَّهُ الْقَرِيصُ .... وَجِدَارُ حِجَارَتِهِ انْهَدَمَ. ثُمَّ نَظَرْتُ وَوَجَّهْتُ قَلْبِي. رَأَيْتُ وَقَبِلْتُ تَعْلِيمًا". وعَلَى أساس ملاحظاته لحقل الْكَسْلاَنِ، واعتمادًا عَلَى تأمله، صاغ لنا مثلاً: "نَوْمٌ قَلِيلٌ بَعْدُ نُعَاسٌ قَلِيلٌ وَطَيُّ الْيَدَيْنِ قَلِيلاً لِلرُّقُودِ فَيَأْتِي فَقْرُكَ كَعَدَّاءٍ وَعَوَزُكَ كَغَازٍ!" (أم ٢٤: ٣٠- ٣٤، قا؛ ٦: ١٠- ١١). والجامعة، الَّذِي أسهم بغالبية سِفر الجامعة، حصل أيضًا عَلَى بصيرة نتيجة ملاحظاته وتأملاته: "رَأَيْتُ كُلَّ الأَعْمَالِ الَّتِي عُمِلَتْ تَحْتَ الشَّمْسِ .... أَنَا نَاجَيْتُ قَلْبِي" (جا ١: ١٢- ١٦). كذلك تأمل أيُّوب في محنته الأليمة.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن كتبة سِفر أَمْثَال، يركزون عَلَى الخليقة والسلوك الاجتماعى مِنْ خلال عدسات الإيمان. لقد تعلم سُلَيْمَان عَلَى أيدى كهنة وعَلَى يد أبِيهِ كُلّ مَا يتعلق بناموس مُوسَى (تث ١٧: ١٧- ٢٠؛ ١مل ٢: ٣). ونراه بصفة مستمرة يستخدم اسْم الله "الرَّبّ" (مثل؛ ١: ٧) الأمر الَّذِي يشير إلي علاقته عهد مع إسْرَائِيل (خر ٣: ١٣- ١٥؛ ٦: ٢- ٨ ← الرَّبّ). وهذا الإيمان أعطاه قدرة عَلَى أن يؤكد عَلَى نظام أخلاقى يسمو عَلَى ملاحظاته وتأملاته الَّتِي كَانَت قاصدة عَلَى مَا هُوَ "تَحْتَ الشَّمْسِ".

وثمة تناغم لاهوتي قائم بين تعاليم سِفر أَمْثَال والتعبيرات الأخرى الخاصة بعهد الله مع إسْرَائِيل عَلَى النَّحْوَ الَّذِي صيغ به في مواضع أخرى في ع. ق (قا؛ Waltke, "Proverbs and OT Theology," 302-17). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن سِفر أَمْثَال كما يقول كيدز Kidner (*Proverbs*, 13): "[يحتوي عَلَى] تفاصيل للشخصية صغيرة بما يكفى للهرب مِنْ شبكة الناموس، وانتقادات الأنبِيَاء، ومع ذلِكَ فهو حاسم في المعاملات الشخصية". ويقول Murphy (1975, 119) كَلِمَات مماثلة: "كَانَت هناك نواح أخرى في الحياة لَمْ تلمسها حقًا الوصايا العشر: وهي الكد الشخصى، والسيطرة عَلَى الذات، والمواقف تجاه الفقراء، والكبرياء، وعدم المشورة، الخ. وخلاصة القول، فإن تطوير شخصية مسئولة علاوة عَلَى أهداف الوصايا العشر تشكّل جوهر تعليم الحكمة".

أسلوبهم. نتيجة لاختلاف أساليب الوحى، لا نجد في كتابات معلمى إسْرَائِيل الأخلاقيين عبارة "هذا مَا يقوله الرَّبّ" أَوْ مَا يماثلها مِنْ تعبيرات. بل بالأحرى؟ يصيغون في الغالب أَمْثَالاً (أي، حكمًا موجزةً لاذعة") للتعبير عن الحق. وعَلَى الرغم مِنْ أن الوحى والإلهام الخاص بكتابات الحكمة يختلف عن ذاك المتعلق بالناموس، القصة، والنُّبُوَّة، فإنه موحى به مِنْ الله وله نفس السلطان.

مفردات اللغة الَّتِي يستعملونها. يشير حكماء إسْرَائِيل إلى ملاحظاتهم وتأملاتهم بمفردات لغوية مميزة. ونجد في كتاباتهم إشارة مكررة إلى "الحكمة"، "المعرفة"، "الفهم" "البصيرة"، "التعقل والتدبر". هذه المجموعة المتنوعة مِنْ التعبيرات (انظر ١: ٢- ٦) تشير إلى اختراق بصيرتهم للنظام الأخلاقي الَّذِي بواسطته يدعم الله العلاقة الأخلاقية بين عمل الخير/ الشر، المصير الحسن/ السئ.

موضوعاتهم، ومن نتيجة إلهامهم المميز أيضًا. تعامل حكماء إسْرَائِيل أيضًا مع الخليقة والبشرية بصفة عامة، وليس مع إسْرَائِيل بصفة خاصة. لاحظ توجيهات المزمور ٤٩: "اِسْمَعُوا هذَا يَا جَمِيعَ الشُّعُوبِ. أَصْغُوا يَا جَمِيعَ سُكَّانِ الدُّنْيَاءِ، عَالٍ وَدُونٍ، أَغْنِيَاءَ وَفُقَرَاءَ، سَوَاءً" (ع. ١- ٢).

الأَمْثَال. سِفر أَمْثَال يهتم بشكْلّ كبير بحكمة الله الَّتِي نراها في الخليقة: "الرَّبُّ بِالْحِكْمَةِ [أي بالتخطيط والكد، والمثابرة، والصبر، والشجاعة والكرم] أَسَّسَ الأَرْضَ" (أم ٣: ١٩). وهي- عَلَى وجه الخصوص- تلفت الاهتمام إلى النظام والحدود الَّتِي نراها في الخليقة. والحكمة تقول: "لَمَّا ثَبَّتَ السَّمَاوَاتِ كُنْتُ هُنَاكَ أَنَا.... لَمَّا تَشَدَّدَتْ يَنَابِيعُ الْغَمْرِ لَمَّا وَضَعَ لِلْبَحْرِ حَدَّهُ فَلاَ تَتَعَدَّى الْمِيَاهُ تُخْمَهُ لَمَّا رَسَمَ أُسُسَ الأَرْضِ ...." (٨: ٢٦- ٢٩). وهي تتعامل هكَذَا أيضًا مع النظام في العلاقات الإنسانية. لاحظ تحذيراتها: "لاَ تَنْقُلِ التُّخْمَ الْقَدِيمَ الَّذِي وَضَعَهُ آبَاؤُكَ" (٢٢: ٢٨)، "إِذَا جَلَسْتَ تَأْكُلُ مَعَ مُتَسَلِّطٍ .. وَضَعْ سِكِّينًا لِحَنْجَرَتِكَ إِنْ كُنْتَ شَرِهًا!" (٢٣: ١، ٢). والأَمْثَال تجمع بين الحرية في إطار القانون، والحرية في إطار العرف والقانون، وَافْرَحْ بِامْرَأَةِ شَبَابِكَ في إطار الحدود الَّتِي رسمها الله (٥: ١٥- ٢٠).

ب. السياق التاريخي:

السياق التاريخي لسِفر "أمْثَال" يعتمد إلي حد كبير عَلَى الموضوعات الَّتِي يتناولها كاتبوه والناس الَّذِين يخاطبونهم. وهذه الموضوعات لها أهميتها لتفسير السِفر وفكره اللاهوتي. هل مَا يقوله السِفر بالنسبة لكاتبه يمكن التعويل عليه؟ أم أنه يجب تفسير مَا ذكره عن كتابته بطريقة أخرى غير مباشرة، وهل حقًا أن كاتبيه فعلوا ذلِكَ بوحي مِنْ الله؟ هل كَانُوا يتكلّمون بسلطة إلهية؟ وهل المجموعات الَّتِي نُسبت لسُلَيْمَان كَانَت في الأصل جزءًا مِنْ نهضة روحية لسُلَيْمَان؟ وهل كَانَ R. C. Van Leeuwen (81-82) -مثل؛- محقًا في تفسيره أم ٢٥: ٧- ١٠ بأنها تركز أساسًا عَلَى سلوك أولئك الَّذِين يتنافسون للحصول عَلَى مناصب عليا في البلاط الْمَلكى؟

١. كتبة السِفر. المحرر الأخير للسِفر جمع بين سبع مجموعات متميزة عَلَى أساس مقدماتها النثرية، و/ أَوْ صيغها. والعنوان الطويل: "أَمْثَالُ سُلَيْمَانَ ابن دَاوُد مَلِك إسْرَائِيل" (١: ١) يأتي كاسم للسِفر، وللمجموعة الأوُلى (١: ١- ٩: ١٨)، أمّا العنوان القصير "أَمْثَالُ سُلَيْمَانَ" فهو عنوان المجموعة الثانية (١٠: ١- ٢٢: ١٦)، غير أنه، وكما بيّن K. A. Kitchen ("Proverbs," 70-102) مِنْ نظائر مصرية، اتحادها مع ١: ١- ٩: ١٨). أمّا المجموعة الثالثة الَّتِي تميزها صياغتها فيمكن تسميتها "أَقْوَالِ الْحُكَمَاءِ" (انظر ع. ١٧)، وهذا مَا يؤيده العنوان الَّذِي وضعه الكاتب نفسه للمجموعة الرابعة: "هذِهِ أَيْضًا لِلْحُكَمَاءِ"

(٢٤: ٢٣- ٣٤). أمّا العنوان الطويل: "هذه أيضًا أَمْثَالُ سُلَيْمَانَ اَلَّتِي نقلها رجال حَزَقِيَّا مَلِك يَهُوذَا" (٢٥: ١) فيأتي عَلَى رأس المجموعة الخامسة (٢٥: ١- ٢٩: ٢٧). "كَلاَمُ أَجُورَ ابْنِ مُتَّقِيَةَ... وَحْيُ هَذَا الرَّجُلِ" يأتي عَلَى رأس المجموعة السادسة (٣٠: ١- ٣٣)، و "كَلاَمُ لَمُوئِيلَ مَلِكِ مَسَّا. عَلَّمَتْهُ إِيَّاهُ أُمُّهُ". المجموعة السابعة (٣١: ١- ٣١). وهكَذَا يرد في السِفْر أَسْمَاء ثلاثة قاموا بكتابته وهم: سُلَيْمَان، أجور، لموئيل.

(أ) سُلَيْمَان. أمّا سُلَيْمَان (٩٥٠ ق. م تقريبًا) فقد ألفَ (أي صاغ و/ أَوْ جمع) المجموعات ١- ٤ (١: ١- ٢٤: ٣٤). أمّا كيتشن ("أمْثَال" ٧٠- ١٠٢) وعَلَى أساس "وصايا وتعاليم" مشابهة لحكماء مِنْ مِصْر، وبلاد مَا بين النَّهْرين، والشرق- فإذ يمد العالم الكتابى مِنَ الألفية الثالثة إلى الأزمنة اليونانية- الرومانية، فقد بيّن أن ١: ١- ٧ كعنوان مع تمهيد للجزء الأكبر والأساسى الَّذِي كتبه سُلَيْمَان (١: ١- ٢٢: ١٦). وهذا الجزء الأساسى يتطابق تمامًا في بَنِيته مع الكثير مِنْ "الوصايا والتعاليم" السائدة في ش. أ. ق.: العنوان الرَّئِيسي مع تمهيد (١: ١- ٧)، مقدمة (١: ٨- ٩: ١٨)، عنوان فرعي (١٠: ١) النص الرَّئِيسي (١٠: ٢- ٢٢: ١٦). وقد أضاف سُلَيْمَان لمتن هذا الجزء المجموعتين الثالثة والرابعة، حيث تبنى مجموعتين متميزتين مِنْ "أَقْوَالِ الْحُكَمَاء" كأنها مِنْ كتابته.

وكاتب (أَوْ كتبة) الجموعتين الثالثة والرابعة لَمْ يذكر اسْمُهُ، غير أنه مِنَ المعقول تمامًا نسبتهما إلى سُلَيْمَان. وإذا لَمْ يكن الأمر كذلِكَ، فإن هاتين المجموعتين كانتا قد خرجتا عن القِياس. أمّا الثلاثون أَوْ الأربعون مجموعة أخرى مِنْ "وصايا وتعاليم" ش. أ. ق. فكُلّها منسوبة إلى مؤلفين ذُكرت أسماؤهم. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإذا كانَت المجموعة الثالثة لشخص آخر يميز سُلَيْمَان، فإن ضمير المتكَلّم المفرد الوارد في الجزء التمهيدى المذكور في (٢٢: ١٧- ٢١)، لا يَكُونُ له اسْم يعود إليه الضمير. وعَلَى أساس التشابه في ٢٢: ١٧ "أَمِلْ أُذْنَكَ وَاسْمَعْ كَلاَمَ الْحُكَمَاءِ وَوَجِّهْ قَلْبَكَ إِلَى مَعْرِفَتِي" يؤكد سُلَيْمَان أنه تبنى الحكمة آخرون وصاغها بحسب أسلوبه. والأمر الملفت هنا أن هذه المجموعة عينها هي الَّتِي تبين العلاقة الوثيقة بـ "تعاليم أمينيموبي" الَّتِي عادة مَا تُنسب كتابتها الآن إلى فترة "الزعامة"، ويتفق الجَمِيع أنه في هذا الوقت كانَت أسباط إِسْرَائِيل قد أصبحت أمَة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن عالم المِصْريات ج. روفل J. Ruffle (1977) أثار الشكوك حول وجود علاقة "مباشرة" بين هذين العملين.

وفي عام ٧٠٠ ق. م تقريبًا، قام رجال حَزَقِيَّا- الَّذِين كَانُوا يقلدون سُلَيْمَان- بجمع أَمْثَال أخرى مِنْ المجموعة الخامسة. وخلاصة القول، سُلَيْمَان هُوَ في الأساس كاتب أَمْثَال ١: ١- ٢٩: ٢٧.

والتشابهات الوثيقة بين تركيب بَنِية السِفْر مِنْ حيث المضمون، والصياغة، والوظيفة اَلْمَلِكية العالية، الَّتِي تتضمن ملوكًا بذواتهم (Khety I: Merikare's father; Amenemhat I، وكُلّهم في الألفية السابقة لسُلَيْمَان) تدعم الشهادة الكتابية بأن الكاتب هُوَ سُلَيْمَان (انظر أيضًا ١مل ٣، ٤: ٢٩- ٣٤ [٥: ٩- ١٤]). وقد أشار P. Humbert إلى تشابهات في الموضوعات بين سِفْر أَمْثَال ونظائره المِصْرية، وقد أظهر س. كاياتز تشابهات واضحة بين صيغ وموضوعات المجموعة الأوّلى، مع التعاليم والنصائح المِصْرية السابقة لعهد سُلَيْمَان. ومقارنة بَنِية سِفْر أَمْثَال بما يماثلها مِنْ نصوص ش. أ. ق.، انتهى كيتشن ("أمْثَال" ٩٩) إلى القول: "إذ نستند بقوة عَلَى الدليل المباشر، الخارجي، المستقل، والمقارن، والمتاح لنا الآن، نجد أن التاريخ الأدبى لسُلَيْمَان "١" [١: ١- ٢٤: ٣٤] يتناغم تمامًا مع تاريخ الكاتب المذكور اسْمُهُ في عنوان السِفْر، أي، اَلْمَلِك سُلَيْمَان (٩٥٠ ق. م تقريبًا). ومما يُؤسف له، أنه باستثناء جاريت Garrett، و روس Ross، لَمْ يصدر تفسير منذ عام ١٩٧٧ يؤيد الحجة الَّتِي ساقها Kitchen's.

وكما قال W. Baumgartner : "بالرغم مِنْ أنه علا للظهور الآن ميل متزايد للتعامل بجدية مع نسبة كُلّ مِنْ [١٠: ١- ٢٢، ١٦: ٢٥- ٢٩] إلى سُلَيْمَان، إلاّ أن هناك كثيرين ممن لا يزالون متحفظين بالنسبة للشهادة الكتابية. ويقول J. L. Crenshaw (1976, 44) "هناك جَبَل منيع يُسمى" الخيال الجامع" يقف بين مفسرى الكتاب اَلْمُقَدَّس، وسُلَيْمَان التاريخي". ويرد عَلَى ذلِكَ D. Kidner (1985, 51) بقوله: "وعَلَى الرغم مِنْ المخاطرة في أن يبدو الأمر سطحيًا، يبدو أنه مِنْ العدل القول بأن هذا الجَبَل هُوَ الَّذِي سيُستخدم بشأنه إيمان مثل حبة الخردل ...". ومحتوى سِفْر الأَمْثَال نفسها يوحى بأنها كُتبت إبان فترة اَلْمَلِكية. لاحظ الإشارات إلى اَلْمَلِك في المجموعة الأوّلى (٨: ١٥)، والثانية (١٦: ١٠- ١٥) الخامسة (٢٥: ١- ٤)، والسابعة (٣١: ١- ٤). وإنكار كتابة سُلَيْمَان لها قائم عَلَى نوعية الشكوكية مِنْ جَانِب النقد التاريخي مِنْ القرن الماضي، وليس عَلَى أية بيانات علمية.

شفتا سُلَيْمَان تتكلّمان كوحى مِنْ الله (١٦: ١٠، قا؛ ١مل ٤: ٢٩ [٥: ٩]). وقد صوّر حكمته "هي صورة امْرَأَة" وذلِكَ في ١: ٢٠- ٣٣، ٨: ٢٢- ٣١، وعَلَى وجه الخصوص كوسيطة (قا. Waltke, 1988; Kidner, 1985, 23). وفي ظل هذه الشخصية قدم سُلَيْمَان حكمته باعتبار أنها كانَت موجودة منذ الأزل قبل وجود أي شئ آخر (٨: ٢٢- ٣١) والتى بواسطتها خلق الرَّبّ الكون وكُلّ مَا فيه (٣: ١٩- ٢٠)، ويحاول الدارسون مِنْ ناحية مَا إذا كانَت شخصية "المرأة الحكمة" تشير بالأكثر إلى "شخص حرفى"، أَوْ إلى "طفل صغير" وهذا يتوقف عَلَى الكيفية الَّتِي يفسرون بها אָמוֹן المذكورة في ٨: ٣٠ (انظر نص NRSV، والملحوظة)، وكُلْتا الترجمتان تتطلبان إما تنقيح النص، وإما اختراع كَلمة لها معنى فريد. أمّا Hoffman هوفمان (1: Schriftbeweis 97، والَّذِي اقتبس عَنْهُ Delitzsch دليتزتش)، Plger بلوجير، كُلّ منهما بمعزل عَنْهُ، فسّر وبشكْل مرضى كَلمة אָמוֹן عَلَى أنها تعنى بشكْل مستقيم، بأمانة، بشكْل مستمر". وعَلَى الرغم مِنْ أنها ....، إلاّ أن هذه الترجمة مستحسنة مِنْ الناحية اللغوية، لا تنشر، ولا تربك الرسالة الواضحة للآيات ٢٢- ٣١، والأهم مِنْ هذا كُلّه تتناغم مع "كُلّ يوم"، و ← "دائمًا"، لاحظ تشابه هذه ع. عَلَى النَحْوَ الَّذِي قُدمت به في اللهجة الماسورية (ترجمة حرفية):

كنت	عنده	بأمانة
كنت	لذته	كُلّ يوم
	أفيض بهجة	دائمًا أمامه

ومما يؤسف له أن Plger أضعف حجته، قائلاً إن الصيغة يجب أن تكون: نِفْعَل. (هكَذَا يقول أيضًا Delitzsch, 190). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن صيغة نِفْعَل. (اسم فاعل) مناسب كصفة وليس كظرف، أمّا الـ אֱמֻן، فليس هناك مَا يؤكدها (#٥٨٦). وأخيرًا، وبالنسبة لحقيقة الوحى الإلهى لسُلَيْمَان وكتابة السِفْر، يُلاحظ أنه قدم فمه كفم الله: "يَا ابْنِي إِنْ قَبِلْتَ كَلاَمِي... وَتَجِدُ مَعْرِفَةَ اللهِ. لأَنَّ الرَّبَّ يُعْطِي حِكْمَةً. مِنْ فَمِهِ الْمَعْرِفَةُ وَالْفَهْمُ" (٢: ١- ٦).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، يُطرح السؤال الواضح. إذا كَانَ سُلَيْمَان حكيمًا إلى هذا الحد، لماذا توفى وهو عَلَى هذا النَحْوَ مِنَ الحماقة (قا؛ ١مل ١١: ١- ٢٥)؟ لقد شنق نفسه عَلَى مشنقة صنعها هُوَ لنفسه "كُفَّ يَاابْنِي عَنِ الإِصْغَاءِ إِلَى التَّعْلِيمِ الَّذِي يُضِلُّكَ عَنْ كَلِمَاتِ الْمَعْرِفَةِ" (١٩: ٢٧، ت. ك. ح). فالنَجاح الروحى اليوم لا يُعد ضمانًا للتقوى والأخلاق الحسنة غدًا. وتلاميذ المسيح يجب أن يحافظوا عَلَى حياتهم الروحية بشكْل مستمر. وفضلاً عن ذلِكَ، الأَمْثَال اَلْمَلِكية عن اَلْمَلِك المثالى الَّذِي يقضي تمامًا بالعدل (مثل؛ ١٦: ١٠- ١٥؛ ٢٠: ٢٦- ٢٨، تشير إلى مَلِك أكثر حكمة مِنْ سُلَيْمَان (مت ١٢: ٤٢؛ لو ١١: ٣١) (انظر مَا يلى).

(ب) أجور. حكيم نبوي، وليس حكيمًا مَلِكيًا. وعنوان عمله يتضمن المكونات الضرورية للقب (٣٠: ١أ) يتبع ذلِكَ زخرفته (٣٠: ١ب)، وهذا عَلَى نمط نظائره غير الكتابية تمامًا. وإلى جَانِب ذكر اسْم الكاتب "أَجُورَ ابْنِ مُتَّقِيَةَ" (مثل: "سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ" (١: ١) والنظير المِصْرى Khety son of Duauf "خيتى بْنِ دواوف). وهو يتحدث عن عمله بقوله "كَلاَم ..." (قا؛ ١: ٦؛ ٢٢: ٢٧) وكنبوة (הַמַּשָּׂא) تحمل تهديدًا. والعبارة الأوّلى غامضة مِنْ ناحية أنها قد تشير إما إلى كَلاَم نبوي، أَوْ إلى حديث عن الحكمة (انظر Crenshaw, 1989, 52-53)، لكن الأخير يشير دون غموض إلى نُبُوَّة. وهذه الإشارة غير المتوقعة إلى نوعية نبوية توحي للكثيرين بأن הַמַּשָּׂא يجب تصحيحها إلى "Massaite" وهذه الإشارة إلى "مَسَّا" وهي بُقْعَة شمال غربي العربية (Kitchen, "Proverbs," 101). وإذا كَانَ الأمر كذلِكَ، إذا كَانَ أجور مِنْ الدخلاء المتهودين. وبرغم ذلِكَ، فإن التوازي chiastic(*) في السجع الموازي: "قال هذا الرَّجُلِ" (حرفيًا: وَحْيُ هذا الرَّجُلِ ت. س&ف) [٣٠: ١ נְאֻם הַגֶּבֶר) لا مراء في أنها تستخدم مفردات لغة نبوية، وكَلمة נְאֻם شائعة في الصيغة النبوّية "يقول الرَّبّ" (مثل؛ إر ٢٣: ٤ و١١ و١٢)، وفي الاستثنائين الأعْرين (عد ٢٤: ٣ و١٥؛ ٢صم ٢٣: ١)، ناهيك عن مز ٣٦: ٢ [١]- والَّذِي يُشك فيه مِنْ ناحية النص- فهي تشير إلى وحى بلعام وداوُد عَلَى التعاقب (قا؛ عد ٢٣: ٤ و١٦؛ ٢صم ٢٣: ٢). وهكَذَا، لا

(*) chiastic = شكل بلاغي من الخطاب الي فيه التعبيرين الأولين من شطرتين متوازيتين معكوس في الشطر الثاني، مثل؛ أم ٣٠: ١، ٢ــــ المحرر

يتوجب عمل أي فرق بين كَلاَم الرَّبّ، وكَلاَم الرجال الموحى إليهم والَّذِين يتكَلّمون باسمه. والأمر الملحوظ في هذين المثالين أن הַגֶּבֶר استُخدمت أيضًا إلى جَانِب الأَسْمَاء الشخصية: "وهي بَلْعَامَ بْنِ بَعُورَ.. وَحْيُ הַגֶּבֶר (عد ٢٤: ٣)، و "وحي دَاوُدَ بْنِ يَسَّى، وَحْيُ הַגֶּבֶר (٢صم ٢٣: ١)؛ ويشبه بدرجة كبيرة "أَجُورَ ابْنِ مُتَّقِيَةَ.. وحى הַגֶּבֶר (أم ٣٠: ١). وإذ يعلّق كوسمالا (TDOT 2:378-79) عَلَى صيغة נְאֻם הַגֶּבֶר في هذه الفقرات الثلاث، يقول إن كَلمة גֶּבֶר تشير إلى رجل يتمتع بعلاقة خاصة مع الله، وهي لا تشير إلى قوة أَوْ نشاط بدني. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، المرادفات النبوية للإعلان الإلهى، מַשָּׂא ونְאֻם، تظهر معًا في موضع آخر لتشير إلى النُبُوّة (مثل؛ إش ١٧: ١ و٣، ١٩: ١ و٤ وبصفة خاصة زك ١: ١). ولختام الجدل بأن أجور كَانَ حكيمًا نبويًا، يجب أن نذكر أن "Kayatz" (١٢٤- ٢٥) أوضح أن الفكرة الواردة في ١: ٢٠- ٣٣ تجمع بين صيغتين كَلاَم الحكمة والكَلاَم النبوي، بالرغم مِنْ أن الوضع هنا ليس هكَذَا.

في مقدمة مجموعته (٣٠: ٢- ٦) اعترف أجور أوّلاً بجهله (أي أن الإنْسَان المستقل بذاته لا يمكنه إطلاقًا الوصول إلى حَقّ معين إذا اعتمد عَلَى نفسه (ع. ٢). وقد فشلت محاولته العثور عَلَى الحكمة (ع. ٣). لأنَّهُ مَا لَمْ يرى الحقيقة عَلَى النَحْوَ الَّذِي يراها به الله فقط (أي مِنْ وجهة نظر السَّمَاء ذاتها)، فإنه لن يستطيع أن يعرف أي شئ عَلَى نَحْوَ مؤكد (ع. ٤أ). وما مِنْ حكيم أَوْ ابْنُهُ قد صعد إلى السَّمَاء ثم نزل ثانية (ع. ٤ب).

في ع. ٥- ٦ يستبدل أجور تشككه في أن يجد الحكمة دون أية مساعدة بشرية وذلِكَ باعترافه بثقته الدينية في الكتاب اَلْمُقَدَّس. أمّا Crenshaw (1989, 58)- ودون سند نصى- يسئ عرض هاتين الآيتين، وكأنما الَّذِي نطق بها شخص آخر غير أجور: "هنا متكَلّم جديد يأخذ درجًا مقدمًا ويضرب به أجور عَلَى رأسه. ولكن أجور بالأحرى، إذ يستخدم مَا يُطلق عَلَيه الدارسون المحدثون المشترك بين النصوص"، فيذكر دَاوُد فيها بكمال الكتاب اَلْمُقَدَّس: "وَقَوْلُ الرَّبِّ نَقِيٌّ" (انظر ع. ٥ مع ٢صم ٢٢: ٣١ [= مز ١٨: ٣١]، قا؛ مز ١٠٥: ١٩؛ ١١٩: ٤)، ويذكر مُوسَى لكمالها وقانونيتها "لا تَزِيدُوا عَلَى الكَلاَمِ" (ع. ٦ مع تث ٤: ٢؛ ١٢: ٣٢ [١٣: ١]). والنَّبِيّ الحقيقي يجب أن يعمل وفق الآيات السابقة (قا؛ تث ١٣: ١- ١١؛ ١٨: ١٨- ٢٠). وحكيمنا النبوي، إذ يستخدم نوعية الحكمة؛ لَمْ يحاول أن يضفي الشَريعة بمنطق بشرى عَلَى اعترافه الخاص بالوحي الكامل للكتاب اَلْمُقَدَّس. ولو كانَت هذه المحاولة قد بُذلت، وكانَت قد جعلت مِنْ المنطق البشرى المحدود المحكم النهائى للحق، حيث يقلب الحجة عَلَى نفسها وهذا يتبعه بالضرورة أن ينتهي به الأمر إلى التشكيك. والعقل المحدود لا يمكنه أن يحصل عَلَى الحق المطلق أَوْ يعرفه معرفة يقينية. والحق اليقين نجده في الأسفار اَلْمُقَدَّسة ذاتها لأنها نفسها تشهد للأنقياء القلب. وحل أجور للمشكلة لن يرضى أي شخص يسعى لوجود الحكمة في استقلالية الإنْسَان.

(ج) لموئيل. معظم الدارسين ينسبون ٣١: ١- ٩ فقط إلى أم لموئيل اَلْمَلِك، وينسبون ٣١: ١٠- ٣١ لكاتب مجهول. وبرغم

ذلِكَ يجادل كيتشن Kitchen ("Proverbs," 100-101) إن هذا أمر بعيد الاحتمال. (i) موضوع ع. ١٠- ٣١ ("المرأة الفاضلة") يتناغم تمامًا مع الأصل المعروف لهذه الفقرة (أم لموئيل، وليس لموئيل نفسه)" ← (ii) إستخدام جزئين مِنْ النص لموضوعين منفصلين (هنا، رزانة أَلْمَلِك، والمرأة الفاضلة) ظاهرة مألوفة تمامًا في نصوص أخرى. (iii) وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، إذا استُبعدت ع. ١٠- ٣١ مِنْ كُلَام لموئيل، إذاً: (أ) الجزء المتبقى مِنْ الفقرة الَّتِي تتضمن ع. ١٠- ٣١ يصبح مختصرًا بشَكْلٍ غريب وسخيف، (ب) الجزء الثاني المفترض انه لكاتب أخر (ع. ١٠- ١٣) يصبح مثل قصيدة منعزلة ليس لها عنوان وتصبح خارج نوعية البِنية التعليمية تمامًا". (iv) وأخيرًا فإن القصيدتين "أَلْمَلِك الحكيم"، "المرأة الفاضلة" تربطهما معًا كُلَمات رَئيسية. وكُلّ مِنْ القصيدتين تبدأ بإشارة إلى نساء (ع. ٣، ١٠) والاهتمام بـ חַיִל (قوة) شخصية فاضلة). وكُلّ مِنْ أَلْمَلِك الحكيم والمرأة الفاضلة "يفتح فمه" [يتكَلَّم" (ع. ٨ و٩ و٢٦)، ويهتم بالفقراء والمساكين (الآيتين ٩ و٢٠).

٢. المخاطبون. بالرغم مِنْ أن المجموعة الأوّلى تضاهي إلى حد كبير جِدًّا "التعاليم" المِصْرية في مضمونها ومبناها، إلاّ أنها تختلف عنها بشَكْلٍ جذرى مِنْ ناحية نوعية المخاطبين. فكُلّ مِنْ حكماء مِصْر وبلاد مَا بين النَّهْرين، كَانُوا في كُلّ الفقرات يخاطبون أبناءهم، وصبيانهم أَوْ أولادهم بهدف معين وهو إعداد الشباب ليخلفوهم في وظائفهم، أَوْ في مراكزهم العالية بين رتب موظفى الحاشية أَلْمَلِكية. كَانَتْ تعاليمهم تتعلق بالأخلاقيات المهنية. وعنوان أَمْثَال ١: ١، عَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ لَمْ يذكر اسْم المخاطب أَوْ وظيفته. بل يُفترض بالأحرى أن المخاطب هم جَمِيع الإسْرَائِيليين، بمن فيهم الحاشية أَلْمَلِكية والتى أطلق عليها جيمسر Gemser (12) وبحق تدعي ديموقراطية. وعَلَى الرغم مِنْ أن أم اموئيل أَلْمَلِك كَانَتْ في الأساس توجه كُلَامها لابْنُهَا لموئيل (٣١: ٢)، إلاّ أنه هُوَ بدوره أضفى عليها سمة ديموقراطية. والمؤكد أن بعض الأَمْثَال قبل جمعها في هذا السِفْر كَانَتْ موجودة بالفعل في الحاشية أَلْمَلِكية (قا؛ ٢٣: ١؛ ٢٥: ٧- ١٠)، غير أنها في إطار السِفْر نفسه تعمل لتكوين الشخصية القومية وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مِنْ ناحية التعليم، كَانَ الجامعة يعلم الشّعْب (جا ١٢: ٩).

وبرغم ذلِكَ، يخاطب سُلَيْمَان "ابْنًا" مجهولاً (انظر ١: ٨؛ ١٠: ١؛ ٢٣: ١٩؛ ٢٧: ١١) مِنْ هُوَ؟ والتعاليم الَّتِي كَانَتْ في كُلّ مِنْ بلاد مَا بين النَّهْرين ومِصْر تُوجه في الأصل إلى ابن أحد رجال الحاشية بالاسم نُقلت في وقت لاحق عبر المدارس واستُخدمت لتدريب براعم الموظفين. وربما أنه كما أن مُوسَى سلّم ناموسه لكى يتم تعليمه في البيوت بواسطة الوالدين (تث ٦: ٧- ٩)، هكَذَا سُلَيْمَان أيضًا، بعد أن صاغ، و/ أَوْ أعاد صياغة أَمْثَاله، وضعها عَلَى فم آباء إسْرَائِيل، والَّذِين كانوا باعتبارهم مسئولين عن التعليم الأخلاقى لأولادهم (انظر Crenshaw, "Education in Israel"") فمن ثم كَانُوا مسئولين عن نشر الحكمة عَلَى نطاق واسع في إسْرَائِيل مِنْ جيل إلى جيل. والتعليم بشَكْلٍ أساسى كَانَ شفاهة وكَانَ الدرس يُقرأ بصوت عالٍ، وقبول التعليم كَانَ يُصاغ بإستخدام تعبير "إسْمَعْ" والَّذِي يتبعه بالطبع "الطاعة" (انظر خر ٢٤: ٧، قا؛ أيضًا مت ٧: ٢٤- ٢٧؛ يَع ١: ٢٢- ٢٥). ويذكر همبزت فقرة مِنْ التعليم المِصْرى "ميريكر Merikare" تتحدث عن "غناء" النص مع المعلم أَوْ مع الطالب. وذكر "الأم" في ١: ٨ يُوحى بأن تعليم العائلة كُلّها، سواء بالنسبة للأولاد أَوْ البنات، كَانَ يتم في البيت. ويعلّق Whybray (1974, 42) قائلاً:

هنا (١: ٨؛ ٦: ٢٠) وُضع الأب والأم عَلَى قدم المساواة مع معلمى أطفالهم ... مِنْ ناحية تبنى التعليم الرسمى الَّذِي مِنْ نفس النوعية الَّتِي تشابه إلى درجة كبيرة التعليم في مِصْر. وصياغة هذه العبارات تماثل عَلَى وجه الدقة تقريبًا نظائرها في مِصْر، وحَتَّى في تفاصيل مثل الجمع بين الأمر الإيجابى (إسْمَعُوا) والتحذير السلبى ("لا ترفض/ لا تترك)، وهذا يؤدى إلى ارتياح كبير بالنسبة لأحد الملامح الَّذِي يُعد مقهورًا عليها تمامًا وهو: ذكر الأم. ومن الصعوبة تجاهل النتيجة الَّتِي مؤداها أن هذه السمة تُعد مثالاً لتكييف التقليد المِصْرى ليتناغم مع الوضع الخاص الَّذِي كُتبت فيه التعاليم الإسْرَائِيلية: وضع منزلى يتشارك فيه الأب والأم معًا في تحمل مسئولية تعليم الطفل.

وهذه الإشارات إلى الأم تجعل مِنْ غير الحكمة أن تستغل كُلَمات مثل "أب"، "ابن" بمعانيها المجازية والفنية "معلم/ حكيم"، "طالب/ تلميذ" (contra *TDOT* 2:152, H6) ومعانيها في مِصْر وبلاد مَا بين النَّهْرين، وأن نفترض وجود مراكز تشبه المدارس في إسْرَائِيل قديمًا (أى مراكز معينة يذهب إليها النشئ وتُدفع فيها أجور للمعلم) مِنْ أجل التعليم الأخلاقى للشباب. وكُلّمة "مدرسة" (בֵּית־מִדְרָשׁ) ترد لأول مرة في سِفْر يَشُوع بْنِ سيراخ (٥١: ٢٣). ورغم ذلِكَ لَمْ يتم اتفاق جماعى (انظر Whybray, 974, and Crenshaw, 1985) مِنْ ناحية وجود أَوْ عدم وجود مدارس في إسْرَائِيل أثناء الفترة الكتابية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لا يجادل أحد أن التعليم كَانَ يتم في البيوت. ولعله كَانَ هناك تنوع كبير في التعليم في إسْرَائِيل، لكن كرنيشاو Crenshaw (614) ينتهى إلى أنه: "الإحساس الأوّلى للأب والابن في سِفْر أَمْثَال يجب وبكُلّ تأكيد أن يعكس وضعًا عائلياً، والإشارات العارضة إلى الأم لا يمكن نسبتها بحق إلى متطلبات التشابه.

وتأثير قيام الأم بالتعليم في إسْرَائِيل تجاوز الأطفال الصغار وهذا مَا يظهره التعليم الموسع لأم أَلْمَلِك لموئيل. وأن تتولى امْرَأَة تعليمَمَلِك، فهذا أمر مثير للاهتمام. ولا نجد تعاليم أخرى صادرة عن نساء في كتابات ش. أ. ق.. ولم ترد كُلَمة "ابن" في تناقض ملحوظ مع كُلَمة "ابنة". ولكن يأتى تعليم أمين عَلَى لسان الأم (٣١: ٢٦) يجب أوّلاً أن تكون هي متعلمة.

وقد أبرز "الابن" لأَنَّهُ بالطبيعة هُوَ الأكثر إغراء لأن يضل عن التقليد الموروث. ويقول "فوليس" Follis (178): "يتم تعليم الأبناء في العادة لتمثيل روح المغامرة في المجتمع؛ لأَنَّهُ بإستمرار يحاولون الخروج عن الحدود المرسومة وإلى خارج محيط المجتمع. وعَلَى صعيد آخر، نجد أن البنات قد ارتبطن بالاستقرار، مع بناء المجتمع، ومع تغذيته في قلبه وجوهره". وإضافة إلى ذلِكَ، الابن يرث المسئولية الأساسية بالنسبة للهوية الروحية لأهل بيته (انظر عد ٣٠، أم ٤: ٣- ٤). وكَانَ مِنْ

المفترض في الابنة أن تتبع خطى زوجها.

"الابن"، وربما عند سن العشرين، يقف عَلَى أعتاب الرجولة الكاملة. لقد جاء الوقت الَّذِي يتعين عليه فيه أن يعبر الخط وأن ينتقل إلى مرحلة النضج. وهناك وجهتا نظر متعارضتان مطروحتان عَلَى الساحة: الحكمة/ الحماقة، الصالح- "الصالح الزائف"، الحياة/ الموت. وعَلَى المرء أن يختار بينهما (انظر فان ليووين [١٩٩٠، ١١٤]). وهذان الرأيان المتعارضان قُدما في إطار التشبيه المجازى المتكرر بالطريقين (١: ١٠- ١٩؛ ٤: ١٤- ١٩) وبالمرأتين، الحماقة (انظر ٥: ١- ٢٣؛ ٦: ٢٠- ٣٥؛ ٧: ٥- ٢٧)، والحكمة (٤: ٥- ٩؛ ٧: ١- ٤؛ ٨: ١- ٣٦)، والَّذِي له بيتان (٩: ١- ٦ و١٣- ١٨، قا؛ ٢: ١٦- ١٩؛ ٧: ١٤- ٢٠). والطريق الَّذِي يشير إليه الأب، والمرأة الحكيمة وبيتها يمثل الحكمة الموروثة مِنْ أَلْمَلِك سُلَيْمَان الملهم مِنْ الله. وإذا دخل إنسان هذا الطريق واحتضن هذه المرأة، يجد الحياة، الآن وفي المستقبل الَّذِي يتجاوز الموت عَلَى فراش المرض. والإنْسَان موجود بالفعل عَلَى طريق الحياة أَوْ الموت، ولكُلّ منهما يوصل إلى "نهاية" أخيرة (٥: ٤ و١١، قا؛ ١٤: ١٢؛ ١٦: ٢٥؛ ٢٣: ١٧- ١٨؛ ٢٤: ١٩- ٢٠). والإنجيليون- بتأثير كتابات أبُوكريفية لاحقة، يميلون إلى تأكيد النهاية. أَمّا سِفْر أَمْثَال فيذكر عَلَى الطريق.

وعند هذه المرحلة الحاسمة، حين يتطلب الأمر وجوب اتّخاذ قرار، يَكُونُ الشاب فريسة سهلة للجنس، والمال الَّذِي يريد أن يحصل عليه بلا مشقة، لأن عواطفه الجنسية تكون في أقصى قوتها. وأن ميله يَكُونُ لأن يَكُونَ حكيمًا في نظر نفسه لَمْ يكن قد تحقق عَلَى أرْض الواقع. وبالنظر إلى المَمْلَكَة الروحية الثابتة لا يمكن أن تقوم عَلَى أساس القوة المجردة، لِذلِكَ يستخدم الأب الأَقْوَال المقنعة والموحى بها، مِنْ أَمْثَالُ سُلَيْمَانَ، بدلاً مِنْ إستخدام العقوبات الشرعية لناموس مُوسَى كوسيلة لتوجيه الابن. والصراع بين الكُلَام الحكيم، والكُلَام المعزى نجده في الوحدات الفرعية، والأفكار الَّتِي تتضمنها المقدمة، كما تتصارع أيضًا مِنْ أجل ربح قلب الابن.

جـ. البِنية الأدبية:

التأملات اللاهوتية المقبولة لـ "سِفْر أَمْثَال" تعتمد عَلَى تفسيرات صحيحة لكُلّ كُلّمة مِنْ الأَمْثَال المتفرقة. وإذا رُتبت وعن عمد إلى سياقات أكبر غنية بالمعانى، وإلى مجموعات موجهة مِنْ مادة الأَمْثَال في سياقاتها الأدبية: وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وإذا كَانَتْ الأَمْثَال مجرد جمع عشوائى حسبما اتفق لأَمْثَال متباعدة، هنا تكونُ كُلّ منها كيانًا فيحد ذاتها، ولن تكون لها أى معنى آخر أكثر ثراء يمكن أن تكتسبه مِنْ السياق الأدبى الَّذِي يحيطها.

ومن الناحية التاريخية، كَانَ معظم المفسريق يلاحظون بين آونة وأخرى تجَميعات في كتابات سِفْر أَمْثَال في الأصحاحات ١٠- ٢٩، غير أنه في الغالب الأعم تم تجاهل السياق الأكبر الَّذِي أوجدته هذه التجَميعات عِنْدَ تفسير الأَمْثَال المتفرقة. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن Gemser, Barucq, Aitken, Farmer, Bostrom, Hubbard جيمسر، باروك، إيتكن، فارمر، بوستروم، هوبارد، وآخرون- بالرغم مِنْ أنهم أعادوا وبشَكْلٍ نافع ترتيب الأَمْثَال عَلَى أساس الموضوعات، وقدموا لها تأملات وجيهة، إلاّ أنهم دون أن يقصدوا أبعدوها عن سياقاتها الأدبية. وبرغم ذلِكَ، يطلب بحثاً حديثًا اتخاذ نهج جديد فِيمَا يتعلق بتفسير السِفْر أَوْ عمل تأملات لاهوتية عَنْهُ.

في عام ١٩٦٢، هيّأ يو. سكُلاندى U. Skladny، وضع المسرح لمعظم المناقشة اللاحقة المتعلقة بموضوع ترتيب سِفْر أَمْثَال عَلَى أساس السياقات. وباستخدام سكُلاندى تحليل الصيغة، المحتوى، والأسلوب، وباستخدامه الإحصائيات لقياس اكتشافاته، وجد مجموعات فرعية أصغر حجمًا: أ- (= ١٠- ١٥)، ب (= ١٦: ١- ٢٢: ١٦). جـ (= ٢٥- ٢٧)، د (= ٢٨- ٢٩). وهذا التحليل يتناغم جزئياً مع الملاحظات التحريرية الواضحة لبِنية السِفْر في ١٠: ١، ٢٢: ١٧؛ ٢٥: ١، ٣٠: ١. وينكر ماك كاين، ر. ب. و. سكوت، س. ويسترمان McKane, R. B. Y. Scott, and C. Westermann- وجود سياق في العبارة الأدبية للوحدات الأدبية الَّتِي تم تحديدها. وبرغم ذلِكَ، فإنه في عام ١٩٦٨، دفع هـ. ج هيرمسون H. J. Hermisson تحليل سكُلاندى خطوة إلى الأمام، وذلِكَ بمحاولته تبين وجود وحدات موضوعية وشعرية في المجموعة "أ". وفي عام ١٩٧٢، أظهر ج. إ. برايس G. E. Bryce- بإستخدامه المنهج البِنيوى الفرنسى- أن أم ٢٥: ٢- ٢٧ تشكّل وحدة أدبية. وفي عام ١٩٧٨ وجد ب. و. كوفاكس B. W. Kovacs المجموعة (ب) found Collection B، والتى بدأها بـ ١٥: ٢٨، بأنها تجسد وجهة نظر عالية دائمة. وفي عام ١٩٧٩، بيّن ر. ن. إيبران R. N. Whybray أن محررًا اختار عن عمد مكَانَ كُلَام الرَّبّ في ١٠: ١- ٢٢: ١٦. وفي عام ١٩٨٤، قام فان ليوين- عن طريق الناحية البِنيوية، والشعرية، وعَلَى دلالات الألفاظ وتطويرها- ببيان أن الأَمْثَال الواردة في المجموعة "جـ" تم ترتيبها في كيان أدبى أكبر، وكَانَ مقنعًا في قوله. وفي عام ١٩٨٥، قال ب. ف. مالكو B. V. Malchow إن المجموعة "د" مجموعة مرتبة بطريقة معقدة تُستخدم لـ "دليل للمَلِكيات المستقبلية". وقد حاولت التفسيرات الحديثة لكُلّ مِنْ بلوجر Plger، ماينهولد Meinhold، وجاريت Garrett أن تفسر الأَمْثَال الفردية فِي إطار وحدات أدبية أكبر. وقد نجح ماينهولد بشَكْلٍ أفضل في هذه المحاولة. وفي عام ١٩٨٧، أكّد س. إس. بيرى S. C. Perry مَا ذهب إليه بوتبروم Bptrom (1928) أن الروابط بين الكُلَمة والصوت مِنْ العوامل الرَئيسية في بِنية أَمْثَال.

ومنذ عام ١٩٦٨ طور نقاد البلاغة والبيان النظام المتعلق بالنواحى الشعرية. وقد بينت جهودهم الَّتِي لا تعرف الكُلَل، والنشر المتعدد، أن كتبة الأسفار المُقَدَّسة- وهو يقصد أيضًا مِنْ قاموا بعملية الجمع، والتحرير، و/ أَوْ التنقيح، بأن أضفوا بطريقة فنية، وحدة عَلَى عملهم مِنْ خلال أساليب مثل inclusio (بمعنى بيان الوحدة الأدبية بتناغم النهاية مع البداية)، janus (ربط الأجزاء معًا بقطعة أدبية تنظر إلى الخلف وتتطلع إلى الأمام)، وبكُلَمات رَئيسية تضفى عَلَى العمل تركيزًا و/ أَوْ شعارات تربط أجزاء العمل معًا، ومترادفات، وأساليب الجناس والطباق (أى كافة نوعيات ← الأصوات الَّتِي كثيرًا مَا تكون مرتبطة بالمعنى)، وتكرار الصيغ اللغوية، والنماذج البِنيوية والتى كثيرًا مَا يَكُونُ ذلِكَ مرتبطًا بنقد الصيغ، والتقاطعات (أي

عكس البِنية) والقصائد الَّتِي إذا جُمِعت أوائل أبياتها أَوْ أواخرها شكّلت كَلِمة أَوْ عبارة، الخ.

انظر المقطع ١٥: ٣٠- ١٦: ١٥ لتوضيح قيمة هذا النهج لتلخيص الفكر اللاهوتي لسِفْر الأَمْثَال. ونقاد البلاغة والبيان يظهران هذا التكوين كوحدة، الأمر الَّذِي يتطلب معنى غنياً في السياق اللاهوتي. وهو يتكون مِنْ ثلاثة أقسام: مقدمة (١٥: ٣٠- ٣٣) والمعنى الرَّئيسي لأَمْثَال الرَّبّ (١٦: ١- ١٠) وخاتمة بأمثالمَلِكية (١٦: ١١- ١٥).

والمقدمات للوحدات الأدبية في ١٠: ١- ٢٢: ١٦، كما هُوَ واضح في ١: ٨- ٩: ١٨ (انظر ١: ٨؛ ٢: ١؛ ٣: ١، الخ)، تتعلق بالحكيم الَّذِي يقبل الحكمة و/ أَوْ يكرم والديه (مثل؛ ١٠: ١، ١٢: ١، ١٦: ١٦ الخ). وعَلَى الرغم مِنْ أن كُلّ واحد مِنْ الأَقْوال المأثورة في المقدمة (١٥: ٣٠- ٣٣) يمكن أن ينطبق بمعزل عنها عَلَى الكثير مِنْ المواقف المختلفة، إلاّ أنها تعمل معًا لتكون مقدمة للأَمْثَال الَّتِي تتبعها في ١٦: ١- ١٥ والتى ترتبها بعناية. وفي هذا السياق الأدبي تأتي عبارة "نور العينين يفرح القلب" لتشير أساسًا إلى أولئك الآباء/ المعلمين، "الخبر الطيب يسّمن العظام" (ينشط الشخص بكُلّيته). وتعليمهما في ١٦: ١- ١٥، وكذلِكَ "الأذن السامعة توبيخ الحياة تستقر بين الحكماء" (ع. ٣١) تشيران أيضًا إلى الابن/ التلميذ. وعَلَى الرغم مِنْ أنها كُتبت في صيغة حكمة او مثل سائر، إلاّ أن نظرية "الكَلام- العمل" تشير إلى هذه المقدمة الَّتِي تشتمل عَلَى الحكمة المادحة والتي تهدف إلى تشجيع الابن/ التلميذ ليتبنى التعليم وأن يعزّل حياته عَلَى أساسه. وهذه الأَمْثَال الأربعة قد رُبطت معًا بإحكام في وحدة متماسكة بسلسلة مِنْ الشعارات: الملامح التركيبية "العينين" (ع. ٣٠/ أ)، "العظام" (٣٠ب)، "الأذن" (ع. ٣١) وجذر الكَلِمة שָׁמַע، يسمع (#٩٠٤٨)، والَّذِي مثّله الاسم שְׁמוּעָה خبر/ تقرير (ع. ٣٠/أ)، والـ שֹׁמַעַת، الأذن الَّتِي تسمع (ع. ٣١أ). ومَرْكَبْتها "يسمع التوبيخ תּוֹכַחַת וְשֹׁמַעַת שֹׁמַעַת (٣١أ، ٣٢ب)، والاسم מוּסָר وحكيم/ حكمة (٣٢/ أ، ٣٣/ أ חָכְמָה / חֲכָמִים) والكَلِمة الأساسية الَّتِي ربطت بين المقدمة والمتن الرَّئيسي هي "الرَّبّ" (١٥: ٣٣أ؛ ١٦: ١ب).

والمتن الرَّئيسي يقدم الرَّبّ والبشرية وكأنهما منخرطان في رقصة. العبد يشكّل والرَّبّ يؤدى. أمَّا inclusio، ع. ١ - ٩، فيرتبطان مِنْ خلال مرادفات هذا الجزء ويشكّلان كيانًا قائمًا بذاته ويوضح موضوعه بكُلّ جلاء وهو: سيادة الرَّبّ عَلَى جَمِيع أعمال البشر. "لِلإِنْسَانِ تَدَابِيرُ الْقَلْبِ وَمِنَ الرَّبِّ جَوَابُ اللِّسَانِ" (ع. ١): "قَلْبُ الإِنْسَانِ يُفَكِّرُ فِي طَرِيقِهِ وَالرَّبُّ يَهْدِي خَطْوَتَهُ" (ع. ٩). لاحظ كَلِمات الرَّبط هنا "قلب (לֵב) والإنْسَان (אָדָם)، وذلِكَ في مجموعة الآيات (أ)، و "الرَّبّ" في مجموعة الآيات ب.

والآيات مِنْ ١- ٧ تتكون مِنْ مجموعتين (ع. ١- ٣، الآيات ٥- ٧) تربط بينهما ع. ٤، وهى أية janus (تربط الأجزاء وتنظر إلى الخلف وتتطلع إلى الأمام. والوحدة الأُولَى تقدم سيادة الرَّبّ عَلَى المبادرة البشرية، والوحدة الثانية تقدم سيادة عدالة الله عَلَى أخلاقيات البشر. والتعبير janus مأخوذة مِنْ إله المداخل الروماني ذي الوجهين، والَّذِي ينظر إلى الخلف وإلى الأمام. (وشَهْر يناير، الَّذِي ينظر إلى الخلف، إلى السنة المنصرمة، وكذلِكَ إلى الأمام إلى السنة الجديدة، أخذ اسْمُهُ أيضًا مِنْ هذا الاسم). أمَّا ع. ١١ أ فتقدم سيادة الرَّبّ عَلَى أنشطة الإنْسَان، وعَلَى غرار ع. ١- ٣، وع. ٤/ ب، تتحدث عن عدله فِيمَا يتعلق بالأشرار، وذلِكَ عَلَى غرار ع. ٥- ٧. أمَّا ع. ٥، تؤكد بميل العبارات الجازمة أن المتغطرس (متشامخ القلب) مكرهة الرَّبّ، وسوف ينال عقابه وبالنظر إلى أن المتكبرين يسقطون بسبب شرّهم في علاقتهم بالله، فإنهم يسقطون بسبب نشاطهم غير الأخلاقى في علاقتهم بالبشر. وكما يتبين مِنْ سيرة حياة قايين، حين سقطت البشرية عِنْدَ المذبح، تعطف أيضًا في الحقل. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ تؤكد ع. ٧ أنه "إذا أرْضت الرَّبَّ طرق إنسان جعل أعداءه أيضًا يسالمونه". وتأتي ع. (محصورة بين هاتين الآيتين، وتقدم تعليمًا عن كيفية التفكير عن خطايا الماضى وتجنب زلات المستقبل أي بواسطة الوفاء للعهد (ع. ٦أ)، وبتقوى الرَّبّ (ع. ٦ب) عَلَى التوالى. أمَّا ع. ٨ وبها مثل "خير مِنْ .." تأتي في عزلة، وبها تحذير ضمنى أن عدل الرَّبّ لا يتحقق في الحال (انظر أدناه).

ويكفى هذا التعليق عَلَى عدالة الله بشكْل أكثر تفصيلاً (ع. ١- ٣) لبيان العلاقة اللاهوتية لهذا النهج. والتفاعل بين الإنْسَان والله يتضمن مواقف يجب أن تُصحح. فتدابير (#٥١١٩ מַעֲרָךְ أي ترتيبات القلب، لتصحيح خطأ يتصل بالبشرية، غير أن الإجابة الجيدة والفعّالة (Ringgren, 68)، الإجابة الشافية الوافية، هي هبة مِنْ الرَّبّ (ع. ١). وعَلَى العكس مِنْ المسرد الإنجليزى، "الإجابة מַעֲנֶה لا تتطلب سوى إجابة هادئة حقيقية عَلَى طرف مَا، وليس عَلَى مجرد "إجابة" لفظية (قا؛ NIV). والاسم، يرد ٦ مرات بإشارة إلي رد حكيم يتناغم مع الموقف. وقد رد أصحاب أيُّوب الثلاثة عليه، لكن أليهُو حكم بصواب: "أنه لا جواب (بعضٌ מַעֲנֶה) في أفواه الرجال الثلاثة" (اي ٣٢: ٣ و٥، قا؛ أم ١٥: ٢٣). وعَلَى ضوء هذا يَكُونُ الابن متحرراً مِنْ المسئولية الكاملة مِنْ ناحية الوفاء بالاحتياجات الَّتِي يواجهها، ويكون الحمد كُلّه لصاحب كُلّ عطية صالحة وتامة.

ع. ٢، تتحول إلى التشبيه والتحفيز. ويواصل المثل موضوع سيادة الرَّبّ عَلَى عمل الإنْسَان، وتم ربطه بـ ع.١ بالكَلِمة الأساسية "الرَّبّ" وذلِكَ بالمرادفات الَّتِي تحمل معنى الجنس البشرى بصفة عامة، الإنْسَان في (אָדָם)، والشخص (אִישׁ)، والنفس البشرية بصفة خاصة، القلب (לֵב)، طرق الإنْسَان (רוּחוֹת). والمثال يضع مقابلة بين تقييم الإنْسَان لأعماله، وتقييم الله لطرقه. ولا يعلّم المثل أن البشر لا يدينون سلوكهم إطلاقًا (Toy)، بل بالأحرى، وبحسب تعليق مينهولد (265)، أنه بالنظر إلى أن الناس يبررون كُلّ أعمالهم، فلابد وأن ينشأ الخلاف حول التقييم. وبالنظر إلى أن الحكم النهائي مِنْ ناحية نقاء طرق الإنْسَان إنما هُوَ الرَّبّ، وليس للفاعل، وحَتَّى لو اعتقد شخص أنه نقي، لا يتوجب عليه مدح نفسه، أَوْ تقرير مكافأته مقدمًا، وإنما يعتمد عَلَى أن الرَّبّ، هُوَ وحده الذي له حَقّ تقييم طرق الإنْسَان (مز ١٩: ١٢؛ ١٣٩: ٢٣- ٢٤؛ ١كو ٤: ٥- ٦؛ عب ٤: ١٢- ١٣). وفضلاً عن ذلِكَ، إذا لَمْ يستطع إنسان الحكم عَلَى طرقه، فبالأحرى يتعين عليه ألاّ يدين الآخرين (مت ٧: ١). وأفضل مَا يمكن للمرء عمله هُوَ أن يلقى عَلَى الرَّبّ أعماله (ع. ٣) حَتَّى تكون طرقه مرضية له (انظر أم ١٦: ٧).

ع. ٣. وبإستخدام صيغة المخاطب مباشرة، بتحول إلى "أعمالك" (מַעֲשֶׂיךָ- لاحظ صيغة "الجناس" اللغوية بين מַעֲשֶׂה ومַעֲרָכֶי) وبصفة خاصة מַעֲנֶה في ع. ١)، حيث تنصح الابن أن يسلم مَلِكية طرق كُلّ أعماله النقية لِلرَّبّ، حَتَّى يثبتها عَلَى الدوام كجزء مِنْ تاريخه يصمد أكثر مِنْ الانتصار الوقتي للأشرار. وتحذر ع. ٢ بأن الرَّبّ يقيم كُلاَّ مِنْ מַעֲנֶה (ع. ١)، מַעֲשֶׂה (ع. ٣). والجواب الفعّال (ع. ١) والأعمال الثابتة (ع. ٣) ربما يستشف منها أن الرَّبّ الَّذِي بلا عيب يجدها نقية (ع. ٢). وحين تكون طرق الإنْسَان نقية، يدمجها الرَّبّ في نظام بره الثابت (انظر ١٠: ٢٢، وانظر أيضًا مز ١٢٧). والامناء لا يجب عَلَيهِمْ أن يغتاظوا أَوْ يتمَلكهم القلق بالنسبة لنقائهم، لأن ذلِكَ التقييم وكذلِكَ إنجازاتهم تعتمد عَلَى الله وليس عَلَى إنسان (مز ٢٢: ٩؛ ٣٧: ٥؛ ٥٥: ٢٣؛ ١بط ٥: ٧). وأفضل مَا يمكن للابن عمله هُوَ أن يسلم نفسه لتقييم الله بالنسبة لنقائه وأن يتكّل عليه في الموافقة عَلَى طرقة أَوْ الاعتراض عليها. لأن الله وحده هُوَ الَّذِي بمقدوره أن يجعل طرقنا مثمرة، وانه لا يمكن أن يُعزى نجاحها إلاّ له وحده.

والخاتمة (أم ١٦: ١٠- ١٥) ترتبط بكَلِمة "مَلِك"، والتى ترد في كُلّ أية مَا عدا ع. ١١، وبواسطة موضوع الحياة في إطار حكممَلِك حكيم. وهذه الآيات الست بدورها تتكون مِنْ ثلاثة مقاطع رباعية. الأوَّل (ع. ١٠- ١١) وتربطهما معًا كَلِمة "حَقّ" מִשְׁפָּט، والسجع (التوازن) بين كَلِماتهما الرَّئيسية، קֶסֶם (= حكم موحى به)، פֶּלֶס (= ميزان) وبكَلِماتهما الختامية، פִּיו (= فمه)، כִּיס (كيس)، وبموضوعهما (أي الرَّبّ يدبر ممَلكته العَادِلة بواسطة مَلِكه الحكيم). والثاني، هُوَ الزوج (الثاني) المتضاد والمتكامل (ع. ١٢- ١٣) والتى تربط بينهما كَلِمة "المُلُوك" في شطريهما "....."، والَّذِي يأتى عَلَى النقيض مِنْ صيغة المفرد "مَلِك" في ع. ١٠، ١٤، وبالتناقض في المعنى بين "مكرهة"، "ترضى" (ع. ٥، ٧)، "الشر" و"البر". والمثلان كُلاهما يوضحان ممارسة الحق (ع. ١٠- ١١) مِنْ خلال تقييما تمَلِك عَادِل: سلبيًا فِيمَا يتعلق بفعل الشر (ع. ١٢)، ومن الناحية الإيجابية بالإشارة إلى المتكَلِّم بالمستقيمات (ع. ١٣). ومن الناحية... تبدأ الأيتان بكَلمتى "مكرهة" و"مرضاة". أمَّا الثالث، وهو الزوج (الثانى، المتضاد (ع. ١٤- ١٥) يأتي بالوحدة إلى ذروة نهايتهما، وذلِكَ بالتباين بين غضب اَلْمَلِك، الَّذِي ينذر بالموت، ورضاه الَّذِي يبشر بالحياة. ونفس هذا التناقض نجده في إطار مثل واحد (فى ١٩: ١٢). وآخر رباعيتين ربط بينهما كَلِمة "رضا" ونجدها في ع. ١٣أ، ع. ١٥ب).

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، أَمْثَال الرَّبّ (ع. ١- ٩)، والأَمْثَال اَلْمَلِكية (ع. ١٠- ١٥) كما يقول ماينهولد (٢٦٣) يشير كُلّ منها إلى الآخر بشكْل وثيق حَتَّى يمكن تخيل أنها تنتمىّ معًا. ويقول (أ) لوحظ أن الله وكذلِكَ مَلِكه يكرهان תּוֹעֲבַת (ع. ٥ و١٢) ويرضيان רְצוֹת" / רָצוֹן" (مِنْ الجذر רָצָה) (ع. ٧ و١٣ و١٥). (ب) والأمر الملحوظ بصفة خاصة هُوَ أن الفعل "يستر" لا يظهر إلاّ في أَمْثَال الرَّبّ (ع. ٦)، وفي الأَمْثَال اَلْمَلِكية (ع. ١٤). (جـ) والأمر الَّذِي يساعد بالأكثر عَلَى إدراك التشابك بين مجموعتي الأَمْثَال هما الأيتان اللتان تقطعان أَمْثَال الرَّبّ في الرّباعية الثانية مِنْ النهاية، والأَمْثَال اَلْمَلِكية في الرّباعية الثانية مِنْ البداية- والرّبط له أهمية لاهوتية. فالرَّبّ، السّيّد (ع. ١- ٤أ) والحاكم الأخلاقى سيد العالم (ع. ٤ب- ٧)، يمارس حكمة مِنْ خلالْ مَلِكه، "فِي شَفَتَيِ الْمَلِكِ وَحْيٌ" (קֶסֶם) (ع. ١٠)— غير أنه في النهاية، الرَّبّ هُوَ الَّذِي يقيم العدل (الحق، ع. ١١). واَلْمَلِك بار (ع. ١٢- ١٣)، وهو يعاقب الأشرار (ع. ١٤) ويكافئ البار (ع. ١٥). ويعلق ماينهولد (٢٦٩) عَلَى ذلِكَ بقوله إن اَلْمَلِك هنا مِنْ البشر يتناغم مع الرَّبّ وينفذ ويحمي العدل والبر في مهمته. ويعرّف ع. ج هذا اَلْمَلِك المثالى بأنه يَسُوع المسيح، الَّذِي أعطاه الآب كُلّ الدينونة (يو ٥: ٢٢).

د- تأمل لاهوتى:

المواعيد الصريحة لسِفْر أَمْثَال لقاء حفظ تعاليمه يبدو أنه لا علاقة لها بحقائق هذا العالم. الأمر المشروط في ٣: ١- ١٠ في الآيات الفردية تمت مضاهاته في مواعيد مترابطة في الآيات الزوجية. وتقدم النصائح مِنْ المقدمة النمطية الخاصة بحفظ تعليم (وصايا) الأب (ع. ١) إلى الأمر بعدم ترك الرحمة والحق (ع. ٣)، وإقامة علاقة مع الله، والمحافظة عليها: "تَوَكَّلْ عَلَى الرَّبِّ" (ع. ٥) تواضع أمام الله (أى لا تكنِ حكيمًا في عينى نفسك، وعَلَى ذلِكَ تفكر وتتصرف بشر (ع. ٧)، أكرم الرَّبّ (ع. ٢٩، لاَ تَحْتَقِرْ تَأْدِيبَ الرَّبِّ (ع. ١١) (قا، Newsom, 149-51).

وهذه الوصايا تم الرّبط بينها وبين المكافاة الحقيقية التالية: طول العمل والنجاح (ع. ٢)، نعمة وسمعة حسنة في أعين الله والناس (ع. ٤)، يسهل لك سبيلك ويمتعك بحياة طيبة (ع. ٦) يعطيك صحة نفسية وبدنية جيدة (ع. ٨)، تمتلئ خزائنك وتفيض (ع. ١٠). ومع ذلِكَ، حين يقارن المرء بين هذه المواعيد مع اعتبارات الرَّبّ يَسُوع المسيح، الَّذِي حفظ كُلّ الوصايا وأكمل الناموس، هنا تبدو المواعيد زائفة. فبدلاً مِنْ الحياة الطويلة مات قبل أوانه في ريعان الشباب. وبدلاً مِنْ أن يجد نعمة في أعين الله والناس صرخ قائلاً.. "إلهى إلهى، لماذا تركتنى، وكَانَ محتقراً ومرذولاً مِنْ الناس. وبدلاً مِنْ حياة سهلة مريحة، كَانَ في كُلّ يوم مِنْ حياته يُواجه بالرفض والمقاومة، مِنْ عدم مبالاة الكتبة عِنْدَ ميلاده، والمذبحة الَّتِي أقامها هيردوس لأطفال أبرياء، ظل يكابد المعاناة حَتَّى ساعته الأخيرة عَلَى الصليب. وبدلاً مِنْ الصحة النفسية والبدنية الجيدة، نجده قبل الصليب كَانَ يتصبب عرقاً ممزوجاً بقطرات مِنْ الدم، وعَلَى الصليب شُوّه بدرجة تفوق الوصف. وبدلاً مِنْ أن تفيض معاصره مسطارًا، لَمْ يكن له أين يسند رأسه. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ لَمْ ينكر يَسُوع المسيح إطلاقًا سلطان الأسفار المُقَدَّسَة بما في ذلِكَ سِفْر أَمْثَال (يو ١٠: ٣٥).

وهناك عدة عوامل يَجِبُ أَنْ تُؤْخَذَ في الاعتبار لحَلّ مَا قد يبدو أنه تعارض بين المواعيد السماوية، وحقائق هذا العالم الصعبة. أوّلاً، الأَمْثَال ساخرة، وعَلَى ذلِكَ فهى بطبيعتها كَلام جزئي، لا يمكن أن يجد مَا يدافع به عن نفسه. ويقول Von Rad (32) : إنه مِنْ طبيعة مثل هذه النوعية مِنْ الكتابات أن تعبر عن حَقّ في إطار تمركز شديد عَلَى الموضوع الَّذِي يتناوله دون أى

اعتبار لأَنَّهُ افتراضات، أَوْ ظروف حاضرة، الخ. وفي حالة عبارة مِنَ الآداب القديمة جِدًّا [فليس هناك أسهل] بالنسبة للمرء مِنْ أن يصل إلى النقطة الَّتِي يَكُونُ فيها معنى الجملة قد تشوّه، وذَلِكَ لسبب بسيط وهو أن المرء قد غابت عن فكره الحقائق الأيديولوجية والدينية الَّتِي دخلت في تركيب الجملة". والأمْثَال المنعزلة تعبر عن حَقٍّ، ولكن ليس عن الحق كُلّه. ويجب أن تُقرأ في إطار سياقاتها الأدبية، الأمر الَّذِي يساعد عَلَى مهمتها. وعَلَى سبيل المثال: "أيضاً مِنْ قَرِيبِهِ يُبْغَضُ الْفَقِيرُ" (١٤: ٢٠) يجب أن تُقرأ كمثل متصل بع. التالية: "مَنْ يَحْتَقِرُ قَرِيبَهُ يُخْطِئُ وَمَنْ يَرْحَمُ الْمَسَاكِينَ فَطُوبَى لَهُ" (١٤: ٢١).

ثانيًا، ومن الناحية التصحيحية، الرابطة الخاصة بين العمل والمصير يتم تعديلها بأمْثَال مضادة تناقضها. تأمل مثل؛ كيف أن مثال "خير مِنْ" في ١٦: ٨ يجب أن يُقرأ كمثال متصل بالحق المشار إليه في ع. ٥- ٧. وهناك أمْثَال "خير مِنْ" أخرى (مثل؛ ١٥: ١٦- ١٧؛ ١٦: ١٦ و١٩؛ ١٧: ١؛ ١٩: ١؛ ٢٢: ٢١: ٣؛ ٢٢: ١؛ ٢٨: ٦) تربط أيضًا بين الفقر والعدل، والثروة والشر، وهكَذَا تبين بكُلّ وضوح أن التقوى والأخلاق الحسنة لا تؤدى دائمًا في واقع الحياة إلى الفوائد الاجتماعية والمادية. وفضلاً عن ذلِكَ، كثير مِنَ الأمْثَال تعترف بفشل الحق. يقول فان ليووين: "تُوجد كثير مِنَ الأمْثَال (الثروة والفقر، ٢٩) تؤكد أَوْ تشير إلى إزدهار الشرير، في الوقت الَّذِي يعانى فيه البار المستقيم (مثل؛ ١٠: ٢؛ ١١: ١٦؛ ١٣: ٢٣؛ ١٤: ٣١؛ ١٥: ٢٥؛ ١٨: ٢٣؛ ١٩: ١٠؛ ٢١: ٦؛ ٧: ١٣؛ ٢٢: ٨ و٢٢؛ ٢٣: ١٧؛ ٢٨: ١٥- ١٦[1] و٢٧؛ ٣٠: ١٤). وهو بأسف- وعن حَقٍّ- لأن الكثيرين جِدًّا مِنَ الدارسين فشلوا في معرفة الوعود الَّتِي تفرضها هذه الأمْثَال المضادة. وسِفْر أمْثَال يصرّ عَلَى أن يعلّم عقيدة ثابتة تتعلق بالأخلاقيات والتقوى، وهؤلاء الدارسون يحرضون مَا يطلقون عليه الأَقْوَال غير الواقعية في سِفْر أمْثَال- مثل الرّبَاعيات الخمس في أم ٣: ١- ١٠- ضد واقعية الجامعة وأيُوب، وبذلِكَ مِنَ السهولة يثيرون الشكوك ضد النوعية الأوّلي.

ثالثًا، بالرغم مِنْ أن حفظ الحقائق الواردة في سِفْر أمْثَال لا يضمن "النجاح" العاجل، إلاّ أن الواقع العملى علاوة مَا يؤيدها: المستقيم الَّذِي لا يعاقر الخمر (انظر ٢٣: ٢٩- ٣٥)، المجتهد (مثل؛ ١٠: ٤- ٥)، المستقيم مِنَ الناحية الجنسية (٢٦: ٢٣- ٢٨)- المسالم (العاقل)- ضد السكير، الكَسْلاَن، النجس جنسياً، الشخص حاد الطبع- أي الأحْمَق- هؤلاء يجدون حياة رغده وسلاماً. وعَلَى الرغم مِنْ أن سُلَيْمَان كَانَ يعرف أن الله يسمو عَلَى فهم الإنْسَان، وأن الإنْسَان لا يستطيع أن يتلاعب بمصيره (انظر فون راد، ١٣١- ٤٨ و١٦٦- ٧٠)، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ كَانَ يؤمن بأن إله إسْرَائيل يحب التقوى والاستقامة ويكره مَا هُوَ عكس ذلِكَ (١١: ١؛ ١٢: ٢؛ ١٥: ٨- ٩؛ ١٧: ١٥؛ ٢٠: ١٠ و٢٣؛ ٢١: ٣ و٢٧؛ ٢٨: ٩).

رابعًا، الأمْثَال تنظر إلى النهاية، إلى نتيجة التقوى ضد الإثم، البر ضد الشر، والحكمة ضد الحماقة. وهذا التعليم الخاص بالأخلاقيات لا يأخذ في حسبانه آلآم الشخص المستقيم. ونوعية هذا التأثير، أَوْ التفكير يمكن رؤيته بسهولة في ٢٤: ١٥- ١٦ "لا تَكْمُنْ كَالْمُجْرِمِ لِدَارِ الصَّالِحِ.. قَدْ يَسْقُطُ الصَّالِحُ سَبْعَ مَرَّاتٍ لَكِنَّهُ يَقُومُ، أَمَّا الأَشْرَارُ فَالْمَصَائِبُ تُحَطِّمُهُمْ". والرقم "سبعة" يمثل الكمال. وهذا المثل يعترف أن الصديق يمكن أن يسقط حَتَّى الرقم عشرة لكنه في النهاية يقوم. وليس كذلِكَ الاشرار. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ نجد أن سِفْرى أيُوب والجامعة يهتمان بالفقراء المنسحقين. وعَلَى الرغم مِنْ أن مفهومهما مختلف، إلاّ أن الأسفار الثلاثة تقدم لنا حقائق هامة، ويجب أن تُقرأ كُلّها معًا. أمّا النقص فيمَا يُطلق عليه إنجيل الثروة والنجاح فهو أنه يريد النهاية المجيدة دون الآلام الَّتِي يجب أن تسبقها.

وأخيرًا، النهاية المنتظرة تتجاوز الموت الإكْلِينيكى. والموت في هذا السِفْر يشير إلى الموت النهائى، وليس الوقت قبل أوانه، كما يُفهم التعبير عادة. وقد وُصف نهاية ذلِكَ الأحْمَق المذكور في ٥: ١١ "بالقول" عِنْدَ فَنَاءِ لَحْمِكَ وَجِسْمِكَ". وعَلَى صعيد آخر، تشير الحياة إلى حياة لا نهاية لها في شركة مع الله. وإذا لَمْ يكن الأمر كذلِكَ، فإن الدرس الأوّل يهدم السِفْر. في ١: ١٨- ١٩، أرسل الخطاة شخصًا بريئًا إلى موت قبل أوانه. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ يؤكد سِفْر أمْثَال باستمرار أن الرّبّ يعاقب الأشرار ويكافئ الأبرار (انظر ١٦: ٥- ٧) "كَمَا أَنَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِالْمُسْتَهْزِئِينَ هَكَذَا يُعْطِي نِعْمَةً لِلْمُتَوَاضِعِينَ" ٣: ٣٤). وبالنظر إلى أن الخطاة يرسلون دمًا بريئاً قبل أوانه إلى الهاوية، فإن الشخص المظلوم لابد وأن يجد نعمة في مستقبل يتخطى القبر.

وهناك العديد مِنَ الآيات الَّتِي تثبت صحة هذا الاستدلال وهناك تفسير مفصل للآية ١٤: ٣٢ (انظر المقال: "نقد نصوص ع. ق، تفسير وفكر لاهوتي، في هذا الدليل) يؤيد النص الماسورى: "الإنْسَان البار يبحث عن ملاذ له في الرّبّ عِنْدَ موته". أمّا "راشي" وهو أكثر المفسرين اليهود شُهرة. يعلق عَلَى هذا بقوله: "حين يموت، يَكُونُ واثقًا مِنْ انه سيأتي إلى جنة عدن".

وأمْثَال ١٢: ٢٨/ ب يبين بطريقة مبتكرة للغاية أن الصديق يحتفظ بعلاقة أبدية مع الله: والموت الإكْلِينيكي لا يقطع علاقته مع الرّبّ. والأغلبية الكَبيرة مِنَ المخطوطات ذات التقليد الماسورى جاء بها: "في سبيل البر حياة، وفي طريق مسلكه لا موت". وإذا قارنا هذه بما جاء في ١٤: ٣٢، كما يقول ديلتيزج (١٦٩) يَكُونُ مِنَ الواضح أن الحكمة تبدأ في اختراق حدود هذه الحياة الحاضرة، وتعلن حياة لا يطولها الموت". وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن ١٢: ٢٨ مثل ١٤: ٣٢، تواجه المفسر أيضًا بمشكَلَة في النص. كُلّ النسخ القديمة وأكثر مِنْ عشرين مخطوطة يعود تاريخها إلى القرون الوسطى نقرأ فيها "عِنْدَ موته (אַל־מָוֶת) وليس "خلوده". ونقاد النص، وفقهاء اللغة، والقرائن، والحجج اللاهوتية يؤيدون النص الماسورى الَّذِي تؤيده الأغلبية. ومن وجهة نظر نقاد النصوص، فإنهم يفضلون אַל־מָוֶת فهى אַל־מָוֶת، ولذلِكَ فهى أكثر القراءات صعوبة مِنْ ناحية التفسير.

وكذلِكَ القراءة البديلة أيضًا، فهي تطلب أيضًا تغيير كَلمة אַל־ מָוֶת، بالرغم مِنْ أنه ليس هناك إجماع مِنْ ناحية الطريق الَّتِي يتم بها ذلِكَ. والكَلمة في سب (انظر الترجوم السيريانى) ترد נְתִיבָה "أمّا أولئك الَّذِين في قلوبهم حقد" (?עֹז / דֶּרֶךְ מְרִיבָה <). أمّا Fichtner (= BHS)، وعَلَى غرار Gemser "جيسمر" يعدل الكَلمة إلى מְשׁוּבָה

[مسلك) الردة، أَوْ إلى תּוֹעֵבָה، مكرهة، وكُلْتاهما رغم أنهما تسهلان القراءة إلاّ أنهما غير مقبولتين مِنْ وجهة نظر نقاد النصوص. ويقترح Oesterley "أويسترلى" المفرد المؤنث لكَلمة נִתְעָב (الطريق) هُوَ المكرهة، ولكن، كما يعترض Toy توى (٢٦٠): "هذا غير محتمل". أمّا Tournay (1962, 495-97)، وتبعه في ذلِكَ McKane (451)، فقد قدم التعديل פְּתִיבָא تأتي الحماقة (انظر ١: ٢٢)، ولكن هذا لا يسنده النص. وفضلاً عن ذلِكَ. لا يمكن تحليل صعوبة אַל' مَا لَمْ تكن تمامًا في تقليد شفاهى يقوّل عليه. وهناك أدلة عديدة تشير إلى أن النص الماسورى، لَمْ يستطع، بأي طريقة جادة أَوْ نظامية، أن يعيد تركيب، وتزييف المعلومات (IBHS 1. 6. 3h). وفي الحالات الَّتِي تتضمن تقليداً شفاهياً هنا يُفضل النص الماسورى عَلَى الترجمات القديمة.

ومن وجهة نظر فقه اللغة، لا حظ أوّلاً أنه حَتَّى إثبات- Shoshan شوشان يذكر אַל־ מָוֶת باعتبارها كَلمة عادية تعنى "الخلود" في المصادر اليهودية في حقبة مَا بهذا الكتاب، ثانيًا، أن العبارة تعنى أيضًا الخلود في كتابات أوغاريت (انظر HALAT, 48). ويجادل J. F. A. Sawyer (204-5) بقوة بأن هذا الدليل المأخوذ مِنْ كتابات أوغاريت، ومن الكتابات العبْرِيّة فترة مَا بعد الكتاب، يشير إلى "درجة كبيرة مِنَ الاستمرارية [لمعنى "الخلود"] مِنَ الألفية الثانية [هكَذَا] ق. م. مِنْ سوريا إلى الكتابات اليهودية في فترة مَا بعد الكتاب. ويعلق Del-itzsch ديلتزك عَلَى هذا بقوله: لا شئ أكثر طبيعية مِنْ أن الـ Chokma) في تناقضها الدائم بين الحياة والموت تضع بداية للتعبير عن فكرة ἀθανασία (#ي١١٤) "بدون موت"..... والتى قرأها أكيلا خطأ *'l-mwt*، مز ٤٨: ١٥).

ومن وجهة النظر القرينية يتوقع المرء نظيرًا تركيبيًا لا تناقضياً (contra McKane). وهناك كتلة الأمْثَال تنتهى عادة بتشابه مترادف، وكتلة جديدة تبدأ بقول مأثور أَوْ حكمة تتناول قابلية الحكيم للتعلم، وإلى عدم قابلية الأحْمَق للتقويم. والعلاقة بين ١٢: ٢٨، ١٣: ١ تماثل تمامًا العلاقة بين ١١: ٣١؛ ١٢: ١؛ ١٢: ١٤، ١٥. وهنا أيضًا يقول Delitzsch ديليتزيك إن "المزمور ١٢: ٢٨، رفيع عظيم الشأن حَتَّى أنه يَكُونُ بكُلّ جلاء حقبة ونهاية. وهذا مَا يؤكده المثل التالى، والَّذِي يبدأ مثل ١٠: ١ (انظر ع. ٥)، ويطبع المجموعة مِنْ جديد عَلَى أنها تستهدف الشباب.

ومن الناحية اللاهوتية، كَانَ السِفْر يشير دائمًا إلى خلود الصديق (انظر ٢: ١٩؛ ١٠: ٢ و١٦؛ ١١: ٤ و١٩؛ ١٢: ٣ و٧ و١٢ و١٩). وفكرة أن نهاية الصديق هي الموت بشكْلٍ حاسم فكرة لا تخطر عَلَى فكر هذا السِفْر. وعَلَى ذلِكَ التعبير الواضح حَتَّى الخلود فيه لا يجب أن يَكُونُ مثار دهشة. لقد أساء Meinhold (216) تقديم الموقف بقوله إن ذلِكَ التعليم لَمْ يُوجد إلا في وقت لاحق في "حكمة سُلَيْمَان" "لأن البر خالد" (١: ١٥). "فإن الله خلق الإنْسَان خالداً وضعه عَلَى صورة ذاته" (٢: ٢٣).

كذلِكَ تشير أم ٢٣: ١٧- ١٨ إلى الخلود "لاَ يَحْسِدَنَّ قَلْبُكَ الْخَاطِئِينَ.... وَرَجَاؤُكَ (אַחֲרִית) لاَ يَخِيبُ". وبمقارنتها بما جاء في ٢٤: ١٩- ٢٠ "لاَ تَغَرْ مِنَ الأَشْرَارِ.... لأَنَّهُ لاَ يَكُونُ ثَوَابٌ لِلأَشْرَارِ" (אַחֲרִית). ويقول Von Rad (202-4). "لا يمكن للمرء إطلاقًا أن يحكم عَلَى الحياة بناء عَلَى المظهر الراهن، بل عليه أنْ يأخذ "النهاية" في حسبانه. وهذا التعبير الهام אַחֲרִית والَّذِي هُوَ مِنْ سمات التفكير المتفتح عَلَى المستقل، مَا كَانَ له أن يشير دائمًا إلى الموت. وبوسع المرء أيضًا أن يترجم الكَلمة إلى "مستقبل". وعَلَى الرغم، فإن المقصود هي نتيجة شئ، نهاية حدث يأمله المرء". وتعليقاً عَلَى إستخدام كَلمة אַחֲרִית في مزمور ٤٩: ١٦" إذاً، الحل الأكثر احتمالاً هُوَ أن تفهم الجملة عَلَى أنها تعبير عن الرجاء في حياة شركة مع الله بعد الموت".

والأمر المتيقن هُوَ أن المستقبل أمر لا يمكن التحقق منه، كما يقول جلادسون منتقدًا، غير أنه بدون هذه النوعية مِنَ الإيمان لا يمكن أن يرضى الإنْسَان الله. إذا كان يمكن للإنسان أن يعيش بالعيان لا بالإيمان، فلماذا يتوجب إذاً الثقة في الرّبّ (٣: ٥)، وبرغم ذلِكَ، فإن الوصية القائلة "آمن بالرّبّ"، بدون تحديد، هي وصية تافهة، ليس لها تأثير يُذكر في تفكير الإنْسَان، مَا لَمْ يعلن الرّبّ عن ذاته. وهنا الرّبّ مرتبط ضمنيًا مع إعلانه الإلهى في تعليم الأب (انظر ٢: ٦). وعَلَى الابن أن يلبس السلاح الكامل الَّذِي شُكّلَ في هذا السِفْر. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يجب عَلَى الرّبّ أن يحافظ عَلَى الرابطة بين العمل والمصير. وفي مقدمة الأَقْوَال الثلاثين للحكيم، يقول سُلَيْمَان أيضًا: "لِيَكُونَ اتِّكَالُكَ عَلَى الرَّبِّ عَرَّفْتُكَ أَنْتَ الْيَوْمَ" (٢٢: ١٩).

ويستبعد Von Rad (191) الأمْثَال الكثيرة الَّتِي تدعو إلى الاتّكال عَلَى الرّبّ (٣: ٥، ١٤: ٢٦، ١٦: ٣ و٢٠، ١٨: ١٠، ١٩: ٢٣، ٢٨: ٢٥، ٢٩: ٢٥، ٣٠: ١- ١٤) عَلَى أنه ليست لها بالضرورة أية علاقة. وعَلَى حسب فكرة الحكماء لَمْ يعلموا الثقة في الرّبّ" بل لشئ يبدو مختلفًا تمامًا، وهو الحقيقة والدليل المتعلقين بالنظام الَّذِي يتحكم في الحياة كُلّها، عَلَى النحْوَ الَّذِي يظهر في علاقة العمل- النتيجة. والواقع، إن هذا النظام كَانَ بكُلّ بساطة موجودًا، وبوسعه، - أخيرًا- التحدث عن نفسه". واستبداله "للنظام" و"علاقة العمل- النتيجة" لِلرّبّ، أصبح أمرًا له تأثيره الكَبير في دراسات الحكمة. وبعض الدارسين أبعدوا الله تمامًا عن الانخراط في العالم، أَوْ في أفضل الأحوال خفضوه إلى علة أولى في إطار النظر إلى الحقيقة مِنْ وجهة نظر ربوبية ويشكو E. F. Huwiler (64) وعن حَقٍّ بقوله: "متلازمة العمل- النتيجة" في أقصى صيغتها تبعد الإله عن العمل في العالم. وعَلَى أساس وجهة النظر هذه، فإن النتيجة تتبع العمل مِنْ تلقاء ذاتها، وأن الرّبّ، الَّذِي قوته محدودة منخرط بصفة مباشرة كمجرد قابلة، أَوْ محفزاً كيماوياً، بالرغم مِنْ انخراطه بصفة غير مباشرة كخالق، الَّذِي حرّك متلازمة" العمل- النتيجة". والأمر المتيقن هُوَ أن الكثير مِنَ الأَقْوَال يتطلب علاقة بين الشخص- العمل- النتيجة غير أنه، وكما يقول Huwiler (68-69)، إنها لا تقترح خمولاً إلهيًا". وفي النهاية، يحافظ الله عَلَى هذه العلاقة، وعَلَى ذلِكَ يثق به الابن.

وكما سبق القول، الرّبّ لا يفرض نظامًا أخلاقيًا له حساب دقيق بحيث يُكافأ الصديق فوراً ويُعاقب الشرير. وإذا كَانَ الأمر

كذلِكَ، سوف يخلط الناس السرور بالنواحي الأخلاقية، والكُلّ سيتصرف باستقامة لأسباب أنانية، وليس عَلَى أساس فضيلة نقية قائمة عَلَى أساس الإيمان والرجاء والمحبة. وسوف يستبدلون فلسفة السعادة (أي النظام الفكرى الَّذِي يقيم الأخلاقيات والالتزام الأدبى عَلَى أساس السعادة الشخصية) بالفضيلة الحقيقية (انظر رو ٥: ٢- ٥؛ ١ بط ١: ٥- ٨). والحكم يثق في أن الرَّبّ سيفى بأمْثاله الأخلاقية في الوقت الَّذِي يراه وبالطريقة الَّتِي يختارها حَتَّى حين يزدهر الشرير ويعانى الصديق.

البيبلوجرافيا

K. T. Aitken, *Proverbs*, DSB, 1986; H. Blocher, "The Fear of the Lord as the 'Principle' of Wisdom," *TynBul* 28, 1977, 3-28; L. Bostroem, *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, CB 29, 1990; C. Bridges, *An Exposition of Proverbs*, 1959; G. E. Bryce, "Another Wisdom 'Book' in Proverbs," *JBL* 91, 1972, 145-57; idem, *A Legacy of Wisdom: The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, 1979; C. V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Bible and Literature Series II, 1985; idem, "What's So Strange About the Strange Woman? [Prov 1-9]," in *The Bible and the Politics of Exegesis*, 1991, 17-31; A. Cohen, Proverbs, 1967; J. L. Crenshaw, ed., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976; idem, "Education in Ancient Israel," *JBL* 1094, 1985, 601-15; idem, "Clanging Symbols," in *Justice and the Holy*, 1989; M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, 1963; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Proverbs of Solomon*, tr. M. G. Easton, I, 1970; K. A. Farmer, *Who Knows What Is Good? A Commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes*, 1991; E. Follis, *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, JSOTSup 40, 1987; C. R. Fontaine, *Traditional Sayings in the Old Testament: A Conceptual Study*, 1982; D. A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, NAC, 14, 1993; B. Gemser, *Sprueche Salomos*, HAT 16, 1963; J. A. Gladson, "Retributive Paradoxes in Proverbs 10-29," Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1978; H. J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, 1968; D. A. Hubbard, *The Communicator's Commentary: Proverbs*, 1989; P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes littérature sapientiale d'Israel*, 1929; E. F. Huwiler, "Control of Reality in Israelite Wisdom," Ph.D. diss., Duke University, 1988; C. B. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9: Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung aegyptischen Vergleichsmaterials*, WMANT, 22, 1966; D. Kidner, *The Proverbs*, TOTC, 1964; idem, *The Wisdom of Proverbs, Job & Ecclesiastes*, 1985; K. A. Kitchen, "Some Egyptian Background to the Old Testament," *TynBul*, 5/6, 1960, 4-18; idem, "Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of a Literary Form," *TynBul* 28, 1977, 69-114; B. Kovacs, "Sociological-Structural Constraints Upon Wisdom: The Spatial and Temporal Matrix of Proverbs 15:28-22:16," Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1978; B. V. Malchow, "A Manual for Future Monarchs," *CBQ* 47, 1985, 238-45; T. P. McCreesh, *Biblical Sound and Sense: Poetic Sound Patterns in Proverbs 10-29*, JSOTSup 128, 1991; W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, 1970; A. Meinhold, *Die Sprueche*, ZB, 2 vols., 1991; R. Murphy, "Wisdom and Yahwism," in *No Famine in the Land*, 1975; idem, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, 1990; P. J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, 1982; C. A. Newsom, "Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9," *Gender and Difference in Ancient Israel*, 1984; J. C. Perry, "Structural Patterns in Proverbs 10:1-22:16," Ph.D. diss., University of Texas, 1987; O. Plger, *Sprüche Salomos*, BKAT 17, 1984; H. Ringgren and W. Zimmerli, *Sprueche/Prediger*, 1962; A. Ross, "Proverbs," *EBC* 5, 1991; J. Ruffle, "The Teaching of Amenemope and Its Connection with the Book of Proverbs," *TynBul* 28, 1977, 29-68; J. F. A. Sawyer, "The Role of Jewish Studies in Biblical Semantics," *Scripta Signa Vocis: FS J. H. Hospers*, 1986; U. Skladny, *Die altesten Spruchsammulungen in Israel*, 1962; R. Tournay, "Relectures bibliques concernant la vie future et l'angelologie," *RB*, 1962, 481-505; C. H. Toy, *The Book of Proverbs*, 1977; D. Trevor, "The Semantic Field of 'Folly' in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes," *VT* 13, 1963, 285-92; R. C. Van Leeuwen, *Context and Meaning in Proverbs 25-27*, SBLDS 96, 1988; Ph. D. diss. University of St. Michael's College, 1984; idem, "Liminality and Worldview in Proverbs 1-9," *Semeia* 50, 1990, 113-34; idem, "Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs," *Hebrew Studies*, 33, 1992, 25-36; G. von Rad. *Wisdom in Israel*, 1972; B. K. Waltke, "The Book of Proverbs and Ancient Wisdom Literature," ~~*BSac* 136, 1979, 221-38;~~ idem, "Proverbs and OT Theology," BSac 136, 1979, 302-17; idem, "Lady Wisdom As Mediatrix: An Exposition of Proverbs 1:20-33," *Presbyterion* 14/1, Spring, 1988, 1-15; idem, "The Authority of Proverbs: An Exposition of Proverbs 1:2-6," *Presbyterion* 13/2, Fall, 1987, 65-78; idem, "The Fear of the LORD," in *Alive to God: Studies in Spirituality Presented to James Houston*, 1992, 17-33; C. Westermann, "Weisheit im Sprichwort," *Schalom: Studien zu Glaube und Geschichte Israels*: A. Jepsen FS, Arbeiten zur Theologie 1/46; 1971, 73-85; R. N. Whybray, *The Book of Proverbs*, 1972; idem, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974; idem, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOTSup 99, 1990; idem, "Yahweh-Sayings and Their Contexts in Proverbs 10:1-22:16," in *La sagesse de l'Ancien Testament*, 1990[2]; R. J. Williams, "The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship," *JAOS* 101, 1981, 1-19.

بروس كي. والتك *Bruce K. Waltke*

3731	יְרוּשָׁלַםִ

أورُشَلِيم (יְרוּשָׁלַםִ، [*yrûsalaim*]، #٣٧٣١).

ش. أ. ق يرد اسم أورُشَلِيم خارج ع. ق وذلِكَ فِي نصوص اللعن المِصْرِيَة، وذلِكَ منذ تاريخ قَدِيم يعود للقرن التاسع عشر قبل الفترة المسيحية. كما نجدها أيضًا - مع اختلاف طفيف فِي الهجاء - وذلِكَ فِي وثائق مختلفة مكتوبة بحروف مسمارية، تتضمن رسائل تل العمارنة (*Urusalim*)، ومنشور سَنْحَارِيب (*Ursalimmu*). أمَّا الصيغة أرَام. فهي יְרוּשְׁלֶם (#١٠٣٣٢).

ع. ق ١. **التَوْرَاة**. لَمْ تُذكر مَدِينَة أورُشَلِيم بشَكْلٍ مباشر فِي التَوْرَاة. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، يظهر اسم "أرْضِ الْمُرِيَّا" فِي تك ٢٢: ٢، ويُقصد بها مِنْطَقَة عامة تتكون مِنْ تلال مختلفة (قا؛ Clifford, Cohn). وبعد ذلِكَ بوقت طويل، ربط كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ بين موقع هَيْكَل سُلَيْمَانُ فِي أورُشَلِيم وجَبَل الْمُرِيَّا (٢أخ ٣: ١)، وهذا ربط واضح بالمنطقة المذكورة هنا فِي تكوين ٢٢: ٢. وفضلاً عَلَى ذلِكَ، كَانَت هناك إشارة لمكَانَ معين اسْمُهُ "شَالِيم" (١٤: ١٨). وفِي ظهورها الآخر والوحيد فِي ع. ق، تظهر سَالِيم فِي تركيب مواز مع صِهْيَوْن (مز ٧٦: ٢)، الأمر الَّذِي يوحى بارتباط بينها وبين أورُشَلِيم (cf. Josephus, *Ant* 1:10:2). وفِيما أن هذا الرَّبْط كَانَ موضع تساؤل عَلَى أسس جغرافية ← (*ISBE* 2:973) لَكن حقيقة أن اسمى المكَانَ "الْمُرِيَّا"، "شَالِيم" (سَالِيم) أوْجدا صلة دَائِمَة بين أورُشَلِيم وأبينا الأوَّل إِبْرَاهِيم، فإن لهذا أهميته اللاهوتية.

٢. **الأنْبِيَاء السابقون**. نقرأ فِي أسفار يَشُوع، الْقُضَاة، صَمُوئِيل الأوَّل ، عن أورُشَلِيم، باعتبارها مَدِينَة غريبة يسكنها الْيَبُوسِيُّون. والواقع أن جزءًا عَلَى الأقل مِنَ المِدِينة أطلق عليه اسم "يَبوس" لفترة مِنَ الوقت (يش ١٨: ٢٨؛ قض ١٩: ١٠؛ قا؛ Miller). وبالرغم مِنْ أنه كَانَت هناك تقارير مختلفة عن صراع بين الإسْرَائِيليين وَالْيَبُوسِيِّين أثناء هذه السنوات المبكرة، إلاّ أن المِدِينة لَمْ تخضع للسيطرة الإسْرَائِيلية التامة إلاّ فِي زمن دَاوُد (٢صم ٥: ٧). ومنذ ذلِكَ الحين، بدأت أهمية أورُشَلِيم تتصاعد فِي النصوص السردية الكتابية.

لقَدْ امتُدِح دَاوُد لقيامه بمبادرتين استراتيجيتين تقدمان سياقًا ممكنًا لاكتساب أورُشَلِيم أهميتها (Roberts, 343). فإذ وُوجه دَاوُد بتوتر قابل للانفجار بين الْجَنُوبيين والشَّماليين فِي مملكته، لذلِكَ اختار دَاوُد أورُشَلِيم لموقعها المركزي وجعلها عاصمة له (٢صم ٥: ٩). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإنه أسس مركزية مماثلة فِي مجال الدين بأن أحضر إليها تَابُوت العَهْد المُقَدَّس (٢صم ٦: ١٢- ١٥؛ ١٥: ٢٩). وَكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أن أصبحت أورُشَلِيم مركزًا دِينيًا وسياسيًا (وهذا التفريق غريب عَلَى الفكر الإسْرَائِيلي، لكنَّهُ نافع بالنسبة لنا). وعَلَى غرار ذلِكَ، فإن أهمية كُلّ مِنْ أسرة دَاوُد الْمَلِكية، وكذلِكَ مَدِينَة أورُشَلِيم، وهما فكرتان متصلتان ومع ذلِكَ لكُلّ منها سمتها المميزة، أصبحتا إلَى حد مَا صنوانتان لا تفترقان (Ollenburger, 59-66). والواقع أن إسْرَائِيل أصبحت "مَدِينَةُ دَاوُدَ" (٢صم ٥: ٧).

وَهاتَان الفكرتَان اللتَان فِي طور الجنين، مازالتا تتطوران طوال أسفار الأنْبِيَاء السابقين. وكمَا كَانَ متوقعًا، تظهر أورُشَلِيم بشَكْلٍ متكرر فِي سياقات تتضمن أمورًا سياسية وعسكرية، وهي تمثل صرّة (محور) الْمَمْلَكَة، وكثيرًا مَا ترمز إلَى الْمَمْلَكَة ككُلّ. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن مَا يجدر ذكره بالأكثر هُوَ الأهمية اللاهوتية لهذه المِدِينة. وبدلاً مِنْ أن تُختار بواسطة عقل سياسي بارع، وُصفت أورُشَلِيم بأنَّهَا مَدِينَة الله، المِدِينة الَّتِي وضع فِيها اسْمُهُ (١مل ١١: ٣٦؛ ١٤: ٢١؛ ٢مل ٢١: ٤؛ الخ). بل إن هذه الفكرة اكتسبت شُهْرة عالمية، ذلِكَ أن القائد العسكري الأشوري كَانَ عَلَى دراية بالأهمية اللاهوتية لأورُشَلِيم (٢مل ١٨: ٢٢). وأورُشَلِيم، فِيما هي مَدِينَةُ دَاوُدَ (وهذه رابطة نجدها فِي الكثير مِنْ هذه الفقرات) هي فِي النهاية "مَدِينَة الرَّبّ".

وهكَذَا التأكيد الَّذِي انصبّ عَلَى الأهمية اللاهوتية المركزية لأورُشَلِيم، فعَلَى الرغم مِنَ المثالية الَّتِي تبدو عليها، إلاّ أنه مما لا شك فِيه أنه كَانَت لها عواقبها الَّتِي كَانَت تدعو إلَى القلق أثناء تطورها. أوْلاً، مِنَ المفهوم أنَّهَا زادت مِنَ التوتر الَّذِي كَانَ قائمًا بالفعل بين الشَّمَال والْجَنُوب. وبعد انقسام الدولة، مثلاً؛ رأى يَرُبْعَام فِي هذه القناعة تهديدًا كبيرًا يواجه إقامة مملكته (١مل ١٢: ٢٧- ٢٨). وعَلَى غرار ذلِكَ، القناعات الدينية الحقيقية فِي بعض الأحيان تتراجع أمام المصطلحات الريفية اللاهوتية، وبوسع المرء ان يبدأ عَلَى الأقل بالإحساس بميل جنوني إلَى النظر إلَى كُلّ الشّماليين عَلَى أنهم خونة (ولدى كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ المزيد ليقوله بهذا الشأن). والأكثرمن ذلِكَ، فإن مركزية أورُشَلِيم إلَى جَانِب أحداث مثل خلاص المِدِينة مِنْ يد سَنْحَارِيب (٢مل ١٩)، كَانَت تؤدي تدريجيًا إلَى فكرة أن هذه المِدِينة لا تُقهر. والمشاعر الشخصية أوْ المشتركة بعدم القابلية للهزيمة - مِنَ الناحية اللاهوتية - تأتي عَلَى النقيض مِنَ التأكيد الكتابي عَلَى ضرورة الثقة فِي الله. وكنتيجة لهذا، تُرك كاتب سِفْر الْمُلُوك الثاني ليوضح السبب فِي تخلي الرَّبّ أخيرًا عن مِدِينته المختارة. وخلاصة القول، لقَدْ تخلى سُكَّان أورُشَلِيم عَنْهُ (٢٣: ٢٦- ٢٧).

٣. **الأنْبِيَاء اللاحقون**. إذا أخذنا فِي الاعتبار التطور العام الَّذِي لُوحظ فِي الأنْبِيَاء السابقين، فإن ذكر أورُشَلِيم فِي الأنْبِيَاء الآخرين يمكن أن نضعه تحت ثلاث نوعيات واسعة. (أ) المِدِينة - باعتبارها ممثله للمجتمع بأسره، والتي كثيرًا مَا تُذكر فِي توازي مع يَهُوذَا - يُشار إليها دائمًا فِي الأقْوَال الَّتِي تتضمن كارثة أوْ هَلاكًا. ومثل هذه الإشارات شائعة فِي إشَعْيَاء ١- ٢٣، وحِزْقِيَال، ومِيخَا، وعَلَى وجه الخصوص إرْمِيَا.

وفِي حِين أن السياقات التاريخية لهذه الأقْوَال تختلف اختلافًا كبيرًا، فقَدْ برزت أفكار لاهوتية متباينة فِي هذا الخصوص: (i) النكبات الَّتِي تحل بأورُشَلِيم لا تأتي نتيجة تدني مستواها السياسي أوْ العسكري بقَدْر مَا هي عقاب إلهي مِنْ قبل الرَّبّ. (ii) هذه الدينونة تأتي ردًا عَلَى كثرة الخطايا، مِنْ بينها تجاهل الرَّبّ (إش ٢٢: ١١)؛ الوثنية (إر ٧: ١٧- ١٨؛ حز ٨: ٣)؛ ونقضهم للعهد (إر ١١: ٢- ٣)؛ وفساد القادة السياسيين والدينيين (١٣: ١٣؛ مِيخَا ٣: ١٠)؛ وعدم حفظهم السبت (إر ١٧: ١٩- ٢٣). ويبرز حِزْقِيَال هذه الفكرة بشَكْلٍ أكبر بإعادة تسمية أورُشَلِيم "أهوليبة" (خيمتي فِيها) عَلَى اسم عاهرة مِصْرِيَة (حز ٢٣: ٤). (iii) وبقَدْر مَا أن الدينونة تأتي نتيجة العصيان، لكن تأملاً لاحقًا أكّد عَلَى وجه الخصوص مَا افتُرض عَلَى نَحْوٍ نموذجي فِي مكَانَ آخر وَهُوَ: الدينونة مستحقة تمامًا (حز ١٤: ٢٢- ٢٣؛ ٣٣: ٢١- ٢٩).

(ب) تذكر أُورُشَلِيم كممثل مشترك فِي الأَقْوَال الَّتِي تتحدث عن الخلاص أَوْ الحرية. وبتعبير آخر، الأَقْوَال الَّتِي تتحدث عن الكوارث كثيرًا مَا تُوازِن برسائل تتسم بمزيد مِنْ الرجاء نجد فِيها أن المستقبل المزدهر لأُورُشَلِيم يصوّر بقوة حقيقة أن الدينونة لا تشكّل حكم الرَّبّ النهائِي. والسياق، فِي بعض الأحيان، يقترح خلاصًا مِنْ خطر داهم أَوْ اضطهاد. وفِي هذه الحالات، أُولَئِك الَّذِينَ فِي أُورُشَلِيم لن يبكوا (إش ٣٠: ١٩)، لأن عقوبة المِدِينة قَدْ رُفضت (صف ٣: ١٤- ١٥). وفِي احيان أخرى تكون العودة الحقيقية لمجتمع مَا بعد السَّبْي هي الموضوع. فمِدِينة الرَّبّ، الَّتِي رُفضت لفترة مَا، ستشهد عودة بَقِيَّة مؤمنة (حز ١٤: ٢٢)، وسيعاد بناء المِدِينة (إش ٤٤: ٢٨)، وستعج أَرْضها بالسَّاكِنين فِيها (إش ٤٤: ٢٦)، ويُعاد بناء الهَيْكَل (زك ١: ١٦). وأُورُشَلِيم الَّتِي كَانَت تتلقى دينونة الرَّبّ وحدها، تُذكر الآن كرمز لرحمته الزمنية ومغفرته.

(جـ) هناك فقرات عديدة فِي الكتابات النبوية نجد الأبعاد الزمنية للرجاء والخلاص فِيها إمَّا أَنَّهَا غامضة وَإِمَّا أَنَّهَا تختفِي، والصورة الناجمة عن ذَلِكَ تقع فِي مكَانَ مَا فِي المستقبل الأكثر بُعدًا. فِي الحالة الأوَّلى تخرج كَلِمة الله مِنْ أُورُشَلِيم (إش ٢: ٣؛ مِيخَا ٤: ٢)، وسوف يتجمع الناس هناك ليمجِّدُوه (إر ٣: ١٧). وفضلاً عن ذَلِكَ، فِي فقرات معينة ذات صلة، تصف توقعات مسيانِية واضحة استرجعت أُورُشَلِيم بمَلِكها الَّذِي طال انتظاره (زك ٩: ٩، ١٠)، غصنًا جديدًا مِنْ بيت دَاوُد (إر ٣٣: ١٥- ١٦). بعدئذ، سيتم تطهير الناس (إش ٤: ٤؛ ملا ٣: ٣- ٤)، ويعيشون فِي سلام، وسوف تدعى المِدِينة "الرَّبّ برنا" (إر ٣٣: ١٦)، وينسكب روح الرَّبّ بكثرة (يُوئِيل ٢: ٣٢ [٣: ٥]).

إذا كَانَت الأبعاد الزمنية فِي الفقرات السابقة أتت مُبهمة، فإنها مع ذَلِكَ تتلاشى تمامًا فِي فقرات أخرى. وفِي هذه الصور الإسخاتولوجية أَوْ الرؤيوية، يترسخ حكم الرَّبّ عَلَى الأَرْض تمامًا، ويبدأ دهر جديد (إش ٢٤: ٢٣، ٦٥: ١٨ و١٩). وفِي هذه العملية تُدَان أمم العالم، لكن شَعْب الله ينجو (يُوئِيل ٣: ١٦ [٤: ١٦]). أُورُشَلِيم نفسها ستكون مقَدَّسة (٣: ١٧ [٤: ١٧]) وغير قابلة للدمار (٣: ١٧ [٤: ١٧]؛ زك ١٤: ١١)، وستخدم كمنبع للماء الحي (زك ١٤: ٨). ولن يفكر أحد بعد أن أُورُشَلِيم هي المِدِينة الَّتِي يسكن فِيها الرَّبّ (يُوئِيل ٣: ١٧ [٤: ١٧]). وبدلاً مِنْ أن تكون مجرد مركز لمؤسسات إِسْرَائِيل السياسية والدينية، أَوْ كرمز للخلاص الزمني، ستصبح أُورُشَلِيم الآن رمزًا للتحقيق النهائي لخطة يَهْوَة المجيدة.

٤. الكتابات

(أ) سِفْر أَخْبَار الأَيَّام الأوَّل والثاني يستعيران الكثير مِنْ الأفكار الواردة فِي "الأَنْبِيَاء السابقين" وينبران عَلَى أُورُشَلِيم باعتبارها المِدِينة الَّتِي يسكن فِيها الرَّبّ (١أخ ٢٣: ٢٥؛ ٢أخ ١٢: ١٣؛ ٣٣: ٤، ٧)، والعلاقة بين أُورُشَلِيم ودَاوُد (٢أخ ٦: ٦)، وغضب الرَّبّ بسبب خَطِيَّة المِدِينة (٢أخ ٢٤: ١٨؛ ١٩: ٨). لكن كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام يوضح بل وبطريقة مفعمة بالحيوية دور أُورُشَلِيم المطلق الَّذِي يتناقض مع أي شئ بوسع المَمْلَكَة الشَّمالية أن تقدّمه. وعَلَى سَبِيل المثال، نجد أن كُلّ الْكَهَنَة والعلمانيين الأمناء مِنْ جَمِيع أنحاء الأسباط الشَّمالية تركوا بيوتهم وذهبوا إِلَى أُورُشَلِيم (٢أخ ١١: ١٤، ١٦). ويبدو أنه مَا مِنْ أحد ممن يهتمون بأن يطلبوا الرَّبّ بقي شمالي الحدود.

(ب) عَزْرَا ونَحَمْيَا. الأمر الَّذِي له أهمية هنا، هُوَ أن الفكر اللاهوتي لأُورُشَلِيم سُمع فِي ثلاث مناسبات آتِيًا مِنْ أفواه رؤساء فَارِسيين، والَّذِينَ بسماحهم للشَّعْب بالعودة، فإنهم يكونون بذَلِكَ قَدْ اعترفوا أن إله إِسْرَائِيل، إمَّا أنه يعيش فِي تِلْكَ المِدِينة (عز ١: ٣؛ ٧: ١٥، ١٩) أَوْ أنه وضع اسْمَهُ فِيها (٦: ١٢). والأسوار الَّتِي سقطت مِنْ المِدِينة السابقة كَانَت فِي نظر العائدين أنفسهم مبعث عار (نح ٢: ١٧)، وهي تذكار أليم لماضٍ كَانَ أكثر ألماً. وعَلَى ذَلِكَ، أتاحت عملية تكريس الأسوار الجديدة فرصة لعمل احتفال عظيم (١٢: ٤٣) ولادة ثانية مِنْ نوعية رديئة. وفِي سياق العودة إِلَى الأَرْض أشير إِلَى أُورُشَلِيم باعتبارها "المِدِينة الْمُقَدَّسَة" (١١: ١)، واشتعل إحساس عظيم بالترقب. أمَّا وأن هذه المعتقدات لَمْ يكن يشارك فِيها كُلّ شخص، فهذا مَا تثبته حقيقة أن كثيرين اختاروا عدم العودة.

(جـ) المزامير. لا يرد اسم أُورُشَلِيم كثيرًا فِي المزامير، حيث كَانَت "صِهْيَوْن" (←) هي التعبير المُفضَّل. وحين ترد، فإنها تظهر فِي أنماط أدبية متنوعة، ولا يسود هنا نمط عَلَى آخر بشكّل واضح "ومعظم المرات الَّتِي ذُكرت فِيها تصف أُورُشَلِيم - وكما هُوَ متوقع - بعبارات متوهجة. أمَّا فِيما يُطلق عليها ترانيم المصاعد، مثل؛ تعد العبادة فِي أُورُشَلِيم ميزة (مز ١٢٢: ٢- ٣)، ورؤية ازدهار المِدِينة تُعد بَرَكَةٍ عَادِلة رؤية المرء لأحفاده (١٢٨: ٥- ٦). وتُذكر أُورُشَلِيم كصورة للأمن (١٢٥: ٢)، وخيرها جدير بالصَّلاَة الدَّائِمة (١٢٢: ٦) ولا ريب أن كُلّ هذا، يمكن أن يُعزي ثانية إِلَى الاعتقاد الراسخ أن أُورُشَلِيم هي حيث يسكن الرَّبّ (١٣٥: ٢١).

ومن ناحية الترتيب الزمني العام للأحداث، يُقدّم لنا سِفْر المزامير نفس النموذج الأساسي واضحًا مِنْ كُلّ مِنْ الأَنْبِيَاء السابقين واللاحقين. وفِي مرتبة قومية، نُسب دمار أُورُشَلِيم عَلَى أيدي أمم غازية إِلَى غضب الرَّبّ (٧٩: ١، ٣). وعقب دمار المِدِينة، أعلن أُولَئِك الَّذِينَ هم مِنْ السَّبْي ولاءهم لأُورُشَلِيم (١٣٧: ٥- ٦). وتذكر المِدِينة كَانَ يُعد مصدرًا لفرح عظيم، والأمل فِي بنائها أَوْ إعادة بنائها يدعم المواعيد فِي عبادة بهيجة ومتجددة (٥١: ١٨- ١٩ [٢٠- ٢١]). وما إن تمت إعادة البناء هذه إلاّ وتم التسبيح لِلرَّبّ لأعماله العجيبة (١٤٧: ٢، ١٢). ولإكمال هذه السلسلة يحتفظ سِفْر المزامير بمرثاة تتفرس فِي المستقبل البعيد. وفِي ذَلِكَ الوقت تتجمع الشُّعُوب والأمم فِي أُورُشَلِيم لعبادة الرَّبّ (١٠٢: ٢١- ٢٢ [٢٢- ٢٣]. وهذه الصورة الختامية تذكرنا بوضوح بمشاهد مماثلة وردت فِي إش ٢: ٢- ٣؛ مِيخَا ٤: ١- ٢؛ زك ١٤: ١٦.

(د) بقِيَّة الأسفار. والمرات المتبَقِيَّة الَّتِي ذُكرت فِيها أُورُشَلِيم فِي "الكتب" تميل إِلَى دعم الأفكار الَّتِي تم التعبير عَنْهَا بشكّل مطوّل فِي مواضع أخرى. وعَلَى سَبِيل المثال، نجد أن فكرة النظر إِلَى المِدِينة - فِي سِفْر مَرَاثِي إِرْمِيَا - عَلَى أَنَّهَا لا تُقهر أخذت أبعادًا دولية، فكُلّ واحد فِي العالم تتملكه الدهشة عِنْدَ سقوطها (٤: ١٢). وأخيرًا، فإن صَلاَة دانيال، الَّذِي سبق وأظهر احترامه لأُورُشَلِيم وتقاليدها بالصَّلاَة فِي اتجاهها (دا ٦: ١٠)

فإنها تعيد التأكيد عَلَى أنه بالرغم مِنْ أن دمار المِدِينة راجع إِلَى خيانتها (٩: ٧) إلا أنه سيُعاد بناؤها.

ب. ت تظهر أُورُشَلِيم بصفة منتظمة فِي سلسلة عريضة مِنْ كتابات مَا بعد ع. ق. وفِي هذا الخصوص انظر TDNT 7:292-338; NIDNTT 2:324-30.

البيبلوجرافيا

D. Bahat, *The Illustrated Atlas of Jerusalem*, 1990; R. E. Clements, *God and Temple*, 1965; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, 1972; R. L. Cohn, "Jerusalem: The Senses of a Center," *JAAR* 46, 1978, 1-26; J. M. Miller, "Jebus and Jerusalem: A Case of Mistaken Identity," *ZDPV* 90, 1974, 115-27; B. Ollenburger, *Zion, City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, 1987; J. J. M. Roberts, "The Davidic Origin of the Zion Tradition," *JBL* 92, 1973, 329-44; P. W. L. Walker (ed.), *Jerusalem: Past and Present in the Purposes of God*, 1992; Hans Wildberger, "Die Vlkerwallfahrt zum Sion, Jes 2, 1-5," *VT* 7, 1957, 62-81.

تيري إل. برينسينجير *Terry L. Brensinger*

يهودي ← #٣٣٧٤ (יְהוּדִי [*yᵉhûdî*¹]. يهودي).

حليّ، مجوهرات ← #٦٣٣٥ (עָדָה² [*'ādâ*²]، يتحلى بمجوهرات)

389 אַיָּלוֹן

أَيْلُون (אַיָּלוֹן [*'ayyālôn*] #٣٨٩).

ع. ق وَادِي أَيْلُونَ يُعد أكثر الوديان أهمية كما أنه يوفر طرقًا مِنْ السهل الساحلي إِلَى تلال يَهُوذَا. وهذا الوَادِيَ يختلف عَنْ الأودية الأخرى الَّتِي تخترقه مِنْ ناحية أنه حوض وليس وَادِيَ نَهْرِي ضيق. والطريق الطبيعي والرئيسي مِنْ يافا يصعد هذا الوَادِيَ مرورًا بلود وبَيْتَ حُورُونَ العليا والسفلى ثم يمتد إِلَى جِبْعُونَ وَأُورُشَلِيمَ.

يظهر اسْم وَادِيَ أَيْلُونَ بشكّل مثير للغاية فِي ع. ق وذَلِكَ فِي مَعْرَكة يَشُوعُ الْكُبرى ضِدَّ الأَمُورِيِّينَ، عِندما أمر يَشُوعُ الشمس بأن تقف بلا حراك (يش ١٠: ١٠- ١٥). وبهذا الطريق، لاحقًا هرب الْفِلِسْطِينِيُّونَ بعد هزيمتهم فِي مِكْمَاش (١صم ١٤: ٣١)، وعبره صَعِدَ شِيشَقُ مَلِك مِصْرَ إِلَى كيريات يعاريم وَ جِبْعُونَ وَهدَّدَ أُورُشَلِيمَ مِنْ المِنْطقة الشمالِية الغربية فِي السَّنَةِ الْخَامِسَةِ لِلْمَلِكِ رَحُبْعَامَ، مَلِك يَهُوذَا (٩٢٦/ ٥ ق. م). حال مَلِك يَهُوذَا حصار عاصمته بدفع تعويض فادح (١مل ١٤: ٢٦). وفِي ١٩٤٨ قاتل الإِسْرَائِيليون بعنف مِنْ أجْلِ السيطرة عَلَى الطريق الواصل إِلَى أُورُشَلِيمَ.

إحدى أكثر المعجزات فِي ع. ق مُناقشةً هي معجزة مَنْح يَشُوعُ "اليوم الطويل"؛ فِي معركته الكُبرى فِي الدفاع عن الجِبْعُونيين، لأَنَّهَا عمِلَتْ مُعَاهَدَةَ سَلامٍ مَعَ يَشُوعَ وَبَنِي إِسْرَائِيل.

تصف الرواية فِي يَشُ ١٠ موكب ليلي لقوات يَشُوعُ مِنَ الْجِلْجَالِ إِلَى جِبْعُونَ، حيث انتصر عَلَى الأَمُورِيِّينَ هناك، حيث طوَّقَ المِنْطقة الشمالِية الغربية للأَمُورِيِّينَ أسفل وَادِيَ أَيْلُونَ عبر الطَرِيقِ الْمُتَّجِهَةِ إِلَى بَيْتَ حُورُونَ. وفي مسألة أمر يَشُوعَ: "يَا شَمْسُ قِفِي فَوْقَ جِبْعُونَ، وَيَا قَمَرُ فَوْقَ وَادِي أَيْلُونَ"، وقد استجابه الرَّبّ، ورَمَاهُمُ الله بِحِجَارَةِ بَرَدٍ عَظِيمَةٍ مِنَ السَّمَاءِ فَمَاتُوا. وَكَانَ الَّذِينَ مَاتُوا بِحِجَارَةِ الْبَرَدِ أَكْثَرَ مِنَ الَّذِينَ قَتَلَهُمْ بَنُو إِسْرَائِيلَ بِالسَّيْفِ. وهذه القصة تتضمنْ اقتباسًا مِنْ سِفْر يَاشِرَ، ومِنْ الجلي أنه مجموعة قديمة لأغاني الحرب والأغاني الشَّعْبِيَة الأخرى. (يَشُوعُ: لاهوت).

وما حدث استجابةً لأمر يَشُوعُ، له تفاسير متنوعة، فإحدى المدارس تعتبرها فقرة شعرية تُمثّل صيحة تطلب عونًا وقوةً. واستجابة لإلتماس يَشُوعُ أمدّ الله رجال يَشُوعُ بقوة متجددة، ولِذَلِكَ أنجزوا عمل نهار كامل فِي نصف نهار، وبدا لهم أن النهار قد طال. وقد لوحظ فِي قض ٥: ٢٠؛ يؤ ٢: ١٠، ٣٠ - ٣١. نسج غير حرفي للغة فلكية فِي تلك العبارات.

تَرى مدرسة ثانية المَعْجزة عَلَى أنها إطالة فِي فترة ضياء النهار. وأن الله أوقف الأَرْضِ عَلَى دورانها حرفيًا. أمّا أولئك الَّذِين يعارضون هذا الرأي يقولون إنه لو توقفت الأَرْضِ عَن دورانها، لكان لِذَلِكَ تأثير شديد عَلَى الأَرْضِ، والقمر، وعلاقتهما بنظامهما الشمسي. وثمة تعديل مثير فِي نظرية النهار الممتد يظهر فِي كتاب باتن وآخرين Patten, et al., *The Long Day of Joshua*. حيثِ يربط مؤلفو هذا الكتاب بين أطول يوم ليَشُوعُ مَعَ طَيران مِنْخفض لكوكب المريخ الَّذِي ربما تحرك فِي إطار سبعين ألف ميل مِنْ الأَرْضِ، ولِذَلِكَ تسبب فِي حرائق هائلة، ولابد أن ذَلِكَ تضمنْ سقوط مواد نيزكية وشهب متفجرة عَلَى الأَرْضِ، وربما تذبذب محور دورانها (98-172).

وهناك موقف ثالث يفضل التفسير القائل بإطالة فترة ضوء النهار، لكنهم يأخذون المَعْجزة عَلَى أنها تُمثّل انعكاسًا، أو انكسار الضوء بطريقة خارقة للطبيعة. فِي واقع الأمر، أن الشمس تُرى بعد غروبها بثوان قليلة بإنتظام، بسبب إنكسار الضوءِ؛ وهذا الحدوث الطبيعي تم إطالته بشكّل خارق للطبيعة، طبقًا لوجهة النظر هذه.

وهناك رأي رابع يقول إن مَا أراده يَشُوعُ حقًا هو إطالة الليل لتوفير الحماية لرجاله مِنْ حرارة الشمس المحرقة فِي النهار (بعد أن كاد الإجهاد ينتابهم مِنْ السير طوال الليل) ولتسهيل التحركات الاستراتيجية عَلَى أَرْضِ المَعْركة. وهذا التفسير يترجم الجذر العبري דָּמַם (← #١٩٥٧) إِلَى "اصمت" "ابكم" (وبمَعْنى آخر، امتنع عن الإشراق)، وذلِكَ بدلاً مِنْ "قف ساكنًا"، ويقولون أن سَحَابة حجبت الشمس. ومِنْ الجلي أن السَّمَاءِ كانت داكنة أثناء عاصفة البرد الرهيبة التي حدثت فِي الصباح، ومِنْ ثمّ استمرت الظلمة لفترة ممتدة مِنْ الوقت. ومِنْ الطبيعي أن مثل هذه الظاهرة المحلية، لم يكن لها أن تؤثر فِي حركة الأَرْضِ عن مدارها، وهذا التفسير قد يقنع أصحاب نظرية الاتساق، وعَلَى ذلِكَ ينبغي علينا أن نتكلّم عَن "ليلة يَشُوعُ الطويلة" بدلاً مِنْ "نهار يَشُوعُ الطويل".

البيبلوجرافيا

G. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, 1982, 161-62; B. Alfrink, “Het ‘still staan’ van Zon en Maan in Jos 10:12-15,” *Studia Catholica* 24, 1949, 238-68; M. Balaban, “Kosmische Dimension des Wunders von Gibeon,” *Commumio Viatorum* 12, 1269, 51-60; R. Eisler, “Joshua and the Sun,” *AJSL* 42, 1926, 73-85; R. C. Fuller, “Sun, Stand Thou *Still,” Scripture* 4, 1951, 305-13; M. J. Gruenthanes, “Two Sun Miracles in the Old Testament,” *CBQ* 10, 1948, 271-90; J. S. Holladay, “The Day(s) the Moon Stood Still,” *JBL* 87, 1968, 166-78; E. W. Maunder, “Beth-Horon, Battle of,” ISBE 1:469-71; E. W. Patten, et al., *The Long Day of Joshua and Six Other Catastrophes*, 1973; B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, 1954, 107-10; J. Reid, “Did the Sun and Moon Stand Still?” *ExpTim* 9, 1898, 151-54; J. F. A. Sawyer, “Joshua 10:12-14 and the Solar Eclipse of September 30, 1131 B.C.,” *PEQ* 104, 1972, 139-46.

هاوارد إف. فوس *Howard F. Vos*

إنذار ← #٦٩٠٧ (עָרַץ [*'āraṣ*]، يَرْهَبُ، يُرْعِبُ، يَفْزَعُ)
غَرِيبٌ ← #٩٣٦٩ (תּוֹשָׁב [*tôšāb*]، غريبٌ، نَزِيلٌ)
عَلاوَةٌ ← #٧٨٦ (אֲרֻחָה [*'ruḥâ*]، حِصَّة، عَلاوَةٌ)
وَحِيد ← #٩٦٩ (בָּדָד [*bādad*]، وَحِيد، مُنْفَرِد)
مَذْبَح ← #٤٦٤٠ (מִזְבֵּחַ [*mizbēaḥ*]، مَذْبَح)

אִיּוֹב أيُّوب: لاهوت

أيُّوب: لاهوت

أ. البنية الأدبية:

يتكون سِفر أيُّوب مِنَ العديد مِنَ الأحاديث الَّتِي وُضعت فِي سياق قصة قَدِيمة عن آلام أيُّوب. والقصة (ص. ١- ٢) كُتبت بأسلوب بسيط ومباشر يشابه الكثير مِنَ القصص الَّتِي تضمنها سِفر التكوين. وبسرعة تقود القراء إِلَى محاكمة أيُّوب، وتوصل رسالتها بدقة كبيرة. وكاتب العمل الحالي قام بتكييف القصة القَدِيمة وألف العديد مِنَ الأحاديث ليستكشف العديد مِنَ الموضوعات الَّتِي آثارها موضوع تألم الشخص البار. وتم التعبير عن فروقات عديدة (ولو أنَّهَا ضئيلة، للفكر اللاهوتي التقليدي وذلِكَ من خلال ثلاثة مِنَ المعزين، وهم: أليفاز، بِلْدد، وصُوفَر. وأحاديثهم ثلاث دوائر: كُلّ معز يتكَلّم فِي دوره، يتبعه حديث مِنْ أيُّوب. ولعنة أيُّوب ليَوْم مولده تهيئ المسرح للحوار (ص. ٣). وقَدْ وُضعت أحاديث إضافِية بعد الحوار لتخوض فِي وجهات نظر لاهوتية أخرى. تأكيد أيُّوب لبراءته (ص. ٢٩- ٣١)، أربعة أحاديث متتابعة مِنْ شاب متهور اسمُهُ أليهُو (ص ص. ٣٢- ٣٧)، وحديثان مِنَ الرَّب (٣٨: ١- ٤٠: ٤٢ ؛ ٤٠: ٦- ٤١: ٣٤ [٤١- ٢٦])، ردَّ عليها أيُّوب بردود مقتضبة (٤٠: ٣- ٥؛ ٤٢: ١- ٦). وقصيدة عن الحكمة (ص. ٢٨) تسد الثغرة بين الحوار (ص. ٤- ٢٧) وسلسلة الأحاديث (ص. ٢٩- ٤١).

ب. موضوعات لاهوتية:

اكتُشف المغزي اللاهوتي لهذا السِفر بين أبعاد مختلفة تتضمن القصة الرَئِيسية، الأحاديث، والإطار الدرامي (انظر هارتلي، ٤٣ - ٤٧). وتأسيساً عَلَى هذه الأبعاد، سوف يتم تناول الرسالة اللاهوتية فِي إطار أَرْبَع نوعيات: طبيعة محاكمة أيُّوب، ودوره، موضوعات تتعلق بالعدل، إسهامات أحاديث الرَّبّ، تأمل فِي مبادئ لاهوتية للمسيحيين.

١. **طبيعة محاكمة أيُّوب ورده عليها.** وُضعت محاكمة أيُّوب فِي ستة مَشاهد نجدها فِي التمهيد: مقَدّمة السِفر (١: ١- ٥)، الحوار الأوَّل بين الله والشيطان فِي المجلس السماوي (١: ٦- ١٢). خسارَة أيُّوب المفاجئة لجَمِيع ممتلكاته وأوْلاده، (١: ١٣- ٢٢)، الحوار الثاني فِي المجلس السماوي (٢: ١- ٧/أ) المرض الَّذِي أصاب جسم أيُّوب (٢: ٧/ ب - ١٠)، وتقَدِيم الرؤساء الحكماء الثلاثة الَّذِينَ جاءوا لتعزية أيُّوب (٢: ١١- ١٣). وثمة غرض أساسي لهذا السِفر، ذُكر فِي الحوار الَّذِي دَار بين الله والشيطان فِي المجلس السماوي. لقَدْ أكد الله أنه مِنَ الممكن للإنْسَان أن يؤمن بالله بقلب نقي، وهذا أمر أثبته عبده أيُّوب، لكن الشيطان عَارض موقف الله، محتجًا بأن أيُّوب كَانَ عبدًا أمينًا لله، وذلِكَ مرده فحسب، الخير الوفِير الَّذِي أغرقه عليه الله. وإذا اختفت هذه الثروة الطائلة، فمن المؤكد أن أيُّوب سيلعن الله. لَمْ يوافق الله عَلَى هذا الرأي، وَكَانَ عَلَى ثقة مِنْ أن هناك مِنْ يعبدونه لفرحهم بحضوره، وليس مِنْ أجل البركات الَّتِي تصاحب حضوره. ولإثبات أن تُوجد تقوى خالصة وليست مِنْ أجل مصلحة شخصية. وسمح الله للشيطان أن يجرب أيُّوب بأن يأخذ منه كُلّ مَا يمْلِك. ودافع أيُّوب عن المخاطرة الَّتِي أقدَم عليها الله، والتي ستتأتي مِنْ خلال اختباره، وإعلانه الراسخ بالله.

وفِي المشهد الثاني للمجلس السماوي، ذكر الله بكُلّ صراحة أنه ثبت خطأ الشيطان فِيما يتعلق بأمانة عبده أيُّوب. ولكن الشيطان لَمْ يوافق عَلَى ذلِكَ بزعم أن أيُّوب لَمْ يختبر بشكْلّ كاف. وعبرّ عن موقفه بقول مأثور لاذع: "جِلْدٌ بِجِلْدٍ، وَكُلُّ مَا لِلإِنْسَانِ يُعْطِيهِ لأَجْلِ نَفْسِهِ" (أي ٢: ٤). وادَّعى الشيطان أن كُلّ البشر لا يهمهم إلاّ مصلحتهم الذاتية فقط. وفِي الظروف الَّتِي يرى فِيها الإنْسَان خطرًا عَلَى حياته وهويته فإنه يضحي بكُلّ المبادئ ليحمي نفسه. ولكي يثبت الله للشيطان خطأه سمح له أن يعرض أيُّوب ليقاسي كُلّ مَا هُوَ مِنَ الآلام والضيقات مَا عدا قتله. وبناء عَلَى ذلِكَ ضُرب أيُّوب فِي جسده بمرض رهيب أجبره عَلَى أن يترك مركزه العالي ويقيم خارج أسوار المدِينة. وبعد شجبه ورفضه نصيحة زوجته فِي أن يسب الله، تحمل أيُّوب محنته فِي صمت.

وإنه لمن المهم - مِنْ أجل تفسير صحيح لهذا السِفر العظيم - أن نعرف تمامًا أن أيُّوب كَانَ يثق كُلّ الثقة فِي الله، وأنه عاش فِي استقامة سواء قبل اختباره، وفِي أثناء هذه التجرِبة. وقَدْ تم تأكيد هذا الوضع مرات كثيرة طوال هذا السِفر.

- قُدم أيُّوب عَلَى أنه شخص يتقي الله ويحيد عن الشر (١: ١).

- أمَّا وأن أيُّوب كَانَ رجلاً مستقيمًا حقًا، فهذا مَا يدعمه وصف لثروته الطائلة، والتي نُظر إليها عَلَى أنَّهَا دليل عَلَى أن الله كَانَ يبَارَكهُ (١: ٢- ٣).
- فِي الجلستين اللتين انعقَدْ فِيهما المجلس السماوي شهد الله نفسه عَلَى استقامة أيُّوب (١: ٨؛ ٢: ٣).
- الحركة المأساوية فِي المقَدّمة تقودنا إِلَى معرفة أنه قبل أن تقضي النكبات عَلَى كُلّ ممتلكاته، كَانَ أيُّوب قَدْ قَدّم ذبائح مُحْرَقَة للتكفِير عَلَى أنه فكر خاطئ محتمل ضد الله ربما يَكُونُ قَدْ تسرب إِلَى ذهن أوْلاده (١: ٤- ٥). وبالنظر إِلَى أن هذه الذبائح تكفر عن بداية أيّة خَطِيّة بالنسبة لأي فرد مِنْ أفراد العائلة، لِذلِكَ فإن علاقته بالله كَانَت قوية فِي اللحظة الَّتِي بدأت فِيها تجربته (محنته).
- كَانَ أيُّوب يكرر تقَدِيم الشهادة عَلَى براءته (مثل؛ ٩: ١٥، ٢٠، ٢١؛ ١٠: ٧؛ ١٢: ٤؛ ٢٣: ١١- ١٢). والواقع أن ثقته فِي استقامته كَانَت تزداد قوة، فِيمَا كَانَ يتألم ويبحث عن براءته (مثل؛ ٢٧: ٢- ٦).
- فِي توجيه الله الأخير للمفسرين الثلاثة أكد استقامة أيُّوب بقوله: "لأَنَّكُمْ لَمْ تَقُولُوا فِيَّ الصَّوَابَ كَعَبْدِي أَيُّوبَ" (٤٢: ٨). وهكَذَا نرى أن أيُّوب لَمْ يرتكب أيّة خَطِيّة قبل تجربته أوْ أثناءها، قَدْ تكون السبب فِي آلامه.

وباستثناء الشدة البالغة لآلامه البدنية، نجد عاملين يوضحان السبب فِي أن آلام أيُّوب قَدْ تمثل آلام البشر جَمِيعًا. أوّلاً، هناك مبدأ يقول بأن قسوة الآلام تزداد كُلّما زاد نجاحه. وبالنظر إِلَى أن أيُّوب كَانَ أكثر الناس وقارًا ورفعة فِي الأزمنة القَدِيمة بسبب وضعه فِي المجتمع (٢٩: ٧- ١٠، ٢١- ٢٥)، وبسبب ثرائه (١: ٢- ١٣)، فإن سقوطه مِنْ منزلته الرفعية كَانَ أكبر شئ مثير فِي الوسط الإنْسَاني. ثانِيًا، عانى أيُّوب آلاماً عظيمة عَلَى كافة مستويات الاختبارات الإنْسَانية. مِنَ الناحية المادية، والروحية، والاجتماعية، والعاطفِية. وعَلَى المستوى المادي، فقَدْ ثرواته الطائلة، كما فقَدْ أوْلاده العشرة فِي لحظة مِنَ الزمن. وإلى جَانِب خسارته كُلّ هذا، إلاّ أنه صُدم بخسارَة أخرى مفاجئة. بعد ذلِكَ، تمَلكه مرض أعجزه تمامًا. لقَدْ سيطر الألم عَلَى بدنه (٣٠: ١٧). وجعلته الحمى يهذى (٧: ٣- ٤)، وانتابته الكوابيس المرعبة سلبته كُلّ راحته (٧: ١٣- ١٤/ أ). دون أن يعرف إطلاقًا بأن الله قَدْ منع الشيطان مِنَ المساس بحياته، إلاّ أن قسوة مرضه أقنعته أن الموت قريب. وقَدْ صرخ قائلاً: "رُوحِي تَلِفَتْ. أَيَّامِي انْطَفَأَتْ. إِنَّمَا الْقُبُورُ لِي" (١٧: ١)

وعَلَى **المستوى الروحي**، فقَدْ أيُّوب توجهه للحياة. وافتقاره إِلَى أي سبب مفهوم للمحنة الفظيعة الَّتِي ألمت به الأمر الَّذِي أفقَدْه صوابه وجعله فريسة للغضب (٣: ١٤- ٢٦). فما آمن به بقوة بدا له الآن وكأنه أكذوبة. أمَّا الَّذِي أزعجهُ عَلَى نَحْوَ خاص فهو شعوره بأن الله قَدْ تغيرّ فجأة مِنْ صديق حميم (٢٩: ٤) إِلَى إله يستخدمه بقسوة كهدف يحاصر به عدو قوي: "أهوال الله مصطفة ضدي" (٦: ٤، قا؛ ١٦: ١٣- ١٤؛ ١٩: ١٠- ١٢). وهذا المفهوم ولّد فِيه يأس عظيم (١٠: ١- ٢). أمَّا الأشد ألماً وإيلامًا هو فشل محاولاته المستمرَّة للعثور عَلَى الله (٢٣: ٨- ٩). وصمت الله كَانَ أكثر مما يستطيع أن يتحمله. وهناك ناحية روحية أليمة أخرى فِي محنته وهي أن مجتمعه، وعَلَى أساس التعليم الخاص بالصواب والعقاب، فسر محنته كدليل عَلَى أن الله يكشف مِنْ خلالها عن خطأ ارتكبه أيُّوب سِرًا. وهكَذَا فإن جسده شهد بقوة عَلَى إثمه، وحوّل ادعاءاته ببراءته إِلَى مجرد أكاذيب فاضحة (١٦: ٧- ٨). وبناء عَلَى ذلِكَ، لَمْ تكن لديه أيَّة وسيلة لإقناع هذا المجتمع بأن ادعاءاته بالبراءة هي ادّعاءات صادقة بالرغم مِنْ دليل إدانته المتمثل فِي المرض الَّذِي تمَلك جسمه. وهذه الورطة أصابت أيُّوب برعب روحي عميق.

أمَّا عَلَى **المستوى الاجتماعي**، فقَدْ بلغت معاناة أيُّوب أشرها. فطوال الليل، نجد أنه وَهُوَ الشيخ الرفِيع المكَانَة، قَدْ انتقل مِنْ هذه المنزلة الرفِيعة حيث كَانَ المعجبون به يحيطون به، وذهب ليجلس وحده عَلَى كوم النفاية خارج بوابة المدِينة. ولم يعد بعد يلقى الاحترام البالغ فِي المجتمع (٢٩: ٧- ١٠)، وأصبح موضع سخرية فِي إحدى أغنياتهم (٣٠: ٩)، وحَتَّى أحط الأشرار أصبحوا يستهزئون به (٣٠: ١- ١٥، قا؛ ١٢: ٤). وقَدْ باعدت آلامه بينه وبين جَمِيع الناس (١٩: ١٣- ٢٠). وهذه المعاملة ولّدت فِيه أعمق شعور بالعار.

وعَلَى **المستوى العائلي**، كَانَ فِي غاية القلق والتعب (רֹגֶז #٨٠٧٤، ٣: ٢٦، قا؛ ع. ١٣). لَمْ يستطع أن يجد راحة أوْ طمأنينة أثناء آلامه. وإذ انتابه كرب عظيم (٦: ٢) لِذلِكَ كره آلامه (٦: ٧). وثقل محنته، كَانَ بالنسبة له أثقل مِنْ رمل الْبَحْر (٦: ٣). وقَدْ وصلت آلامه العاطفِية ذروتها، حيث زاد مِنْ حدتها آلامه البالغة الشدة المتعلقة بالمستويات الأخرى.

وبعد تحمله كُلّ هذه الظروف العصيبة بالغة القسوة فِي صمت لعدة أيام، انفجر فِي كَلّام عنيف، يكشف عن عمق يأسه. وقَدْ بدأ بأن سَبّ يَوْم مولده (ص. ٣). وتمنى لو لَمْ يكن له أصلاً وجود، وسعى إِلَى إبطال خليقة ذلِكَ الْيَوْم. ولو كَانَ ذلِكَ ممكنًا، لمَا كَانَ قَدْ شعر بهذا الألم الفظيع إطلاقًا. وعمق يأس يَعْقُوب واضح فِي قلبه رأسًا عَلَى عقب، أربعة رموز رَئِيسية كَانَ القدماء يرتبون حياتهم بواسطتها (قا؛ Perdue, 1986, 306-12). وعَلَى العكس مِنَ القدماء الَّذِينَ سعوا لإبقاء لوياثان هادئًا لتجنب الكوارث الطبيعية، نجد أن أيُّوب ينطق بتعويزة لإيقاظ هذا التنين القوى المسائل لعله يبتلع يَوْم مولده (٣: ٨). وبدلاً مِنْ تذوق الفرح العظيم الَّذِي يواكب الولادة، تمنى أيُّوب لو أنه أجهض (٣: ١١- ١٣ و١٦). كما امتدح أيضًا المقابر المتهالكة عَلَى النصب التذكارية الهائلة الَّتِي أقيمت لتكريم وضع إنْسَان أوْ إنجازاته (٣: ١٤- ١٥). لقَدْ أضفى مثالية عَلَى الهاوية، الَّتِي يُنظر إليها عَلَى أنَّهَا مكَانَ مظلم كئيب، حيث يعيش الراحلون عيشة يُرثى لها كمجرد ظلال فحسب، فِي مكَانَ تحرر فِيه الجَمِيع مِنَ المتاعب الَّتِي كَانَوا يعانون منها فِي الحياة عَلَى الأرْض (٣: ١٧- ١٩). واشتهاؤهم الموت كَانَ أعظم مِنْ اشتهاء مِنْ يبحث عن كنز مدفون (٣: ٢١). وفِي هذا الكَلّام كَانَ أيُّوب يكافح بقوة فقَدْانه لتوجهه فِي هذه الحياة.

فِي الأقْوال التالية يواصل أيُّوب تفجعه لآلامه بلغة عميقة منوعة. وهناك عناصر متباينة تكون كَلّامه ومن بينها وصفًا رائعًا لآلامه (مثل؛ ٩: ٢٥- ٣٨؛ ١٦: ٦- ١٧) وتساؤله عن

الأسباب الَّتِي جعلت الله يسمح بأن يعانِي الآلام القاسية عَلَى هذا النَّحْوَ (مثل؛ ٩: ٢٢- ٢٤؛ ١٠: ٣- ١٤). وكثيرًا مَا كَانَ يردد سطورًا مِنْ ترانيم تمتدح قوة الله وعظمته (مثل؛ ٩: ٥- ١٣؛ ١٠: ٨- ١٢؛ ١٢: ١٣- ٢٥). وهذا عنصر جعله يركّز عَلَى الله باعتباره الَّذِي يجب أن يتعامل مَعَهُ. وَكَانَ مِنْ وقت لآخر يلتمس مِنْ الله أن يعطيه بعض الراحة مِنْ آلامه قبل موته (مثل؛ ٧: ٧- ١٠، ١٦- ٢١؛ ١٤: ١٣- ١٧). وثمة عنصر هام فِي الكثير مِنْ أقْوَاله وَهُوَ بحثه عن طريقة يثبت بها براءته. وهذه الفقرات مملوءة بِاللغة القانونية (٩: ٢- ٤، ١٤- ٢٤، ٣٠- ٣٥؛ ١٣: ٤، ١٣- ٢٨؛ ١٦: ١٧- ٢١؛ ١٩: ٢٣- ٢٧؛ ٢٣: ٢- ٧؛ ٢٧: ٢- ٦؛ ٣١: ١- ٤٠).

وإذ تمكن أيُّوب مِنْ أن يعبرّ بحرية عن أفكاره المضطرِبَة لِذَلِكَ استطاع أن يتحرر من السم المرير الناجم عن كربه. وقوة الأسى عَلَى إعادة توجيه نظرة شخص فِي حالة مِنْ الاضطراب الشديد نجدها واضحة فِي الدورة الأوْلى مِنْ الجوار (ص. ٤- ١٤). فِي البداية تمنى أيُّوب الموت، آملاً أن يجده ممكنًا عَلَى أي حال (ص. ٣). وَكَانَت الحياة بغيضة جدًّا بالنسبة له حَتَّى أنه توسل إِلَى الله أن يتركه وحده (٧: ١٦). ورفضه لله أتى به إِلَى ذروة الألم العاطفِي/ الروحي. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ فقَدْ طرأ تغيير رائع فِي موقف أيُّوب، نجده فِي آخر حديث له فِي الدورة الأوْلى. لقَدْ حوّل رغبته الأصلية مِنْ ناحية أنه كَانَ يتمنى لو أنه مات وَهُوَ لا يزال فِي بطن أمّهِ (٣: ١٦) إِلَى سؤال بلاغي كشكوى ضد الله (10:18-19; Fohrer, "Form und Funktion," 74). وإستخدامه أسلوب التورية بهذا الشكْلَ المؤثر بالنسبة لموضوع فِي قلب آلامه يشير إِلَى أن تلهفه إِلَى الموت قَدْ زال أمام رغبته فِي أن يتحدى الله كي يعلن أنه بريء. وقَدْ تأكد كمال هذه النقلة فِي تفكيره أنه باستطاعة الله أن يَخبئه فِي الهاوية حَتَّى يمكنه أن يحظى بقَدْر مِنْ الراحة مِنْ آلامه (٤: ٧- ١٢). وبعد أن يهدأ غضبه، سيتذكره الله ويعيده ثانية إِلَى الحياة العادية عَلَى الأرْض (١٤: ١٣- ١٤). وحقيقة أن أيُّوب فكر جديًا فِي العودة إِلَى الحياة بعد فترة وجيزة فِي الهاوية تثبت أن استعاد سيطرة كافِية عَلَى عقله المرتبك بحيث أنه فضل حياة شريفة عَلَى الأرْض عَلَى تواجد هزيل فِي الهاوية. ثم إن تفجعه قاده إِلَى إدراك أن استعادة وضعه مع الله أكثر أهمية مِنْ سعيه إِلَى الموت هاربًا مِنْ آلامه. وهذا الاتجاه حمل يَعْقُوب عَلَى إلقاء مجاهرة طويلة عن براءته فِي محاولة جريئة لتأكيد هذه الحقيقة (ص. ٢٩- ٣١).

٢. موضوعات عن العدل. هذا القسم سيتناول موضوعات متنوعة تتصل بالعدل تم تناولها فِي سِفْر أيُّوب، تتضمن المعيار الأخلاقي العالي، وطريقة الانتماء الي شخص يكابد الآلام، مبدأ الثواب والعقاب (فِي الآخرة)، متابعة إثبات البراءة مِنْ قبل شخص اتُّهم بالْبَاطِل، حاجة الإنْسَان إِلَى وسيط عِنْدَ مواجهة الله، سجود أيُّوب وانبطاحه عَلَى وجهه أمام الله. تشفع أيُّوب مِنْ أجل المعزين، والنهاية السعيدة فِي آخر الحوار. يحتاج الأمر فِي البداية إِلَى القول بأن العدل ليس مبدأ مجردًا، بل هُوَ معيار انبعث مِنْ جوهر الله. والله يحكم بالعدل، لأن ذَلِكَ يتيح له أن يَكُونُ صادقًا مع نفسه ومع خليقته.

(أ) أوَّل موضوع يتعلق بالعدل هُوَ المعيار الأخلاقي العالي للآباء الأوَّلين بحسب مَا جاء فِي سِفْر أيُّوب. ذَلِكَ أن الإخلاص لله كَانَ يعني لهم مساعدة العجزة والضعفاء (٤: ٣- ٤)، وقَدْ اتبع أيُّوب هذا المعيار بكُلّ قوة. فقَدْ ساعد الضعفاء بالتواصل مع ضعفهم - وَكَانَ عيناً للأعمى، وقَدَمًا للأعرج، وأباً للمحتاجين (٢٩: ١٥- ١٦). وَكَانَ يسرع لمساعدة الفقراء والأيتام الَّذِينَ صرخوا طالبين العون دون أن يرد عَلَيْهِمْ أحد (٢٩: ١٢- ١٣). وعَلَى النقيض مِنْ عديمي الضمير، الَّذِينَ كثيرًا مَا يزيدون مِنْ ثرائهم عَلَى حساب الفقراء المساكين (انظر ٣١: ٢١). بل ذهب أيُّوب إِلَى حد أنه بحث قضية ضد أحد الغرباء بغية أنه ينجح فِي الدفاع عَنْهُ فِي المحكمة (٢٩: ١٦). وَكَانَ أيُّوب لا يدخر وسعًا، بل يبذل كُلّ جهد أملاً أن يسود العدل مجتمعه.

وفِي قسم أيُّوب ببراءته، الَّذِي ذكر فِيه العديد مِنْ الخطايا الَّتِي لَمْ يرتكبها، وصل هذا المعيار الأخلاقي إِلَى أعَلَى مستوى عُرف قبل الموعظة عَلَى الجَبَل (ص. ٣١)، لأن أيُّوب ذهب إِلَى مَا هُوَ أبعد مِنْ تقْدير الأعمال الصالحة، إِلَى فحص دقيق لبواعثه. لقَدْ حاول أيُّوب بكُلّ حماسه أن يحفظ قلبه نقيًا وذَلِكَ باستبعاد أيَّة عاطفة يمكن أن تؤدي به إِلَى الخَطِيَّة. وَهُوَ - بصفة خاصة - كَانَ يتحكم فِي عينيه، لأن مِنْ خلالهما تدخل الأفكار والرغبات إِلَى القلب. وهذا التأديب حفظه مِنْ اشتهاء امْرَأة أوْ اشتهاء ممتلكات الغير (٣١: ١ و٧- ٨). والأمر يعطى استثَاره بصفة خاصة هُوَ موقف أيُّوب تجاه عبيده وأعدائه. لقَدْ عمل مِنْ أجل صالح عبيده لأنَّهُ كَانَ ينظر إليهم بأنهم مِنْ خليقة نفس الخالق الَّذِي خلقه هُوَ أيضًا (٣١: ١٣- ١٥). وهذه نظرية ثورية، لأنَّهَا تشير إِلَى أن الناس جَمِيعًا متساوون. وحين تتم معرفة هذا الحق بشكْلّ تام، فإن ذَلِكَ يستأصل كُلّ التفريقات مهمَا كَانَ سببها، حَتَّى عَلَى أساس الوضع أوْ الجنس ومن حيث الذكورة والأنوثة. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، منع أيُّوب نفسه مِنْ لعن أعدائه (٣١: ٢٩- ٣٠). ولم يضع ثقته فِي أي شئ سوى فِي الخالق، متجنبًا إغراء الثروة، (٣١: ٢٤- ٢٥) وبهاء الأجرام السماوية (٣١: ٢٦- ٢٨). وحينمَا كَانَ يقع فعلاً فِي الخَطِيَّة، لَمْ يكن يخفِي خطيته خوفاً مما سيقوله المجتمع. بل كَانَ بكُلّ شجاعة يعترف بخطئه لكي يحافظ عَلَى شركته مع الله (٣١: ٣٣- ٣٤). وهذا القول مهم للغاية: لأنَّهُ يعرفنا أن أيُّوب لَمْ يسمح لمركزه العالي فِي المجتمع أن يجبره عَلَى التظاهر بالتقوى لحفظ ماء الوجه بل بالأحرى: كَانَ يضع خشية الله فوق استحسان الجماهير.

(ب) وثمة موضوع ثان متصل بالعدالة ويتعلق بالطرق الصحيحة وغير الصحيحة للانتساب إِلَى شخص خبرته - لا تختلف فقط عن التعليم المعياري لمجتمع الإيمان، بل إنه فِي الواقع التفاسير الملتوية دفاعًا عن الله أوْ عن الحق (١٣: ٤- ١٢). كَانَ أصحاب أيُّوب مهتمين بحماية كرَامَة الله، واعتقادهم فِي الثواب والجزاء الصحيح ضد شكاوي أيُّوب الحماسية بأن لغتهم البليغه "أقنعت أيُّوب عَلَى أن يطلب الله لمكسب شخصي. وقادتهم حماستهم الدينية إِلَى إدانة أيُّوب، نفس الشخص الَّذِينَ جاءوا لتعزيته.

فِي حين أنه أمر صحيح أن تشجع مَا يقوله الله عن شخص حزين. إلاّ أن الله لاينال تكريمًا مِنْ أوْلئك الَّذِينَ يدافعون عَنْهُ

بقوة لدرجة النهج الَّذِي يتخذونه ينتهي باغراء الشخص الَّذِي يعاني مِنْ ضيقه إِلَى احتقار الله. وحين يريد شخص أن يوصل كَلْمة عزاء مِنْ الله إِلَى شخص متألم، ولكنه لا يعرف كَيْفَ يرد عَلَى الكَلْمات المؤلمة الساخرة الَّتِي تتدفق مِنْ ذَلِكَ الشخص، فإنه مِنْ الأفضل كثيرًا أن تكون ببساطة مع ذَلِكَ الشخص، وتقَدّم له كَلْمات تعزية مختصَلاَة بدلاً مِنْ أن تبحث عن آراء عميقة فِي محاولة للرد بشكْلّ مُرْضٍ عَلَى أسئلة ذَلِكَ الشخص. وفِي مثل هذه المواقف يَكُونُ الاصغَاء أكثر فعالية مِنْ التكَلُّم كوسيلة لتوصيل نعمة الله لشخص مبتلٍ. لأن الحماسة الَّتِي تبذل كُلّ جهدها للدفاع عن الله بتفاهات زائفة لابد أن تفشل فِي تحقيق هذا الغرض.

(جـ) موضوع ثالث يتعلق بالعدالة يتمثل فِي الرأي القائل بأنه لا يمكن مساواة العدل بالتعليم الخاص بثنائية الثواب والعقاب، والَّذِي يقول بحسم إن الأبرار مباركون، وأن الأشرار هم الخاسرون. وموقف هؤلاء المعزين يبين كَيْفَ أنهم يتمسكون بقوة بنتيجة هذا التعليم القائل بأن كُلّ مِنْ يعاني يَكُونُ قَدْ ارتكب خَطِيَّة. واعتقادهم بحرمة هذا الرأي أدى بهن إِلَى نتيجة مفادها أن أيُّوب كَانَ خاطئًا لا مندوحة فِي ذَلِكَ. ورد أيُّوب عَلَى تعليمهم المتصلب بجداله أن مبدأ الثواب والعقاب لا يعمل بشكْلّ تام فِي الحياة، وهذا مَا توضحه أمثلة عديدة عن الأشرار الَّذِينَ يعيشون عمراً طويلاً، يتسم بالازدهار، وعدم مواجهتهم لأية مصاعب فِي الحياة (٢١: ٧- ١٦). بل إن بعض الأشرار تبلغ بهم صفاقتهم أن يخرجوا الله مِنْ حياتهم، ومع ذَلِكَ يواصلون ازدهارهم (٢١: ١٤- ١٥). ومع أنه حقيقة أنه يوجد فِي بعض الأحيان أشرار يعانون خسائر، ولكن هذا لا يحدث كثيرًا ومن ثم لا يمكن القول بأن مبدأ الثواب والعقاب يطبق بشكْلّ تام (٢١: ١٧- ٢١). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإنه بالنظر إِلَى أن الله لا يضع مواعيد منتظمة للدينونة، لِذَلِكَ كثيرًا مَا يسود الأشرار عَلَى الضعفاء والمساكين (٢٤: ١- ١١). ففي حين أن مبدأ الثواب والعقاب يعمل بصفة عامة فِي الشئون الخاصة بالناس، إلاّ أنه لا يعمل بشكْلّ تام أبدًا.

والسبب أن أيُّوب سعى بحماس شديد لإثبات المبدأ القائل بأن الأشرار لا يُعاقبون دائمًا هُوَ أنه يريد إثبات إمكَانية حدوث العكس: أي، أن هناك الأبرار الَّذِينَ يواجهون الصعاب دون أن يمس ذَلِكَ أمانتهم. وإذا كَانَ الأمر كذَلِكَ، يَكُونُ المعزون خاطئين فِي ادّعائهم أن كُلّ مِنْ يعانون الآلام لابد وأنهم ارتكبوا آثاماً. وبناء عَلَى ذَلِكَ، لا يمكن الحكم عَلَى علاقة الإنْسَان بالله عَلَى أساس مدى شجاعتهم، أوْ عَلَى أساس المصاعب والمشاكْلّ الَّتِي يواجهها.

وفِيمَا كَانَ أيُّوب يسعى لإثبات استقامة أدرك أن مبدأ العدل يجب أن يُفصَل عن مبدأ الثواب والعقاب. وأدى به بحثه إِلَى الاحتكاك بمبادئ العدالة الَّتِي نُقشت بعمق فِي ذهنه نتيجة لحياة الاستقامة الَّتِي عاشها فِي حياته. ولِذَلِكَ، بحث عن طرق مختلفة للحصول عَلَى العدالة لتنقذه مِنْ آلامه. وعَلَى سَبِيل المثال، ولِذَلِكَ فإنه كشخص اختُطف صرخ قائلاً: "ها أنى أصرخ ظلمًا"، عَلَى أمل أن يسمعه شخص فيأتي لإنقاذه (١٩: ٧). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، لَمْ يستجب له أحد، ولا حَتَّى الله. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، واصل أيُّوب أيمانه بأنه يُوجد عدل، ويجب السعي للحصول عليه بكُلّ جهد. وبازدياد هذه القناعة، قرر أيُّوب أن الطريقة الوحيدة لاسترداد كرامته هي أن يرفع قضيته إِلَى المحكمة الإلهية (١٣: ٣، ١٣- ١٧)، لأنَّهُ ظل يعتقَدْ أنه أمام العرش الإلهي يمكن للمرء أن يدافع عن قضيته ويحصل عَلَى حكم عَادِل مِنْ الله (٢٣: ٣- ٧).

وبرغم ذَلِكَ، كَانَ عقل أيُّوب مازال منزعجاً بسبب مَا يبدو مِنْ عداوة الله. ومع أنه عَلَى ثقة مِنْ أن الله ملتزم بالعدل، فإن الخوف مِنْ أن الله يعاقبه لسبب لا يعرفه كَانَ يشككه فِي يقينه (انظر ٩: ٥- ١٣، ١٣: ٢٣- ٢٨). وهذا الصراع الدائر فِي ذهنه كشف له أنه عليه أن يحشد تصميمه عَلَى متابعة قضيته مع الله. وجهوده كَانَت تعبر عن إيمان واثق يوجّه أفكاره المضطرِبَة.

(د) موضوع رابع يتعلق بالعدل وَهُوَ حاجة الإنْسَان إِلَى وسيط فِي تعامله مع الله. وبسبب اختباره لقوة الله الرهيبة واحتمال عدم إثبات ادعاته بالبراءة، بنفس المنطق الإنْسَاني فقَدْ أدرك أيُّوب أنه فِي حاجة إِلَى معاون كي يثبت أنه كَانَ بارًا حقًا. وَكَانَ هذا موضوعًا أساسيا فِي الأحاديث المختلفة. وقَدْ قَدّمه أليفاز بإنكاره أنه يوجد مثل هذا الكائن السماوي (٥: ١). ولِذَلِكَ اضطُر أيُّوب أن يعلو عَلَى ادّعاء أليفاز فِي سعيه لاستعادة علاقته مع الله.

أوَّل مرّة يناضل أيُّوب فِي سَبِيل إمكَانية إثبات براءته (٩: ٢- ٤، ١٤- ٢٤، ٣٢- ٣٥)، إذ به يعبر - دونما تفكير وفِي ظل شعور بالإحباط - عن رغبته فِي حكم أوْ وسيط يَكُونُ بمقْدوره أن يُلزم الله، مِنْ أن يمكنه مِنْ التصالح مَعَهُ (٩: ٣٣). وتشير لغته إِلَى أنه كَانَ يعتقد بشكْلّ تخميني، برفع قضيته أمام الله أصبح مُصِرًا عَلَى ذَلِكَ (ص. ١٣). وأعلن أيُّوب أنه كَانَ لديه شاهد فِي السَّمَاءِ هذا الشاهد كَانَ تأييدًا لادعائه بالبراءة، لكنه سيعمل أيضًا كمدافع عَنْهُ ومترجم أمام المحكمة السماوية (١٦: ٢٠- ٢١). وبالنظر إِلَى أن بليته عزلته عن كُلّ الَّذِينَ كَانَ بوسعهم القيام بهذا الدور (١٩: ١٣- ١٩)، فمن ثم نظر إِلَى السَّمَاءِ طالبًا هذا المُعين. وفِي حديثه التالي (١٩: ٢٣- ٢٧) ركز بشكْلّ أكبر عَلَى هذا المعين، وعرّفه بأنه "وليه الحي" (#١٤٥٧ גֹּאֵל). وَكَانَ ولي الدّم فِي إسْرَائِيل هُوَ الشخص الَّذِي تقع عيه مسئولية إنقاذ قريبه الحميم مِنْ مشكْلَة كبيرة (لا ٢٥: ٢٣- ٥٥). وهناك اربعة أوْ خمسة شروط يجب توافرها لكي تتصرف كأقرب الأقارب، ومن بينهما: حَقّ إطلاق سراح أحد أعضاء العائلة مِنْ العبودية الَّتِي نجمت عن عجزه الوفاء بدين كبير، استعادة إرث سبق تاجيره لسداد دين، أوْ تحرير قريب سبق أن وقع فِي الأسر. وبالنسبة لحالته، اعتقَدْ أيُّوب أن وليه سيعمل بكُلّ قوة مِنْ أجل أن يحقق له الكَلاَم أمام المحكمة الإلهية. وهذا الولي عليه أيضًا مسئولية العمل لكي يضمن محاكمة عَادِلة لقريب محبوس وهذا مَا نجده فِي مز ١١٩: ١٥٤؛ أم ٢٣: ١١؛ إر ٥٠: ٣٤؛ مرا ٣: ٥٨- ٥٩.

والسؤال التفسيري الهام هُوَ: مِنْ الَّذِي سيقوم بمهمه الولي (الفادي) بالنسبة لأيُّوب؟ لقَدْ اقتُرحت فِي هذا الشأن عدة اقتراحات: أصحابه، ملاك مِنْ السَّمَاءِ له دور مناقض لدور الشيطان الَّذِي يمثل دور النائب العام، أي يوجه الاتهام، أمَّا هذا الملاك فيقوم بدور الدفاع (هابِل)، وَهُوَ يجسد احتجاجه العنيف (مثل؛ Clines)، أوْ الله. ومن بين هذه الأقتراحات نجد

أن المرشح الأقوى هُوَ الله، بالنظر إِلَى أن إِسْرَائِيل تدعو الله بمجية "الفادي" لأَنَّهُ خلصها العبودية فِي مِصْرَ (مثل؛ خر ٦: ٦؛ ١٥: ١٣؛ مز ٧٤: ٢؛ ٧٧: ١٥ [١٦]). وهذا اللقب الإلهي يعطي الرجاء بأن الله سيواصل إنقاذ شَعْبه مِنْ أَوْضاع قاسية. واستند إِشَعْيَاء عَلَى هذا المعنى حيث كَانَ يستخدم هذا اللقب بصفة متكررة فِي تصويره لإِسْرَائِيل رجاء بخروج جديد (مثل؛ إش ٤١: ١٤؛ ٤٣: ١٤؛ ٤٤: ٦، ٢٤؛ ٤٨: ١٧؛ ٤٩: ٧، ٢٦). وبالنظر إِلَى أنه مِنْ المحتمل أن يَكُونُ سِفْر أَيُّوب قَدْ كتب فِي نفس التاريخ تقريبًا الَّذِي كُتب فِيه سِفْر إِشَعْيَاء، وهذا افتراض طرحناه أندرسون وأنا - فإن جماهير كَانَت فِي الوقت الَّذِي كُتب فِيه سِفْر أَيُّوب هي الَّتِي فكرت فِي الله لدى سماعها هذا التعبير.

وبرغم ذَلِكَ، فَقَدْ قيل إن هذا الوضع ليس معقولاً، لأَنَّهُ يتطلب أن يَقوم الله بدور شاهد قانوني ضد نفسه. وفِي حين أن هذه حجة قوية، لكن علينا أن نتذكر أن مثل هذا التوتر موجود فِي جوهر القصة الكتابية المتعلقة بالخلاص. ذَلِكَ أن يَسُوع ابن الله، اختبر غضب الله نفسه فِي موته لكي يحصل عَلَى غفران مِنْ أبِيهِ لأُولَئِكَ الَّذِينَ يؤمنون به. وعَلَى الرغم مِنْ هذا، فإن السؤال الحيوي هُوَ مَا إذا كَانَ التوتر فِي هذا المفهوم ممكنًا بالنسبة لأيوب أم لا. والإجابة نجدها فِي الحلف الَّذِي قطعه عَلَى نفسه فِي أَيُّوب ٢٧: ٢- ٤. لقَدْ حلف باسم الله أنه كَانَ بريئاً، وفِي الوقت ذاته، وفِي متن الحلف نفسه تجرأ واتّهم الله بأنه أنكر عليه حقه، وأنه جعل حياته مريرة. وهكَذَا فإنه لجأ إِلَى الله ضد الله فِي إطار قسم قوي.

وثمة دعم آخر لهذا التعريف نجده فِي إضافة الصفة "حي" لتصف الولي فِي عبارة "وليّ حيّ" (١٩: ٢٣- ٢٥). وفِي السياق الَّذِي نحن بصدده تأتي كَلِمة "حي" لتشكّلَ تناقضًا صارخاً بين وجود "الولي" (الفادي) الَّذِي هُوَ حي، وأمنية أَيُّوب فِي أن تُحفر كَلِماته فِي الصخر لتكون شاهدًا دائمًا عَلَى براءته. لقَدْ تخلي أَيُّوب عن رغبته الوهمية وفضل عليها الولي الحيّ. وبإضافة كَلِمة "حي" أوجد وعن عمد رابطة بالاعتراف "الإله الحي" والَّذِي يعني أن الله هُوَ معطي الحياة وحافظها (تث ٥: ٢٦ [٢٣]؛ يش ٣: ١٠؛ إر ١٠: ١٠؛ ٢٣: ٣٦). فولي أَيُّوب [فاديه] لا يمكن أن يَكُونُ سوى الله نفسه.

وهذا الموضوع الخاص بالوسيط دعمه أَلِيهُو بتعليمه القائل إن الله يرسل ملاكاً للشخص الَّذِي يثق فِيه، ويكون فِي أشد الظروف صعوبة (٣٣: ٢٣- ٢٨). ويأتي المرسل أَوْ الملاك برسالة ترحيب للشخص المتألم، ويقول: "أَطْلِقْهُ عَنِ الْهُبُوطِ إِلَى الْحُفْرَةِ، قَدْ وَجَدْتُ فِدْيَةً" (٣٣: ٢٤). ويعمل الملاك مِنْ أجل إعادة الضحية إِلَى علاقة متجددة بهيجة مع الله. وهذا الملاك "واحد مِنْ ألف" ومعنى ذَلِكَ أنه لا يوجد سوى واحد مِنْ نوعية هذا الملاك. ويعترف أَلِيهُو بأنه ليس بمقدور أحد مِنْ البشر القائم بهذا الدور. ولابد أن يَكُونُ مرسلاً سماوياً. وقبل وصفه لدور هذا المرسل، قدّم أَلِيهُو رأيه مِنْ ناحية أن الله يستخدم الأحلام والألم.

لبحفظ الشخص الَّذِي يتكّل عليه مِنْ الوقوع فِي الخطأ (٣٣: ١٤- ٢٢، ٢٩- ٣٠). ومعنى هذا، أن الله يسعى دائمًا لإرشاد أُولَئِكَ الَّذِينَ يخلصون له حَتَّى يرجعون عن أعمال الغطرسة الَّتِي تؤدي إِلَى الموت قبل الأوان. وحَتَّى يمكنهم أن يتمتعوا بكُلّ حياتهم (٣٦: ٥- ١٢). وهكَذَا، أصبحت أعمال الله، والرسول السماوي متطابقة.

(هـ) وهناك موضوع خاص يتعلق بالعدالة تكتشف فِي ردود أَيُّوب عَلَى الله. فبعد أن أكرم الله أَيُّوب بالمجئ والتكّلم مَعَهُ، كَانَ البرتوكول يتطلب مِنْ أَيُّوب أن يُقدّم ردًا. وبرغم ذَلِكَ، فقَدْ رد أَيُّوب عَلَى حديث الله الأوّل بإجابة موجزة، مؤكدًا عَلَى أنه ملتزم بقسمه أنه بريء (٤٠: ٣- ٥). وقناعته ببراءته، وغضبه مِنْ أن الله تسبب ظلمًا فِي آلامه مهددًا بأن يشكّلَ حاجزًا بينه وبين الله. ولقَدْ منعه الكبرياء مِنْ تقديم أيَّة تنازلات لله. وبغية أن يُتاح لأيوب المزيد مِنْ الوقت ليفكر مليًا فِي كيفية تعامله مع هذا الكبرياء، تعطف الله وقدّم حديثًا ثَانِيًا. وكَانَ السؤال الجوهري الَّذِي طرحه عَلَى أَيُّوب هُوَ: "لَعَلَّكَ تُنَاقِضُ حُكْمِي، تَسْتَذْنِبُنِي لِكَيْ تَتَبَرَّرَ أَنْتَ؟" (٤٠: ٨). ولكي يستخلص المعنى الكامل مِنْ موقف أَيُّوب، وضع الله أمامه خيارين: إمَّا أن يعتلي عرش الكون ويحكم بطريقة أفضل مما يحكم بها الله، وَإِمَّا أن يتنازل عن شكواه. وكأن الله يقول بهذا لأيوب إنه إذا أصرّ عَلَى دعواه بأنه بريء، فإنه فِي حقيقة الأمر يضع بهذا نفسه فوق الله. وأن مثل هذا العناد سيقوده إِلَى ارتكاب خَطِيَّة الكبرياء الَّتِي تؤدي إِلَى الهلاك. ولكي يمنع الله أَيُّوب مِنْ اتخاذ هذه الخطوة، فقَدْ تعطف عليه وصف لوياثان، حيث أطال بذَلِكَ الفرصة أمام أَيُّوب ليتخذ سَبِيلاً آخر يختلف عن قسمه أنه بريء، وبذَلِكَ يتجنب الوقوع فِي هذه الخَطِيَّة.

وفِيما واصل الله كَلامه، توصل أَيُّوب إِلَى موقف مختلف باعترافه "بِسَمْعِ الأُذُنِ قَدْ سَمِعْتُ عَنْكَ، وَالآنَ رَأَتْكَ عَيْنِي" (٤٢: ٥). واستمر فِي إذلال نفسه، واعترف علانية بخطئه وندم فِي التراب والرماد (٤٢: ٦). و ع. الأخيرة صعبة الفهم فِي النص الأصلي. وكثيرون مِنْ المترجمين الإنجليز زادوا المشكّلة بترجمتهم נָחַם إِلَى "أندم" (← #٥٧١٤) بدلاً مِنْ "أتوب". لأن هذه الترجمة تضلل القارئ، ولأن أَيُّوب لَمْ يستخدم الكَلِمة المعتادة "يتوب" (← #٨٧٤٠ שׁוּב). ولو كَانَ قَدْ تاب بهذه الطريقة لكَانَ قَدْ اتخذ الاتجاه الَّذِي دافع عَنْهُ معزوه بقوة، وتوقعه الشيطان. لكن أَيُّوب استخدم بالأحرى حكمة נָחַם، ومعناها يتخلى عن عمل يعتزمه ويتبع نهجًا آخر لاعتقاده أنه السَبِيل الصحيح. بهذه الكَلمات سحب أَيُّوب قَسَمه بأنه بريء، ووضع الأمر بيد الله، وأخضع مصيره الأبدي تحت تصرف الله. ووضع كُلّ ثقته تمامًا فِي الله. ورد أَيُّوب يُقدّم لنا فكرة أنه لا يجب عَلَى المرء أن يسمح لتمسكه بموقف سليم أن يصبح هذا الموقف حاجزًا يفصله عن الله.

(و) موضوع سادس يتعلق بالعدالة هُوَ ثروة أَيُّوب الواسعة بعد تجربته. الصورة السعيدة للنهاية تُعد مزعجة، لأنَّهَا تبدو وكأنَّهَا تؤكد التعليم الخاص بالثواب والعقاب، وَهُوَ نفس التعليم الَّذِي أعادت قصة أَيُّوب تحديده. والتأمل فِي هذا التوتر يؤدي إِلَى توضيح الغرض الأساسي مِنْ سِفْر أَيُّوب. أولاً، يجب الاعتراف بأن تعاليم هذا السِفْر لاتنكر حقيقة أن مبدأ الثواب والعقاب يعمل بصفة عامة فِي شئون الإنسان. بل إنه يجادل بالأحرى أن هذا المبدأ خاضع لسيادة الله، وللحرية الَّتِي أعطاها لكُلّ جزء مِنْ

خليقته. وهكَذَا مَا يَكُونُ مبدأ الثواب والعقاب نُموذجًا عامًا لشرح نماذج السبب - النتيجة "فِي الاختبار البشري، لكن هذا المبدأ لا يستطيع أن يأخذ فِي حسبانه تعقيدات الخبرة الإِنْسَانية. إنه عمل، ولكنه لا يعمل بشكْلٍ كامل. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، النتيجة الَّتِي أنتهت ببَرَكَةِ لأيُّوب لا تجمع بين عدالة الله والتعليم الخاص بالثواب والعقاب، لأن التعليم الأخير محدود جِدًّا ولا يمكن مساواته بعدالة الله. وإذا أخذنا هذه المحاذير فِي الاعتبار، فإن الأحْكَام الَّتِي نصدرها عَلَى موقف شخص مَا فِي علاقته بالله عَلَى أساس غناه أَوْ فقره تؤدي بنا إِلَى الخطأ وتدعم الانحياز. وبناء عَلَى ذَلِكَ، يعلمنا هذا السِفْر أن ليس كُلّ مِنْ يحققون نجاحًا ماديًا هم مِنْ الأبرار، كما أنه ليس كُلّ مِنْ يعانون أَوْ يتألمون يَكُونُ مرد ذَلِكَ أنهم ارتكبوا خَطِيَّة شنيعة. وعَلَى ذَلِكَ، فإنه مِنْ الخطأ إدانة شخص بار لا لشئ سوى لأَنَّهُ يعاني مِنْ الآلام. ويثبت اختبار أَيُّوب أن شدة الألم هذه الَّتِي تصيب شخصًا مَا لا تلقي بأية ظلال مِنْ الشك عَلَى نزاهة هذا الشخص.

ولكن، كَيْفَ تفسر إذًا ثراء أَيُّوب بعد التجرِبَة الَّتِي فاق ثراءه قبلها؟ هل كَانَ ذَلِكَ فِي الأساس كمكافأة له لأَنَّهُ اثبت أمانته لله أثناء آلامه؟ إن تعليم الثواب والعقاب، بحسب تعريفه، يأخذ الأمر عَلَى أنه سببي. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإنه فِي سياق السِفْر كُلّه، فُسّر ازدهار أَيُّوب بعد التجرِبَة عَلَى أنه نتيجة وجود الله فِي حياته، وليس مكافأة عَلَى أنه ظل طوال تجربته عَلَى أمانته لله. وتأييداً لهذا الموقف جاءت ملاحظة أن عودته إِلَى الازدهار والثراء تمت خلال فترة طويلة. والنص يتضمن إشارتين فِي هذا الاتجاه. أوّلاً، عقب انتهاء تجربته حضر أقاربه وقدّموا له هدية. ويمكن أن تُؤخذ هذه الهدية عَلَى أنَّهَا تقليد عادي استخدمه الله لإعطاء أَيُّوب أساسًا يستخدمه لإعادة بناء ممتلكاته. وعندئذ بارك الله أعمال أَيُّوب، وَكَانَت ممتلكاته تزيد باستمرار. ثَانِيًا، كَانَ لابد وأن تنقض سنوات عديدة قبل أن يَكُونُ له عشرة أطفال.

وفضلاً عَن ذَلِكَ، إعادة أَيُّوب إِلَى مكانته الأوّلى كَانَ أمرًا ضروريًا لإعلان الحقيقية بأن حضور الله فِي حياة الإِنْسَان مِنْ شأنه أن يؤدي إِلَى خيره ونجاحه وليس إِلَى ضرره. والتزام الله نَحْوَ شخص مَا، لا يحول دون أن يواجه هذا الشخص أيامًا مِنْ الحزن والأسى - وقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ لفترة طويلة - غير أن نعمة الله تقود هذا الشخص فِي النهاية - وعبر المحنة - إِلَى حياة تسودها الْبَرَكَةِ. وعَلَى ضوء مَا جاء فِي ع. ج، المؤمن الَّذِي كَانَت حياته صعبة عَلَى الأرض سينال بَرَكَةِ فِي الحياة الأبدية، وإذا كَانَ الله - عَلَى المدى الطويل - لا يعزز خير أُولَئِكَ الَّذِينَ يعبدونه لن يَكُونُ ثمة مبرر لعبادة هذا الإله. وستكون حماقة بالغة أن تعبد إلهًا ليس مِنْ ورائه سوى الألم، أَوْ زيادة هذا الألم وذَلِكَ بالنسبة لأكثر مِنْ يعبدونه بأمانة. وبرغم ذَلِكَ، ستكون هذه صورة الله فِي سِفْر أَيُّوب لو كَانَ أَيُّوب قَدْ مات دون شفائه مِنْ آلامه. وعَلَى الرغم مِنْ هذا، فبعد فترة مِنْ معاناة الألم، أعاده الله إِلَى سابق قوته ومجده. وهكَذَا فإن عبادة الإله الَّذِي يحقق النصر عَلَى المعاناة ويقود المرء إِلَى حياة تتسم بالْبَرَكَةِ مِنْ أجل بنيان مجتمع المؤمنين، إنما هُوَ أمر يدعو إِلَى الفرح والسرور. وعَلَى ذَلِكَ، فإن خاتمة سِفْر أَيُّوب، تعد ضرورية لتقديم صورة عن طريقة تعامل الله مع أُولَئِكَ الَّذِينَ يحافظون عَلَى إيمانهم وثقتهم فِيه أثناء - أَوْقات الشدة.

ومن المهم أن نضيف بأن الفكر اللاهوتي الَّذِي كَانَ سائدًا وقت كتابة سِفْر أَيُّوب لَمْ يكن يسمح برجاء مكافأة أَيُّوب عَلَى نجاحه فِي تجربته الإلهية حَتَّى ينالها فِي السَّمَاءِ، لأن الاعتقاد بوجود حياة سماوية مثالية بعد الموت لَمْ يكن قَدْ أعلن عَنْهُ بعد. وهذا مَا تؤكده الفقرة الَّتِي تخيل فِيها أَيُّوب أنه أُقيم مِنْ الأموات إِلَى حياة سعيدة بعد الهاوية (١٤: ٧- ١٢، ١٤). واستبعاده احتمال قيامة فرد جاء تماشيًا مع أَقْوَال كتابية أخرى، لأنَّهَا تعلم بقيامة البشر أجمعين عِنْدَ نهاية التاريخ، وليس قيامه عشوائية للأفراد عَلَى مدى التاريخ.

٣. **إسهامات أحاديث الرَّبّ.** الخوض فِي الموضوعات بثراء وصراحة طوال الحوار يثير توقعات عظيمة بالنسبة لأحاديث الرَّبّ فِي هذا السِفْر. ذَلِكَ أن معظم مِنْ سمعوها لأوّل مرّة أصيبوا بالإحباط. وبعض الدارسين ذهب إِلَى حد قولهم إن أحاديث الرَّبّ لَمْ تكن لها علاقة عَلَى الإطلاق بالموضوعات الَّتِي طُرحت فِي الحوار. وبرغم ذَلِكَ، يفتقر هذا النهج إِلَى الأفكار الَّتِي تضمنتها. والانتباه بدقة يبين أن هذه الكَلمات تلقي ضوءًا هامًا عَلَى معاناة البار، وعَلَى آلام الإِنْسَان بصفة عامة (انظر ٧: ١- ٢، ١٤: ١- ٣).

وبداية، مِنْ المهم التأكيد عَلَى أن الرَّبّ ظهر لأيُّوب بمحض إرادته، وليس بأن القسم الَّذِي حلف به أَيُّوب أجبره عَلَى الكَلَام. وهذه النقطة سنستخلصها مِنْ موقع أَقْوَال أَلِيهُو (ص. ٣٢- ٣٧) بعد أن أقسم أَيُّوب عَلَى براءته (ص. ٢٩- ٣١) وبالنهج الَّذِي اتّبعه الله. وفِي حين أن أَيُّوب دعا الله بأن يأتي كقاض سام. لكن الله، فِي سيادته، وكتعبير عن هذه السيادة، جاء وخاطب أَيُّوب - ليس كقاضٍ، أَوْ كمَلِكٍ قوي، بل كمعلم الحكمة الأعْظَم. ومثل المعلم. طرح عَلَى أَيُّوب سلسلة مِنْ الأسئلة البلاغية، وتوقع منه أن يفكر فِيها، ويكون فكره عن علاقته بالله فِي إطار الخليقة كُلّها. وقَدْ افترض الله أن لدى أَيُّوب القُدرة عَلَى أن يأخذ الدليل الَّذِي قدّمه ليكون رأيًا بالنسبة للموضوعات الَّتِي طُرحت. وهنا أيْضًا، أظهر الله ثقته العظيمة فِي الإِنْسَان الَّذِي خلقه. وباكتساب أَيُّوب فِهمًا جديدًا اعتزم الله أن يرشده إِلَى اتخاذ سَبِيل آخر بالنسبة لآلامه غير قسمه بأنه بريء. ولقَدْ كَانَ هدف الله الأساسي هُوَ إعادة علاقته مع أَيُّوب عَلَى أساس علاقة ودية شخصية، وليس عَلَى أساس إعلان قانوني. والنهج الَّذِي اتّخذه الله يعرفنا أن الخالق العظيم يسعى مِنْ أجل أن يعطي البشر فِهمًا لوضعهم وآلامهم بالحديث عن خليقته.

وردًا عَلَى شكاوي أَيُّوب، سأله الله عن طبيعة الكون الَّذِي خلقه والطرق الَّتِي يحكمه بها. وحجته هي بالضرورة هي أن مَا يُستعصى تفسيره عَلَى أساس الفهم البشري، يَكُونُ مفهومًا فِي سايق الحكمة الإلهية. وحالات آلام البشر عَلَى وجه الخصوص لا تلغي حقيقة أن الله يحكم بالعدل. وما هُوَ غامض ومحير بالنسبة للبشر، بل ويُحكم عليه فِي بعض الأحيان عَلَى أنه انتهاك صارخ للعدالة لا يَكُونُ غير مفهوم لدى الله.

وموضوع حكمة الله هذا، تم استعراضه فِي القصيده الجميلة الخاصة بالحكمة (ص. ٢٨) والتي تمتدح الفرق الهائل بين فهم البشر وحكمة الله. ولقَدْ أدت براعة الإِنْسَان إِلَى إنجازات تقنية هائلة، كما تم توضيحه فِي أساليب التعدين الَّتِي تمكن العاملين

في المناجم مِنَ الوصول إِلَى أعماق الأرض للحصول عَلَى جواهر رائعة وقيّمة (٢٨: ١- ١١). وفِي هذا الحال، يظهر الإِنْسَان ذكاءه الفائق الَّذِي يفوق ذكاء الأسد والصقر، لأن هذه المخلوقات العظيمة، الَّتِي تسيد مجالها، لَمْ يسبق لها عَلَى الإطلاق أن اخترقت هذه الأبعاد العميقة (٢٨: ٧- ٨). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإنه، فِي حين أن براعة الإِنْسَان مكنت البعض مِنَ تكريس ثروة طائلة، إلاّ أن مجموع كُلّ هذه الثروات مجتمعة معًا لا تكفي لشراء الحكمة (٢٨: ١٢- ١٩). والأكثر أهمية هُوَ أن براعة الإِنْسَان - بالرغم مِنْ أَنَّهَا عجيبة فِي إنجازاتها، غير أَنَّهَا ليست مِنْ نفس نوعية حكمة الله (٢٨: ٢٨). والله وحده هُوَ الَّذِي يعرف الطريق إِلَى حكمته (٢٨: ٢٣- ٢٧). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، يمكن للبشر أن يتوقوا طعم حكمته بأن ينموا فِي أنفسهم مخافة الله (٢٨: ٢٨).

وإذ يعرف الله طريق الحكمة، فَقَدْ استخدمها بالكامل فِي مغامرة الخلق. وكما تقول الترنيمة: "حينئذ رآها وأخبر بها هيأها وأَيْضًا بحث عَنْهَا" (٢٨: ٢٧). والله فِي عملية الخلق، كَانَ يكتشف القدرات المذهلة للحكمة. فالعجائب الطبيعية العجيبة تشهد أن الله خلق الكون بحكمته. وبناءً عَلَى ذَلِكَ، يكتسب الإِنْسَان أفكارًا مذهلة مِنْ خلال دارسة النظام الطبيعي فيما يتذوق ثمار الحكمة.

عَلَى ضوء ترنيمة تمجيد الحكمة هذه، أنه لأمر قليل الغرابة أن يكلّم الله أيوب عن خليقته. وبتوجيه أفكاره نَحْوَ الحكمة، تجنب الله بذَلِكَ مشكلة القول بأنه كَانَ الله صالحًا ووُجدت الآلام، فهو إذًا ليس كُلّي القُدرة، أَوْ إذا كَانَ هُوَ كُلّي القُدرة، ووُجدت الآلام، إذًا هُوَ غير صالح. وهكذا رفض الرَّبّ شكوى أيوب بأن قوته جعلته يتجاهل عدله بتوضيحه أنه خلق العالم بحكمته وأنه سيواصل حكمه بحكمة. وبسبب حكمته لا يوجد تعارض بين قوته وعدله فِي حكمه. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، يفتقر البشر القُدْرة عَلَى إدراك كَيْفَ يمكن لله أن يحافظ عَلَى قوته وعدله فِي حكمته دون أن يضعف أيًا منهما. وهناك سبب رئيسي وراء الصعوبة الَّتِي تواجه البشر فِي فهم هذا الحق، وهذا السبب يكمن فِي ميلهم إِلَى تقدير كُلّ شئ عَلَى أساس مذهب المنفعة. وبرغم ذَلِكَ، خلق الله العالم، ليس لكي يعمل بكفاءة فحسب، بل لكي يَكُونُ مجالاً يخص الفرح والسرور وكُلّ مَا هُوَ عجيب. وبالنظر إِلَى أن هذه العناصر غير قابلة للقياس، لِذَلِكَ كثيرًا مَا يفشل الناس فِي أخذ أهميتها فِي الحسبان فِي الحكم عَلَى الله عَلَى ضوء خليقته.

حين وصف الله خليقته، لَمْ ينكر وجود قوى تعمل الشر، ولكنه أكد بكُلّ قوة أنه سيد الكُلّ. وقَدْ دعم هذا الادّعاء بمعرفته كُلّ كبيرة وصغيرة فِي خليقته: الينابيع الَّتِي تغذي البَحْر، مَسْكَن النور والظلمة، مخازن الثلج، ومقر الرياح (٣٨: ١٦- ٢٤). وهذه الحجة تقوم عَلَى أساس فريضة أن مِنْ يتمكن فِي ضبط كُلّ مَا فِي الكون يَكُونُ هُوَ سيد الخليقة. عِنْدَ بدء الخليقة، خلق الله البَحْر، والَّذِي يرمز إِلَى أكثر القوى السرية معارضة له، ثم لفه بالسَّحَاب (٣٨: ٩). ويمكن للبحر أن يَكُونُ نافعًا للحياة البشرية أَوْ مدمرًا لها. وبالنسبة للاحتمالات المدمرة، وضع الله حدًّا لا يستطيع البَحْر تخطيه، بمعنى أنه مهما ثار البَحْر بوحشية، فهو خاضع له (٣٨: ١٠- ١١). والبَحْر أَيْضًا مَسْكَن الوحش العظيم، والَّذِي يمثل القوة المدمرة، والَّذِي له العديد مِنَ الأسماء، مِنْ بينهما رهب (٩: ١٣؛ ٢٦: ١٢)؛ لوياثان (#٤٤٢٩٣؛ ٣: ٨؛ ٤٠: ٢٥- ٤١: ٢٦ [٤١: ١- ٣٤])؛ والتنين (#٩٤٩٠ תַּנִּין؛ ٧: ١٢). وفِي أساطير جيران إِسْرَائِيل، يمثل هذا الوحش شرًا كونيًا، ولكنه بالنسبه لإِسْرَائِيل، فيما أنه يمكن لهذا الوحش أن يسبب فوضى ودمارًا شديدين عَلَى الأرض، إلاّ أنه مجرد مخلوق خلقه الله ليكون جزءًا مِنْ هزل وجمال الخليقة. وفِي أحاديث الرَّبّ ربمَا كَانَ بهيموث (٤٠: ١٥- ٢٤)، ولوياثان - ربمَا كانَا فرس النَّهْر والتمساح عَلَى التوالي، يمثل هذه القوى. وأوصافهما جاءت خليطًا مِنَ السمات الأرضية والأسطورية وعَلَى وجه خاص صورة لوياثان. وهذا الخليط معناه أن هذه الحيوانات ترمز إِلَى قوى الشر. ومن المحتمل أن بهيموث يمثل قوى طبيعية تسبب فِي بعض الأحيان دمارًا واسعًا، أَمَّا لوياثان فيمثل قوى شر كونية بوسعها أن تأتي بقوة لتوقيع الفوضى فِي الحياة عَلَى الأرض بين أونة وأخرى. مع أن هذه الوحوش أقوى مِنَ الإِنْسَان ولها قدر مِنَ الاستقلالية إلاّ أَنَّهَا لا تستطيع أن تعصى عَلَى الله أَوْ تعوقه عن تنفيذ غضبه بأي حال.

ومن المفيد ملاحظة أنه فِي حين أن الله قَدْ استخدم هذه الصور للإشارة إِلَى الأبعاد الكونية الَّتِي مِنْ وراء آلام أيوب، إلاّ أنه لَمْ يتكلّم مع أيوب عن نزاعه مع الشيطان. وهذا النسيج متأصّل فِي نظرة الأحديين إِلَى الكتاب المُقَدَّس. وفِي حين أن قوى شريرة كَانَتْ السبب المباشر لمحنة أيوب، إلاّ أن أيوب اضطُر للتعامل مع الله فقط، وليس مع القوى الشريرة. وعَلَى ذَلِكَ يتوجب عَلَى الإِنْسَان أن يلجأ إِلَى الله بالنسبة لأية عوائق يواجهها، وليس إِلَى القوى الكونية الَّتِي وراء هذه العوائق. والله، بطريقته، سيتعامل مع هذه القوى الكونية، لأنه لَمْ يعطِ الإِنْسَان القدرة عَلَى التعامل مباشرة مع القوى الكونية.

طوال حديثه الأول ذكر الله، بطرق متنوعة - أنه وضع العدل فِي بنية الكون. وكُلّ صباح يعطي نورًا لينير الأرض وليسرع الأشرار إِلَى الاختباء، مثل الشخص الَّذِي ينفض الفضلات عن مفرش المَائِدَة (٣٨: ١٢- ١٥). وبالنسبة للمكونات المختلفة الَّتِي تتكون منها الخليقة فَقَدْ جعل لكُلّ منها نوعية مِنَ القنوات كي تواجهها وتعطيها الحدود الَّتِي تعمل فيها. فهناك قناة لوابل المطر (٣٨: ٢٥- ٢٧)، وطريق للرعد والبرق (٣٨: ٢٥- ٣٥). وهناك عدد وقيود لتوجيه حركة النجوم (٣٨: ٣١- ٣٢)، وقوانين لتحكم الأجرام السماوية (٣٨: ٣٣). وهكَذَا أعطى العناصر والخلائق المختلفة قَدْرًا مِنَ الحرية. وكَانَ مِنْ نتيجة ذَلِكَ، أن تأتي أوقات تقوم إحدى القوى بممارسة حريتها، ولو حَتَّى فِي إطار القيود الَّتِي وضعها الله، ومع ذَلِكَ تلحق ضررًا لمخلوق أَوْ قوة أخرى. وحين تصطدم قوة أَوْ أكثر مِنْ هذه القوى تنشأ عن ذَلِكَ فوضى عظيمة. وبرغم ذَلِكَ، فإذ أعطى الله لهذه القوى قَدْرًا مُحددًا مِنَ الحرية لَمْ ينتهك عدله أَوْ مجدٍ مِنْ قوته، لأن الكون بجملته يخضع تمامًا لنواميسه، ولا يُوجد أيَّة قوة بمقدورها إبعاد الله عن عرشه. وما مِنْ شئ يحدث خارج النطاق الَّذِي وضعه.

من المنظور الإلهي، لَمْ يُوجد هذا العالم للجنس البشري وحده. وسقوط المطر يوضح الفرق الشاسع بين الحكمة الإلهية والفهم البشري. ففي حين أن الناس - ولا سيما الَّذِينَ يعيشون فِي مناطق

سقوط المطر فيها محدود - يجمعُون مِياه الأمطار لأنفسهم، والله يرسل المطر عَلَى الصحراء، والأراضي غير المأهولة للسُكّان (٣٨: ٢٥- ٢٧). والله بهذا التوضيح، يبين أن بحكمة يحكم كُلّ الأرض مِنْ أجل صالح كافة المخلوقات. كما يوضح الله أَيْضًا كَيْفَ أنه وزع الحكمة بمقادير مختلفة عَلَى المخلوقات المتباينة. وفِي حين أن الإِنْسَان يجد صعوبة فِي التنبؤ بالطقس، نجد أن طيوراً معينة أُعطيت قَدْرًا مِنَ الحكمة تستطيع أن تعلن بدقة اقتراب الفجر، أَوْ هبوب عاصفة (٣٨: ٣٤- ٣٨). وفِي هذا الموضوع بالذات نجد أن تِلْكَ الطيور لديها أكثر مما لدى الإِنْسَان. والَّذِي يرمى إليه الله مِنْ هذا التوضيح هُوَ أن يضع البشر فِي مكانهم الصحيح.

لقد وسع الله فِي موضوع حكمته وعنايته بخليقته وذلِكَ فِي سلسلة مِنْ صُور الحيوانات. ورعايته الرقيقة نراها فِي اهتمامه بالوقت الَّذِي تلد فيه وعول الصخور (٣٩: ١- ٤). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإن الله فِي حكمته أعطى للحيوانات المختلفة ميزة القوة. ومع ذَلِكَ، تتمتع معظم الحيوانات بهذه الميزة، بأن تضطر إِلَى تحمل المشقات. فالحِمار الوحشي - مثلاً - له حرية التجول فِي البَرّيّة دون الخضوع لصوت أي أحد (٣٩: ٥- ٨). لكن حريته حصل عليها بثمن، وهُوَ أن عليه أن يعيش عَلَى ندرة مِنَ الطعام توفره المسطحات المالحة. وبرغم ذَلِكَ، فإن هذه الحرية تعطي الحِمار الوحشي مسرة الضحك عَلَى نظيره الحِمَار الأليف، الَّذِي لابد وأن ينصت لصيحات سائقه. وعَلَى غرار ذَلِكَ، الثور الوحشي له قوة مهيبة، لكن قوته العظيمة لا يمكن إخضاعها لسيطرة إِنْسَان عَلَى الإطلاق (٣٩: ٩- ١٢). وفِي مقابل هذه الحرية، عليه أن يبحث عن طعامه فِي أَرْض إنتاجها شحيح. ومن أجل هذه الحرية ضيع عَلَى نفسه ميزة أَكْل الحبوب الَّتِي يضعها له سيد عَلَى أَرْضية بيدره. وبالرغم مِنْ أنه مَا مِنْ إِنْسَان بمقْدوره أن يسخر قوة هذين الحيوانين القويين، إلاّ أن الله هُوَ سيدهم. وعَلَى صعيد آخر نجد أن النعامة طائر منظره غريب (٣٩: ١٣- ١٨). وعَلَى الرغم مِنْ أَنَّهَا طائر، إلاّ أَنَّهَا لاتستطيع الطيران. وهي بالرغم مِنْ ذَلِكَ لا تفتقر إِلَى مَا تفتخر به، وذَلِكَ هذا الطائر العجيب بوسعها أن تسبق الفرس القوي.

من أوصاف الحيوان تعلّم أيوب أنه حَتَّى الحيوان عليه أن يتحمل المشاق مقابل قُدْرة بارزة، أَوْ سمة تصبح موضع فخره. وزيادة عَلَى ذَلِكَ، فإن سمات هذه الحيوانات وعاداتها تشهد عَلَى حكمة الله كخالق خليقته وحافظها. وهُوَ سيد القوى والمتكبر، والعنيد، وأعضاء الخليقة المفترسة، بما فِي ذَلِكَ تِلْكَ الحيوانات الَّتِي تعيش فِي أراضي بعيدة للغاية عن المَدِينة. والله يدبر الكون بحكمته لكي يحافظ عَلَى هذه الخلائق فِي اختلافاتها المتباينة، ومن بينها تِلْكَ الحيوانات الَّتِي يحتقرها الناس. وعَلَى العكس مِنَ الله، ليس لدى البشر البصيرة، أَوْ القُدْرة، أَوْ الطاقة الَّتِي تمكنهم مِنَ العناية بكُلّ هذه النوعيات المختلفة مِنَ المخلوقات. لكن الله وحده هُوَ الَّذِي باستطاعته القيام بذَلِكَ. وبرغم ذَلِكَ، وعَلَى النقيض مِنَ الحيوانات، لديهم القُدْرة عَلَى تحقيق إنجازات أدبية عظيمة. ولكن هذه القُدْرة يتم الحصول عليها مقابل تحمل المواقف المأساوية، والمصاعب الجمَّة الَّتِي تتسم بها الحياة عَلَى الأَرْض (١٤: ١- ٣). وهكَذَا كَانَ الله يخاطب أيوب عن التوقعات الَّتِي يحتاجها لاتخاذ موقف أدبي حيال القسم الَّذِي صدر عَنْهُ، ليؤكد براءته عَلَى ضوء الطريقة الَّتِي يحكم بها الله خليقته.

لَقَدْ قدّم الرَّبّ فِي تلك الأحاديث نماذج تدعم القول بأنه عَادِل، وكُلّي القُدْرة. فهو عَادِل مِنْ ناحية أنه وضع حدودًا لكُلّ القوى والمخلوقات بما فِي ذَلِكَ تِلْكَ الَّتِي تقوم بأعمال تدمير، وأنه يحكم العالم بناموس، وأنه بتعطفاته يعول كُلّ المخلوقات بكافة نوعياتها. وهُوَ كُلّي القوة مِنْ ناحية أنه مَا مِنْ قوة أخرى - محايدة أَوْ كونية. بمقدورها أن تعوق حكمه. والحكمة، خادمة الله، تجمع بين هاتين السمتين معًا، ولِذَلِكَ فإن الله الَّذِي خلق الكون يحكمه بطريقة تتفق مع طبيعته. وبالنظر إِلَى أن البشر يفتقرون إِلَى الفهم الَّذِي يمكنهم مِنْ معرفة السبب مِنَ الأحداث والعمليات الغامضة الَّتِي تقع فِي أجزاء مختلفة مِنَ العالم، فلِذَلِكَ لا يمكن أن يتوفر لهم الفهم الذى بواسطته يثبتون وعن حَقّ أن الله متّهم بسوء إِدَارة الخليقة. وإذا أخذنا فِي الاعتبار التعقيدات والتناقضات الَّتِي قدّمتها دراسة للطبيعة وللأحداث المتعلقة بالبشر، يتضح أن الطريق الوحيد المتاح حقًا للبشر كي يتقدموا فِي الحكمة هُوَ أن تعمر قلوبهم خشية الله. لأن هذا سيؤدي بهم إِلَى القناعة بأن ذاك الَّذِي يُعد محيرًا وغامضًا عن مفهومهم هُوَ أمر قابل للشرح والتفسير بالنسبة لحكمة الله. ومَخَافَةُ الرَّبّ هي الطريق الَّذِي يجب عَلَى البشر أن يسلكوه ليتذوقوا طعم هذه الحكمة. ومَخَافَةُ الرَّبّ ستعطيهم أَيْضًا الثقة بأن الله القادر عَلَى كُلّ شئ يحكم العالم فعلاً بالعدل.

٤. **مبادئ لاهوتية للمسيحيين.** وثمة طريق رابع لتوضيح الرسالة اللاهوتية وهُوَ أن نستخلص دلالات مِنْ سِفر أيوب فِي إطار السياق الكتابي. وهناك حَقّ أساسي تعلمناه مِنْ تجرِبَة أيوب وهُوَ أن أشد الآلام ليس بمقدورها أن تمنع الإِنْسَان مِنَ البحث عن الله. وثقة أيوب الراسخة فِي براءته والتي لَمْ تتزعزع طوال تجربته المريرة تنبه كُلّ مؤمن إِلَى الحاجة إِلَى أن يَكُونُ واثقًا مِنْ موقفه فِي علاقة صحيحة مع الله. وإذا حدث ذات مرّة أن حملت الظروف أحد أعضاء جماعة الإيمان عَلَى التشكك فِي موقفه (وموقفها) مع الله، هنا يتعين عَلَى هذا الشخص أن يعتمد عَلَى قناعة راسخة بأنه مِنْ أَوْلاد الله. ويختلف أساس هذا الاعتقاد بين شخص وآخر. وأنه بالنسبة لأشخاص معينين قَدْ يَكُونُ هذا الأساس هُوَ يَوْم تجديدهم. وبالنسبة لآخر، قَدْ يَكُونُ تذكره لوجود الله الأكيد فِي اختبار خاص به لا يمكنه أن ينساه. وبالنسبة لآخر، قَدْ يَكُونُ ذَلِكَ فِي مُساهمته المخلصة فِي إحدى وسائط النعمة الَّتِي تقدّمها الكنيسة، مثل سر القُرْبَان المُقَدَّس. وبالنسبة لآخر ربما يَكُونُ هذا الأساس فِي عمل محدد عمله الله فِي حياته. وباعتقاد المؤمن اعتقادًا راسخًا فِي مغفرة الله، فإن هذا يعطيه القُدْرة عَلَى المرور فِي أحلك الظروف الرهيبة للتجرِبَة دون أن يتشكك فِي موقفه (أَوْ موقفها) مِنْ الله. وأساس ثقة المرء مِنْ ناحية قبول الله له يصبح الأَرْضية الصلبة للبحث عن الإله الَّذِي يبدو فِي بعض الأحيان أنه يغيب عن حياة المؤمن.

علاوة عَلَى ذَلِكَ، ومثابرة أيوب تثبت أنه مِنَ الممكن للمؤمنين أن يعبد الله فِي أكثر الظروف صعوبة. والله نفسه واثق مِنْ قُدْرة البار عَلَى التمسك بأمانته واستقامته بالرغم مِنْ أي شئ قَدْ يحدث له. ومن اختباره الآلام الشديدة تعلم أيوب وبطريقة عميقة

أن القيمة العُليا للحياة هي رؤية الله، حيث قال: "قَدْ رأيتك". رؤية الله تعطي الإنسان إحساسًا عميقًا بوجود الشخص الَّذِي يسمو عَلَى كُلّ الظروف الدنيوية.

ليفر أيوب إسهامه الكَبير فِي الرسالة الكتابية الخاصة بالخلاص بإثباته أن الشخص الَّذِي يعاني آلامًا مبرحة، ليس مِنَ الضرورة أن يَكُونُ خاطئًا استنادًا إِلَى هذه الآلام. وكَانَ هذا الحق ضروريًا بالنسبة لإشَعْيَاء كي يصل إِلَى أوصاف "العبد المتألم" (إش ٤٢: ١- ٩، ٤٩: ١- ٧، ٥٠: ٤- ٩، ٥٣: ١- ١٢٣). وعبد الرَّبّ عانى مِنْ أشد الآلام قسوة فِي الوقت الَّذِي تمسك فيه ببره بكُلّ قوة. وبالنظر إِلَى أن ذَلِكَ العبد بار ومطيع لله، فقَدْ جعل الله مِنْ آلامه نعمة للآخرين (ص. ٥٣). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فمن وجهة نظر التعليم الخاص بالثواب والعقاب سوف تُعتبر آلام العبد الرهيبة فِي نظر الأغلبية دليلاً عَلَى أنه كَانَ خاطئًا حقًا و"مضروباً مِنَ الله" (إش ٥٣: ٤). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، توضح لنا قصة أيُوب أن هذا تفسير خاطئ. وأعظم حَقّ أعطى للبشر هُوَ أنه بسبب العبد وطاعته المخلصة، فإن استحقاقه النيابي عن آلامه يستطيع أن يبرر كثيرين (٥٣: ٧- ١٢).

ولكي نفهم المغزى الكامل لعمل يَسُوع عَلَى الصليب، اتَّجه كتبة ع. ج إِلَى أنشودة العبد فِي سِفر إشَعْيَاء. ومن خلال تعاليم هذه الأنشودة إِلَى جَانِب رسالة سِفر أيُوب، آمنوا إيمانًا راسخًا أن يَسُوع كَانَ بالحقيقة بدون أيَّة خَطِيَّة عَلَى الإطلاق، بالرغم مِنْ قسوة آلامه. وإذ كَانَ بارًا حقًا، فقَدْ كفر يَسُوع عن الخَطِيَّة بموته كحمل الله. ونتيجة لعمله، استطاع اللّه أن يبرر كُلّ الَّذِينَ يؤمنون به (رو ٣: ٢٤- ٢٦). وبهذه الطريقة تكون رسالة سِفر أيُوب قَدْ أسهمت وبشكْل كبير فِي تفسير معنى موت يَسُوع.

ومفهوم الاستحقاق النيابي الَّذِي ترتب عن الآلام الَّتِي تحلّى بها شخص بريء موجود فِي الواقع بشكْل أوْلي فِي التعليمات الَّتِي أعطاها الله للمعزين (أيُوب ٤٢: ٧- ٩). وبعد أن تصالح أيُوب تمامًا مع الله، طلب الله مِنَ المعزين أن يجعلوا أيُوب يصلي مِنْ أجلهم، لأنَّهُمْ لَمْ يقولوا عَنْهُ الصواب. أمَّا وأن الرَّبّ أناط هذه المسئولية لأيُوب، فهذا يشير إِلَى أن أيُوب اكتسب نُضجًا روحيًا بمحافظته عَلَى أمانته أثناء آلامه الَّتِي لَمْ يكن يستحقها.

وفضلاً عن ذَلِكَ، فإن تعليمات الله للمعزين توضح بعمق الطريقة الَّتِي يريد أن ينتسب الناس بها، بعضهم إِلَى بعض. وبالنظر إِلَى أن أيُوب، انتصر عَلَى آلامه المفرطة بالرغم مِنْ عدم تلقيه دعمًا مِنَ المعزين، فمن الطبيعي أنه سُرّ وَهُوَ يطيل التفكير فِي فشله الذريع، وكيف أن موقفه هُوَ كَانَ سليماً. وبرغم ذَلِكَ، طلب الرَّبّ مِنْ أيُوب أن يتخلى عن هذا الزهو الشخصي لكي يتشفع مِنْ أجلهم. ومن هذا تعلم أيُوب أن انتصاره كَانَ مِنْ أجل تعزيز علاقته مع الله، ومن أجل نفع الآخرين فمن هم فِي حاجة إِلَى مغفرة مِنَ الله، وليس مِنْ أجل مجده الشخصي. وهكَذَا اضطر أيُوب وَهُوَ منتصر، أن يذل نفسه بالعمل مِنْ أجل النفع الروحي لأُولَئك الَّذِينَ خذلهم.

وختامًا، علينا أن نقول إن هذا السِفر يقف شامخًا، لأنَّهُ حطم نظرية المساواة بين الخَطِيَّة والألم، والتي كَانَت سائدة وإِلَى درجة كبيرة فِي التفكير الديني. والسِفر بهذا أصبح يمثل قوة تحزير كبيرة لأعضاء مجتمعات الإيمان. لَقَدْ تعلموا أنه ليس هناك علاقة بين الإدانة الروحية والألم. وبناء عَلَى ذَلِكَ، يمكن للمتألمين أن يلقوا بكُلّ جراءة وثقة ثقتهم فِي الله، أثناء أسوأ الآلام، عالمين أن الله سيكرمهم فِي النهاية.

البيبلوجرافيا

F. Andersen, *Job*, TOTC, 1976; W. Aufrecht, *Studies in the Book of Job*, 1985; W. Beuken, ed., *The Book of Job*, BETL, 114, 1994; D. Clines, *The Book of Job*, WBC 17, 1989; R. Dell, *The Book of Job as Skeptical Literature*, BZAW 197, 1991; E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*, tr. H. Knight, 1984; G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16, 1963; N. Glatzer, ed., *The Dimensions of Job*, 1969; R. Gordis, *The Book of God and Man*, 1965; idem, *The Book of Job* 1978; G. Gutiérrez, *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent*, tr. N. J. O'Connell, 1987; N. Habel, *The Book of Job*, OTL, 1985; J. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, 1988; J. Janzen, *Job*, Interp, 1985; O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, 1978; V. Kubina, *Die Gottesreden im Buche Hiob*, 1979; J. Lévêque, *Job et son Dieu: Essai d'exégèse et de théologie biblique I-II*, [aaE]tB, 1970; C. Rodd, *The Book of Job*, 1990; H. Rowley, *Job*, NCB, 1980; N. Snaith, *The Book of Job: Its Origin and Purpose*, SBT 2/11, 1968; S. Terrien, *Job: The Poet of Existence*, 1957; W. Ward, *Out of the Whirlwinds: Answers to the Problem of Suffering from the Book of Job*, 1958; C. Westermann, *The Structure of the Book of Job*, tr. C. Muenchow, 1981; P. Zerafa, *The Wisdom of God in the Book of Job*, 1978; R. Zuch, ed., *Sitting with Job: Selected Studies in the Book of Job*, 1992; B. Zuckerman, *Job the Silent*, 1991.

Articles and Monographs: D. Clines, "Belief, Desire and Wish in Job 19:23-37: Clues for the Identity of Job's 'Redeemer,'" *Wünschet Jerusalem Frieden*, IOSOT Congress Jerusalem 1986, BEATAJ, 1988, 363-70; D. Cox, "A Rational Inquiry into God: Chapters 4-27 of the Book of Job," *Gregorianum* 67, 1986, 621-58; J. Crenshaw, "Job, Book of," *ABD* 3:858-68; idem, "When Form and Content Clash: The Theology of Job 38:1-40:5," *Creation in Biblical Tradition*, CBQMS 24, eds. R. Clifford and J. Collins, 6, 1992, 70-84; N. B. Dick, "The Legal Metaphor in Job 31," *CBQ* 41, 1979, 37-50; H. Fingarette, "The Meaning of Law in the Book of Job," *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, eds. S. Hauerwas and A. MacIntyre, 1983, 3:249-86; M. Fishbane, "Jeremiah IV 23-26 and Job III 3-13: A Recovered Use of the Creation Pattern," *VT* 21, 1971, 151-67; G. Fohrer, "Nun aber hat mein Auge dich geschaut," *Studien zum Buche Hiob*, 1963, 7-25 = TZ 15, 1959, 1-21, and "Form und Funktion in der Hiobdichtung," ibid., 68-86 = ZDMG 109, 1959, 31-49; idem, "The Righteous Man in Job 31," *Essays in Old Testament Ethics*, FS J. Hyatt, eds. J. Crenshaw and J. Willis, 1974, 1-21; N. Fox, "Job 38 and God's Rhetoric," *The Book of Job and Ricoeur's Hermeneutics*, Semeia 19, ed. J. Crossan, 1981, 53-61; D. Gowan, "God's Answer to Job: How Is It an Answer?" *HBT* 8, 1986, 85-102; N. Habel,

"Of Things Beyond Me: Wisdom in the Book of Job," *Currents in Theology and Missions* 10, 1983, 142-54; J. Hartley, "From Lament to Oath: A Study of Progression in the Speeches of Job," *The Book of Job*, ed. W. Beuken, BETL 114, 1994, 79-100; H. Hermisson, "Notizen zu Hiob," *ZThK* 86, 1989, 125-39; J. Janzen, "Creation and the Human Predicament in Job," *Ex Auditu* 3, 1987, 45-53; idem, "On the Moral Nature of God's Powers Yahweh and the Sea in Job and Deutero-Isaiah," *CBQ* 56, 1994, 458-78; idem, "The Place of the Book of Job in the History of Israel's Religion," *Ancient Israelite Religion*, eds. P. Miller, Jr. et al., 523-37; R. Kessler, "'Ich weiss, dass mein Erlser lebet': Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Lser-Vorstellung in Hiob 19,25," *ZTK* 89, 1992, 139-58; J. Miller, "Structure and Meaning of the Animal Discourse in the Theophany of Job (38,39:39,30)," *ZAW* 103, 1991, 418-21; L. Perdue and W. Gilpin, eds., *The Voice from the Whirlwind*, 1992; L. Perdue, "Job's Assault on Creation," *HAR* 10, 1986, 295-315; idem, "Wisdom in the Book of Job," *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie*, eds. L. Perdue et al., 1993, 73-98; R. Polzin, "The Framework of the Book of Job," *Int* 28, 1974, 182-200; idem, *Biblical Structuralism*, Semeia Sup., 1977, 54-101; H. Rowold, "Yahweh's Challenge to Rival: The Form and Function of the Yahweh-Speech in Job 38-39," *CBQ* 47, 1985, 199-211; S. Scholnick, "The Meaning of *mispat* in the Book of Job," *JBL* 101, 1982, 521-29; idem, "Poetry in the Courtroom: Job 38-41," *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, ed. E. Follis, 185-204; R. Seitz, "Job's Full-Structure, Movement, and Interpretation," *Int* 43, 1989, 5-17; E. Smick, "Mythology and the Book of Job," *JETS* 13, 1970, 101-8; idem, "Another Look at the Mythological Elements in the Book of Job," *WTJ* 40, 1978, 213-28; idem, "Semeilogical Interpretation of the Book of Job," *WTJ* 48, 1986, 235-49; idem, "Architectonics, Structured Poems, and Rhetorical Devices in the Book of Job," in *Tribute to G. Archer: Essays on the Old Testament*, 1986, 87-104; idem, "Job," *EBC* 4:843-1060; G. Smith, "Is There ■ Place for Job's Wisdom in Old Testament Theology," *TrinJ* 13, 1992, 3-20; S. Terrien, "The Yahweh Speeches and Job's Response," *RevExp* 68, 1971, 497-509; K. Thompson, Jr., "Out of the Whirlwind," *Int* 14, 1960, 51-63; M. Tsevat, "The Meaning of the Book of Job," *HUCA* 37, 1966, 73-106; W. Vischer, "God's Truth and Man's Lie," tr. D. Miller, *Int* 15, 1961, 131-46; J. Whedbee, "The Comedy of Job," *Studies in the Book of Job*, Semeia 7, eds. R. Polzin and D. Robertson, 1977, 1-39; J. Williams, "'You Have Not Spoken the Truth of Me': Mystery and Irony in Job," *ZAW* 83, 1971, 231-55.

John E. Hartley جون إي. هارتلي

90 אַבְרָהָם

إبْرَاهِيمُ / أَبْرَامُ

إبْرَاهِيمُ (אַבְרָהָם ['abrāhām])، #٩٠ أبْرَامُ אַבְרָם ['abrām]، #٩٢).

ع. ق يأتي هذا الاسمَ فِي ع. ق فِي صيغتين لهذا الأب، هما: أبْرَامُ وإبْرَاهِيمُ. يَرد الأوّل ٦١ مرة كُلّها فِي تك ١١: ٢٦ - ١٧: ٥؛ وأيضًا فِي ١أخ ١: ٢٧؛ نح ٩: ٧ (#٩٢). أمَّا الصيغة (אַבְרָהָם) إبْرَاهِيمُ فوردت ١٢٩ مرة فِي تك، و ٤٢ مرة فِي بَقِيَّةُ أسفار ع. ق، و ٨٣ مرة فِي ع. ج (#٩٠). والملمح المميز لهذا الاسمَ وهو أنه لم يحمله أي شخص آخر حَتَّى القرن السادس الميلادي (انظر D. J. Wiseman, "Abraham Reassessed," in *Essays*, 154). ولا يوجد نظير مؤكد لإبْرَاهِيمَ خارج نطاق الكتاب المُقدَّس. وفِي أكد. بحروف (أو كتابة) النصوص المسمارية التي ترجع للقرن التاسع عشر ق. م هذه الصيغ: *A-ba-am-ra-am A-ba-ra-ma A-ba-am-ra-ma*، كما أن الاسمَ أبْرَامَ يرد فِي النصوص أوغا. (Gordon, *UT*, 286, 348, text 2095, line 4)، لكن مِنَ المحتمل أن تُقرأ *A-bira-mi* (Sarna, *EncJud* 2:112). وهناك اختلاف فِي الرأي مِنْ ناحية مَا إذا كان يجب النظر إِلَى الاسمَ أبْرَامَ عَلَى أنه صيغة مختصَلاَة للاسمَ أبيرام. وينكر سارنا هذا بشدة، فِي حين أن إل. هيكس L. Hicks (*IDB* 1:15) يرى ذَلِكَ محتملاً، مثلما يعد اسمُ أبَنير مُشتقًا مِنْ اسمَ "أبينير". وصيغة الاسمَ "أبْرَام" مكونة مِنْ عَنصرين: אָב ['ab] (أب)، רָם [rām] (مِنَ الفعل רוּם، رفيعًا أو مُمجدًا). وعَلَى ذَلِكَ فإن الاسمَ إمَّا أنه يعني "الأب الرفيع، أو الأب المكرم، بمَعْنى أنه مِنْ ذرية مميزة (هذا مَا يقوله سارنا)، أو "الأب السامي". وهذا يؤكد سمو الشخص الَّذِي نتحدث عنه أو نبله (هذا مَا يقوله هيكس). وكَلمة רָם [rām] (بمَعْنى رفيع أو ممجد) لاَ يجب أن تؤخذ عَلَى أنها اسمَ مقدس، بل كصفة وصفية، تؤكد عَلَى سمو يَهْوَهْ (مز ١٣٨: ٦؛ إش ٦: ١؛ ٥٧: ١٥).

أمَّا أصل الاسم إبْرَاهِيم وترجمته أمر يكتنفه الغموض. لكن الأصل التقليدي أو الشَعْبي للاسمَ، فهو يَرد فِي تك ١٧: ٤ - ٥، حيث نجد أن الله فِيما يقيم عهده مَعَ أبْرَامَ، يُغيّر اسمَ هذا الأب إِلَى إبْرَاهِيمَ كشهادة للوعد الإلهي بأنه يجب أن يَكُونُ "أبًا لجُمْهُورٍ مِنَ الأمَمِ" (انظر Hicks, 15; Wiseman, 153-54). ولقد فُهِم الاسمُ إبْرَاهِيمُ بصَفة عامة عَلَى أنه آرامي، أو توسع فِي الاسمَ أبْرَامَ، والمماثل أساسًا إليه فِي الشَكْلّ والمَعْنى (انظر A. E. Speiser, *Genesis*, 1964, 124).

٢. قصة سِفر التكوين. إن التفاصيل الرئيسية لحَيَاة إبْرَاهِيمَ مُسجَّلة فِي تك ١١: ٢٦ - ٢٥: ١٠. وقصة إبْرَاهِيمَ، التي تتضمنْ سلسلة مِنَ الأحداث المِنفصلة، تتصدرها فِي ١١: ١٠ - ٢٦ تاريخ موجز فِي شكْلّ سلسلة أنساب بداية مِنْ عائلة نُوح (← وهو الشخصية الرئيسية التي تلي بعد آدَمَ (←) إِلَى عائلة تارح، والتي ينتمي إليها أبْرَامَ، وهو الشخصية الرئيسية الثَالثة فِي سِفر التكوين (انظر Goldingay, 12). وهذه الحقيقة تُعد

هامة مِنَ الناحية اللاهوتية. فقد بدأت بإبْرَاهِيمَ مرحلة كبرى ثالثة مِنْ مَعَاملات الله مَعَ البشر. ويميل بعض المفكرين الهولنديين والأمريكان عَلَى تعيين هذه المرحلة بأنها مرحلة "تخصصية" فِي مقابل مرحلة "خلاصية" سبقتها والتي ستتبعها ثانيةً فِي التدبير الإلهي لشئون العالم بحسب ع. ج (انظر W. H. Gispen, *Genesis 2*, 1979, 23; G. Vos, 89-90; VanGemeren, 102-21، انظر أيضًا مز ١٤٧: ١٩ - ٢٠؛ أع ١٤: ١٦؛ رو ٩: ٤ - ٥). ولقد قُدمت قصة التكوين أيضًا فِي ١١: ٢٧ - ٣٢ مِنْ خلال قصة تارح وعائلته. وفِي عبر. كت.، يبدأ فصل جديد مِنَ الكتاب الْمُقَدَّسِ بدعوة يَهْوَهْ لأَبْرَامَ (١٢: ١)، وتلك هي البداية الحقيقية لقصة إبْرَاهِيمَ (انظر Goldingay, 12).

وقد ذُكر إبْرَاهِيم باعتباره عضوًا فِي عائلة مرتبطة بحَيَاة المَدِينَة جنوبي بَابِل، حيث انتقل إِلَى حَارَان الواقعة فِي المِنْطقة العليا مِنْ بلاد مَا بين النَّهرِين وهو فِي طريقه إِلَى كَنْعَان (تك ١١: ٣١، انظر Millard, *ABD* 1:35). وعَلَى أساس مَا جاء فِي نقد المراجع. لا يعرف المصدر "ي" سوى أن حَارَان هي مسقط رأس إبْرَاهِيم، وهذا عَلَى النقيض مِنَ المصدر "ك" الَّذِي يشير إِلَى أور الكَلْدانيين فِي هذا الشأن. ووجهة النظر الأخيرة هذه تتفق مَعَ مَا جاء فِي تك ١٥: ٧؛ نح ٩: ٧؛ أع ٧: ٢ - ٤. وطبقًا لما جاء فِي أع ٧: ٢ "ظَهَرَ إِلهُ الْمَجْدِ لأَبِينَا إِبْرَاهِيمَ وَهُوَ فِي مَا بَيْنَ النَّهْرَيْنِ، قَبْلَمَا سَكَنَ فِي حَارَانَ". والانتقال الأوَّل لعائلة تارح مِنْ أور إِلَى حَارَان ربما كان مرجعه أيضًا ظهور الله لإبْرَاهِيم (أع ٧: ٣ - ٤). وبوسعنا افتراض أن هذه الدعوة تكررت فِي حَارَان (انظر Wiseman, in Millard and Wiseman, 140). وبعد موت تارح (تك ١١: ٣٢) انتقل أَبْرَامُ ومَعَه ابْنِ أخيه لُوطٌ للأَرْضِ التي يريها له الله (١٢: ٤ - ٥).

وتتسم قصة رحلة إبْرَاهِيم إِلَى كَنْعَان وغيرها بتدخل الله عَنْ طريق الأوامر، والوعود، والبركات، والمواثيق، وباستجابة إبْرَاهِيمَ التي اتسمت بالطاعة، والإيمان، والتقوى. وقد ارتحل إبْرَاهِيمُ إِلَى شَكِيمَ بوسط كَنْعَان، ثم نصب خيمته بين بَيْتَ إِيل وَعَايٍ، حيث بنى مَذْبَحًا لِلرَّبِّ (تك ١٢: ٨). ثم رحل مِنْ هناك وواصل رحلته إِلَى النقب فِي الجزء الجنوبي مِنْ كَنْعَان (١٢: ٩). وبسبب المجاعة نزل إِلَى مِصْر، حيث قَدَّمَ أَبْرَامُ سَارَايَ زوجته بشكْلٍ مُخالف للحقيقة، عَلَى أنَّها أخته (١٢: ١٠ - ٢٠، انظر T. D. Alexander, 145-53؛ ← سَارَايَ).

ولدى عودة أَبْرَامَ ولُوط إِلَى موقعهما السابق بين بَيْتَ إِيل وَعَايٍ- كنتيجة للنزاعاتِ عَلَى أَرْضِ المرعى - قررا الافتراق (تك ١٣: ١ - ١٣). وأعقب هذه الحادثة تكرار لوعود الله بالأمة والأَرْضِ (١٣: ١٤ - ١٧). عِنْدَ ذلِكَ نقل أَبْرَامُ خيامه وذَهَبَ لكي يعيش قُرب أشجار مَمْرَا العظيمة فِي حَبْرُونَ، حيث بَنَى هُنَاكَ (وللمرة الثالثة) مَذْبَحًا لِلرَّبِّ (١٣: ١٨).

والموضوع الرئيسي للأصحاحين الاستهلاليين (تك ١٢ و١٣) هو أن الرَّبّ قطع لأَبْرَامَ عهودًا مَعْينة، وقد تحققت هذه العهود بصفة جزئية ولو أنها كانت تواجه باستمرار التهديدات الناجمة عَنْ عوامل تتُمثّل فِي ظروف عارضة وبشرية. وكُلّ عَنصر هام فِي بَقِيَّة قصة أَبْرَامَ له صلة بهذا الموضوع (Goldingay, 13).

وقع لُوط فِي أسر غزاة غرباء، ولِذلِكَ قَام أَبْرَامُ بصحبة ٣١٨ مِنْ رجاله بهزيمتهم واستعادة لُوطٍ والغنائم. وهذا مَا جلب مباركة مَلْكِي صَادِقَ، كاهن ومَلِك ساليم، الَّذِي دفع له أَبْرَامُ العشور (تك ١٤، انظر Millard, *ABD*, 35). وهنا أيضًا يتلقى أَبْرَامُ تأكيدات بالوعد الإلهي الَّذِي تم التصديق عليه الآن مِنْ خلال مراسِمِ عهد متقنة (تك ١٥، انظر Sarna, 112).

التباين الظاهري بين مواعيد الله وتحقيقها الفعلي يصل الآن إِلَى ذروته. فثمة جَارِيَةٌ مِصْرِيَّةٌ، اسْمُهَا هَاجَرُ، استُخدمت لتعويض عقم سَارَاي (تك ١١: ٣٠، ١٦: ١)، بموجب عادة شائعة فِي ذلِكَ الوقت، وذلِكَ لمساعدة الله عَلَى تحقيق وعده بالنَّسْل الكثير (١٦: ١ - ١٥). وكان مِنْ نتيجة مَعْرفة إبْرَاهِيمَ لهاجر أن ولدت إسْمَاعِيلَ، وكان أَبْرَامُ وقتئذ فِي السادسة والثمانين مِنْ عمره.

وقصة سِفْر التكوين لم تذكر شَيْئًا عَنِ الثلاث عشرة سنة التالية. وحين بلغ أَبْرَامُ التاسعة والتسعين مِنْ عمره، ظهر له الله ثانية (تك ١٧: ١؛ قا؛ ١٢: ١؛ ١٥: ١) بإعلان ذاتي وتحدٍ (١٧: ١، ١٥: ١) أكد ودعم مِنْ خلاله الوعد بأن يعطي أَبْرَامَ نَسْلاً كثير العدد جدًا (١٧: ٢ - ٨). والكَلِمة الرئيسية "بركة" (١٢: ٢ - ٣) استُبدلت عندئذ بالكَلِمة الرئيسية "عهد" والتي تعني فِي الواقع عهد بالبركة (انظر Goldingay, 14). ومِنَ الجلي أن النَّسْل وُعد به "كبركة" لكُلّ مِنْ سَارَاي مِنْ خلال ولادة ابْنٍ (١٧: ١٦) ولإسْمَاعِيلَ وهو ابْنِ هَاجَر (١٧: ٢٠).

وعَند هذه النقطة تغيَّر اسْمَ أَبْرَامَ وسَارَاي إِلَى إبْرَاهِيمَ وسَارَةَ عَلَى التوالي (تك ٧: ٥، ١٥). وعلاوة عَلَى ذلِكَ رسمت فريضة الخِتَان (←) كعَلامَة عَلَى قوة العهد الَّذِي قطعه الله لإبْرَاهِيمَ ونَسْله (١٧: ٩ - ١٤، انظر Sarna, 113). وبكُلّ وضوح وُعدت سَارَةُ بأنها ستُرزق بابن تسميه إسْحَاقَ ومِنْ خلاله تتم المحافظة عَلَى العهد (١٧: ١٦ - ١٩، ٢١).

فِي الظهور الإلهي الثالث (تك ١٨: ١؛ انظر ١٢: ٧؛ ١٧: ١) ظهر الرَّبّ لإبْرَاهِيمَ قرب بلُوطَات مَمْرَا العظيمة، وإذ كان (الرَّبّ) أحد الزوار الثَّلاثَةِ الَّذِين أقام إبْرَاهِيم بحسب الأصول ضيافة لائقة. وقد تم التأكيد عَلَى الولادةُ الوشيكةُ لابْنٍ مِنْ سَارَةَ (١٨: ١ - ١٥). كما كشف الرَّبّ أيضًا عَنْ قراره بإهلاك سَدُومَ وَعَمُورَةَ. وقد التمس إبْرَاهِيم أن يرجع الله عَنْ تهديده مِنْ أَجْلِ الأبرار الَّذِين قد يكونون فِي هاتين المدينتين (١٨: ١٦ - ٣٣). ومِنَ الجلي أنه لم يتوافر الحد الأدنى وهو عشرة أبرار، مَعَ أنه تم إنقاذ لُوطٍ وبناته مِنَ الهلاك الَّذِي تبع ذلِكَ مِنْ خلال تشفع إبْرَاهِيمَ (١٨: ١٦ - ١٩: ٢٩).

والرحلة الأخرى الأخيرة التي ذُكرت بالنسبة لإبْرَاهِيمَ هي إقامته المؤقتة كغريب مُقيم גֵּר [*gēr*] بين قَادِشَ وَشُورَ فِي أَرْضِ جَرَار، التي كان يحكمها فِي ذلِكَ الحين أَبِيمَالِكُ (تك ٢٠: ١). ويكشف لنا ص. ٢٠ أيضًا عَلَى أن قدرة إبْرَاهِيمَ عَلَى تعريض الوعد للخطر لم تكن قد استُنفدت بعد، وتُمثّلت هذه المرة فِي تقديمه زوجته لأَبِيمَالِكُ عَلَى أنها أخته.

وأخيرًا تحقق الوعد بولادة إسْحَاقَ (تك ٢١: ١ - ٧). ذلِكَ أن سَارَةَ التي كانت قد بلغت التسعين مِنْ عمرها (١٧: ١٧) ولدت ابنًا لإبْرَاهِيمَ - الَّذِي ناهز عمره المائة سنة - ودعته إسْحَاقَ.

وهنا تُثار مسألة العلاقة بين ابْنِي إبْرَاهِيمَ. ويؤكد مَا جاء فِي تك ٢١: ٨ - ٢١ أن كُلّ واحد مِنْهما سيصير أمة (٢١: ١٣؛ قا؛ ١٧: ٢٠)، بالرغم مِنْ أنه ستكون لإسْحَاقَ أهمية خاصة (٢١: ١٢؛ قا؛ ١٧: ٢١). ويوضح الميثاق الَّذِي عُقد بين إبْرَاهِيم وأَبِيمَالِكَ فِي بِئْرَ سَبْعٍ (٢١: ٢٢ - ٣٤) تحقيق ناحية أخرى مِنَ الوعد الَّذِي قطعه الله لإبْرَاهِيم (لقد أصبح عَظِيمًا (١٢: ٢، انظر Goldingay, 15).

أمَّا نقطة الذروة فِي حَيَاة إبْرَاهِيم فكانت حينما طلب مِنْه الله ان يقدم ابْنِهِ إسْحَاقَ ذَبِيحَة فِي أَرْضِ الْمُرِيَّا (تك ٢٢: ١ - ١٢). وقد أطاع إبْرَاهِيمُ دون تحفظ، ولكن يده كُفت فِي آخر لحظة، حيث قُدم له كَبْشٍ ليذبحه عِوَضًا عَنِ ابْنِهِ (٢٢: ١٣ - ١٤، انظر Sarna, col 113). وتبع ذلِكَ تجديد العهد بإعطائه نَسْلاً كثير العدد وبركة (٢٢: ١٥ - ١٩؛ قا؛ ١٢: ٢).

وبعد الرجوع إِلَى مَا حدث فِي حَارَان (٢٢: ٢٠ - ٢٤)، والَّذِي يقدم خلفية لما جاء فِي تك ٢٤، يحدثنا ص. ٢٣، ٢٤ عَن موت سَارَةَ وشراء إبْرَاهِيمَ قبرًا لدفنها فِي حَبْرُونَ (انظر Goldingay, 16). وليضمن إبْرَاهِيمُ بقاء الوعد ضمِنْ عائلته، أَرْسَلَ كبير خدمه إِلَى أقاربه فِي حَارَان ليجد زوجةً لإسْحَاق (٢٤: ١ - ٦٧). وإذ حُسم موضوع الخلافة أعطى إبْرَاهِيمُ عطايا لأبناء آخرين، وحين مات وكان عمره يناهز ١٧٥ سنة، قام إسْحَاقُ وإسْمَاعِيلَ بدفنه بجوار زوجته سَارَةَ (٢٥: ١ - ١٠، انظر Millard, *ABD*, 35).

يَستنتجُ جولدنجاي وبحق بأن موضوع قصة إبْرَاهِيم هو أن يَهْوَهْ تعهد أن يباركه بنَسْل كثير العدد جدًا كما سيعطيه أَرْضًا وأن يجعله بركة لشعوب أخرى، وأن العقبات التي كانت تعترض تحقيق هذا الوعد جاءت مِنْ جهات كثيرة، ولكن يَهْوَهْ ظل يؤكد وعده ويعمل عَلَى تنفيذه بشكْلٍ جزئي إبان حَيَاة إبْرَاهِيمَ نفسه (op. cit., 16).

٣. إبْرَاهِيم فِي بَقِيَّة أسفار ع. ق. بالإضافة لـ تك، ورد ذكر إبْرَاهِيمُ فِي خمسة عشر سِفرًا مِنْ أسفار ع. ق: الخروج (خر٢: ٢٤؛ ٣: ٦، ١٥، ١٦؛ ٤: ٥؛ ٦: ٣، ٨؛ ٣٢: ١٣؛ ٣٣: ١)؛ لاويين (لا٢٦: ٤٢)؛ العدد (عد٣٢: ١١)؛ التَّثْنِيَة (تث١: ٨؛ ٦: ١٠؛ ٩: ٥، ٢٧؛ ٢٩: ١٣؛ ٣٠: ٢٠؛ ٣٤: ٤)؛ يَشُوعُ (يش٢٤: ٢ - ٣)؛ ملوك الأوَّل (١مل ١٨: ٣٦)؛ ملوك الثاني (٢مل ١٣: ٢٣)؛ أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأوَّل (١أخ ١: ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٤؛ ١٦: ١٦؛ ٢٩: ١٨)؛ أَخْبَارِ الأَيَّامِ الثاني (٢أخ ٢٠: ٧؛ ٣٠: ٦)؛ نحميا (نح ٩: ٧)؛ مزامير (مز ٤٧: ٩ [١٠]؛ ١٠٥: ٦، ٩، ٤٢)؛ إشَعْيَاء (إش ٢٩: ٢٢؛ ٤١: ٨؛ ٥١: ٢؛ ٦٣: ١٦)؛ إرْمِيَا (إر ٣٣: ٢٦)؛ حِزْقِيَال (حز ٣٣: ٢٤)؛ مِيخَا (مي ٧: ٢٠). وهذه الشواهد مرتبطة بشكْلٍ كبير بالموضوعين الرئيسيين فِي قصة وعد الله لإبْرَاهِيم: أن يعطيه نَسْلاً كثير العدد جدًا، إِلَى جانب الأَرْضِ، واستجابة إبْرَاهِيمُ الأمينة لمواعيد الله. ولقد تكرر هذا الوعد لإسْحَاق (تك ٢٦: ٣)، وليَعْقُوب (٢٨: ١٣ - ١٤؛ ٣٥: ١١ - ١٢). ولقد توقع يوسف أن يشترك إخوته فِي هذه البركات (٥٠: ٢٤)، ومُوسَى كان يحث كُلّ إسْرَائِيل بالإقتداء بهذا الإيمان (خر٦: ٣ - ٨). والإله الَّذِي دعا إبْرَاهِيمُ ودخل فِي عهد مَعَه هو "إلهُ إبْرَاهِيمُ" (تك ٢٦: ٢٤). وكان إسْرَائِيل هو "شَعْبُ إِلهُ إِبْرَاهِيمَ" (مز ٤٧: ٩[١٠])، "نَسْل إبْرَاهِيم" (٢أخ ٢٠: ٧؛ مز ١٠٥: ٦؛ إش ٤١: ٨؛ قا؛ إر ٣٣: ٢٦)، وإبْرَاهِيم هو أَبُو إسْرَائِيل (إش ٥١: ٢). وبسبب إطاعة إبْرَاهِيمَ وأمانته، لم يُعرف بأنه "إِبْرَاهِيمَ عَبْدِي" فحسب (تك ٢٦: ٢٤، مز ١٠٥: ٦، ٤٢)، ولكنه عُرف أيضًا بـ "إبْرَاهِيمَ خَلِيلِي" (٢أخ ٢٠: ٧؛ إش ٤١: ٨).

عَلَى أساس قوة إيمان إبْرَاهِيمَ (تك ١٥: ٦) وعلاقة العهد الَّذِي بينه وبين الله، أصبح بوسع إسْرَائِيل أن تناشد الله أن يتذكر مواعيده (خر ٣٢: ١٣)، وأن تكون لديهم ثقة فِي أن الله سوف يؤكد عهده مَعَ إبْرَاهِيم (لا ٢٦: ٤٢؛ تث ٩: ٢٧؛ ٢٩: ١٣؛ ٢مل ١٣: ٢٣؛ ١أخ ١٦: ١٦؛ مز ١٠٥: ٩ - ١١). ومِنْ أَجْلِ إبْرَاهِيم أنقذ الله لُوطًا (تك ١٩: ٢٩)، وبارك إسْحَاق (٢٦: ٢٤)، وحرر إسْرَائِيل وفداهم مِنَ العبودية (خر ٢: ٢٤)، وواصل إظهار رحمته لإبْرَاهِيم (مي ٧: ٢٠، انظر Hicks, 20; Sarna, 113-14).

٤. إبْرَاهِيم وإعلان إلهي خاص. يُمْكِنُ أن نفرق بين شكْلِ إعلان الله لإبْرَاهِيمَ ومضمونه. فمِنْ حيث الشكْل، فقد اكتسب تدريجيًا، أهميته ومداه، مقارنة بالفترة السابقة ذلِكَ أنه فِي السابق كان يذكر ببساطة أن الله تكَلَّم للبشر، ولم يُذكر شئٌ بالنسبة لشكْلِ هذا الكَلام، وما إذا كان قد صاحبه أي ظهور إلهي. أمَّا الآن، ولأول مرة، يظهر وصف تفصيلي تقريبًا للشكْلِ الَّذِي كان عليه الإعلان الإلهي (انظر G. Vos, 82-89). ولقد اتسم شكْلُ الإعلان الإلهي لإبْرَاهِيمَ أيضًا بأنه كان بشكْلٍ مباشر، دون وساطة أَنْبِيَاء (انظر، Wenham, in Millard and Wiseman, 185).

وتلخيصًا للأنماط المختلفة للإعلان الإلهي لإبْرَاهِيمَ ومَعَاصريه، فقد حدث الآتي: كان فِي غالبية الأحوال عَنْ طريق كَلِمة أو حديث (تك ١٢: ١ - ٣؛ ١٣: ١٤ - ١٧؛ ٢١: ١٢ - ١٣؛ ٢٢: ١ - ٢)، ثم مِن خلال الرؤى (١٥: ١ - ٦؛ قا؛ ٤٦: ٢ - ٤)، والأحلام (قا؛ ٢٠: ٣ - ٧، ٢٨، ١٢ - ١٥؛ ٣١: ١٠ - ١٣، ٢٤ الخ)، وظهورات، أو الظهور الإلهي (١٢: ٧؛ ١٦: ٧ - ١٤؛ ١٧: ١؛ ١٨: ١؛ قا؛ ٢٦: ٢، ٢٤؛ ٣٥: ١، ٩؛ ٤٨: ٣ الخ). وخلال ملاك الرَّبّ (١٦: ٧ - ١٣؛ ٢١: ١٧ - ١٩؛ ٢٢: ١١ - ١٢، ١٥ - ١٨، قا؛ ٣١: ١١).

أمَّا فيما يتعلق بمضمون الإعلان الإلهي، فإن الملمح الأوَّل والبارز يتُمثّل فِي الحقيقة الهامة بأن الله قد دعى "اختار" إبْرَاهِيم لمواصلة عمله مِنْ ناحية الْفِدَاءِ، والإعلان الإلهي. وطبقًا لـ فوس Vos هنا تكمِنُ الأهمية البالغة لدعوة إبْرَاهِيمَ. وهكَذَا، فإن مجرى عمل الله الخاص برمته قد انحصر فِي القناة الضيقة المتُمثّلة فِي شَعْبٍ واحد (89 - 90).

أمَّا ثاني ملمح بارز فِي الإعلان الإلهي الَّذِي أعلنه الله لإبْرَاهِيم فيتعلق بموضوعية العطايا التي يهبها. وعَلَى أساس مَا يقوله "فوس" نجد هنا بداية ديانة حقيقية، وهي ديانة تربط نفسها بتدخلات إلهية هادفة لصالح البشر (93). لقد بدأ الله ذلِكَ بإعطاء وعود لإبْرَاهِيمَ. والأساس هنا ليس هو مَا ينبغي عَلَى إبْرَاهِيمُ أن يفعله لله، بل مَا سيفعله الله لإبْرَاهِيمَ.

يختلف الدارسون حول واقعية ومدى الوعود، لكن، طبقًا

لقصة إبْرَاهِيمَ ذاتها، هناك ثلاثة وعود مترابطة: الشَعْبُ المختار سيصير أمة عظيمة (تك ١٢: ٢؛ ١٣: ١٦؛ ١٥: ٥؛ ١٧: ٢ - ٦)، وستكون أرْضِ كَنْعَان مِلْكًا لهم (١٢: ٧؛ ١٣: ١٤ - ١٧؛ ١٥: ٧؛ ١٧: ٨)، وسيصبحون بركة لكافة الشُعُوب (١٢: ٣). وقد دُمجت هذه الوعود الثَّلاثَةِ فِي العهد الَّذِي دخل الله بمقتضاه فِي علاقة شخصية مَعَ إبْرَاهِيم (١٧: ٧). وتُمثّلت استجابة إبْرَاهِيمَ للإعلان الإلهي فِي الأعمال التقليدية مِنْ ناحية التقوى، والذَبِيحَة، والنذور، والعشور، وطقوس التطهير، والصَلاَة. لقد كان إبراهيم رجل إيمان (١٥: ٦)، وأطاع أوامر الله وصدّق وعوده.

وخلاصة القول: إن مَا يميز إيمان إبْرَاهِيمَ لا يتعلق بالطقوس الخارجية، بل بالأحرى فِي مفهومه عَن الله باعتباره الإله الَّذِي يختار، والَّذِي يعطي المواعيد، والَّذِي يدخل فِي علاقة وثيقة مَعَ أولئك الَّذِين يدعوهم (انظر V. P. Hamilton, 71).

٥. إبْرَاهِيم فِي دراسة ع. ق. تُركّز هذه المِناقشة الموجزة عَلَى موضوعيْن رئيسيين: حقيقة إبْرَاهِيمَ وديانته مِنْ الناحية التاريخية.

(أ) **إبْرَاهِيم مِنْ الناحية التاريخية**. ثمة اتجاه رئيسي فِي التناول الحديث لموضوع تاريخية إبْرَاهِيمَ يُمْكِنُ إبرازه عَن طريق اقتباسين، أحدهما مِنْ ويلهاوزن Wellhausen والآخر مِنْ ت. ل. تومسون T. L. Thompson وعَلَى أساس مَا ذكره يوليوس ويلهاوزن Julius Wellhausen: "لا يُمْكِنُ الحصول عَلَى مَعَرِفة تاريخية حولِ الآباء، لكن فقط الفترة التي ظهرت فِيها هذه القصص عنهم فِي أوساط بَنِي إسْرَائِيل. هذه الفترة الأخيرة يجب ببساطة أن تلحق بالآثار العتيقة وتطرح هناك كشئ وهمي يلقى التمجيد" (*Prolegomena to the History of Israel*, 318). وإبْرَاهِيمُ التاريخي - بالنسبة لويلهاوزن - قد فُقد إلَى غير رجعة، والبحث عَنه إنما هو مضيعة للوقت. ولقد أصبح هذا الوضع هو التقييم المَعْيَاري لتاريخية إبْرَاهِيمَ، ولاسيما بين علماء ع. ق الأوروبيين. مثلا؛ نجد أن العالم الهولندي الشهير ث. سي. فريزين Th. C. Vriezen "يأخذ الخط التاريخي إبتداءً بمُوسَى، وليس ذلِكَ مرده إنكاره لاحتمال وجود إعلان إلهي لإبْرَاهِيمَ قبل الحقبة الموسوية، بل مرده - بحسب رأيه - أنه يُمْكِنُ إجراء تناول تاريخي لمدى مُعيّنٍ بالنسبة لمُوسَى، ولكن ليس الحال هكَذَا بالنسبة لإبْرَاهِيمَ (*An Outline of OT Theology*, 1958, 16, note 1; 30).

كذلِكَ بالنسبة لـ تي. إل. تومسن T. L. Thompson "البحث عَن إبْرَاهِيمَ التاريخي يعد فِي الأساس عملاً غير مُجدٍ" (315). وهو يختم كتابه بالاقتراح بإنه ليس مِنْ الضرورة أن تتوفر لديهم أيّة قيمة تاريخية لكي تَكُونَ حقيقية. فإيمان إسْرَائِيل هو بالأحرى استجابة رجاء فِي الله فِي وضع يتعلق بالحاضر، وهذا الإيمان يعبر عَن نفسه برسم صورة خيالية للماضي، كي يجسد رجاءها الحاضر. وبهذا المَعْنى نجد أن تاريخ الخلاص ليس شَيْئًا حدث بالفعل، بل صيغة أدبية نجمت عَن السياق التاريخي مُعيّنٍ (328). ذلِكَ أنه يتم تأكيد الحاضر بخلق ماض يَكُونُ الحاضر تحقيقًا له. وعَلَى ذلِكَ، فليس له إهتمام بالواقعية التاريخية لقصة ع. ق (326 - 330؛ انظر Goldingay, 35). وللقراءة عَن تقييم سلبي بالضرورة يتناول تاريخية إبْرَاهِيمَ، وبصفة خاصة عَلَى ضوء الدليل المستمد مِنْ الحفريات الأثرية، انظر: Hayes and Miller, *IJH*, 1977; J. Van Seters, *Abraham*; and W. G. Dever, in Hayes and Miller, 99-102.

إنها لحقيقة أن مشكّلة موضوع تاريخية إبْرَاهِيمَ، والتأمل فِي زمانه فِي سياق التاريخ القديم هو أمر مَعقد حقًا، لكن، يبدو أنه ليس ثمة حاجة للشك المفرط hyperskepticism الَّذِي تم التعبير عَنه آنفًا (انظر J. Bright, 67-103; J. J. Bimson, in Millard and Wiseman, 59-92; M. J. Selman, in Millard and Wiseman, 93-138). والطريقة التي تشير بها الشهادات الكتابية للإيمان إلَى أحداث تاريخية بغية تفسيرها وتبريرها يجعل مِنْ الأمر صعبًا لإعتقاد بأنّهم لَنْ يَدلّوا عَلَى أي الإدّعاءِ لقصّتِهم الواقعية. إذا النصوص السردية الأبوية، مثلا؛ كانت غير واقعية أساسًا، فإنها قد تتضمنْ مَعْنى ولكن لا تتضمنْ سندًا (Goldingay, 37). أمّا وجهة نظر تومسون Thompson's، طبقًا لما يقوله هاملتون Hamilton، فإنها عَلَى النقيض تمامًا مِنْ وجهة نظر مُدوني الأسفار الكتابية، مِنْ ناحية أن إبْرَاهِيمَ هو الَّذِي يعزز إيمان المجتمَعَ الديني. كيف يُمْكِنُ للمرء أن يُفسّر حقيقة أن الأحداث الواردة فِي الخروج بقيادة مُوسَى، والغزو الَّذِي تم بقيادة يَشُوعُ نجدها متأصلة فِي الأحداث الآبائية الواردة فِي سِفْر التكوين؟ فإذا كانت الأخيرة غير حقيقية، فسوف تكون أسس الإيمان كذلِكَ بالنسبة للسابقة، مَا لم تكن الأحداث الخيالية متأصلة فِي الأحداث الخيالية الإضافية. "فنَحْنُ لا نقول بإنه يجب أن تكون التقاليد الآبائية حقيقية حَتّى تكون لها قيمة. فإذا لم تكن حقيقية، فإن مَا نكون قد تخلينا عَنه هو الشهادة الكتابية لسِفْر التكوين، بأن التاريخ الكتابي عَلَى مستوى العهد لا يبدأ بالخروج مِنْ مصر والَّذِي ألحق به تقليد آبائي، بل يبدأ بتقليد آبائي يتولّد عَنه موضوعا الخروج وغزو الأرْض". ويختم هاميلتون كَلامه بقوله: "يتوجب علينا أن نتأصل مَا فُقد بالنسبة لرسالة الفِدَاءِ الكتابية، المُتضمّن فِي ع. ج، وإذا لم يكن للآباء وجود. وطبقًا للإعلان الإلهي الكتابي، يُعد إبْرَاهِيمَ الحلقة الأوّلى فِي ذلِكَ البرنامج، ويَسُوع المَسِيح، ابْنِ إبْرَاهِيمَ يتصدر ذروة التدبير الإلهي لخلاص البشرية" (66 - 67). ويؤكد وايزمان Wiseman أيضًا وجهة النظر هذه: "بالتقليد الكتابي نفسه يتفق مِنْ ناحية وضع الآباء قبل الخروج مِنْ مِصْر. والنص متناغم مِنْ ناحية جعله كُلّ جيل تلو الآخر يشير إلَى "إبْرَاهِيمَ أبينَا" (عند Millard and Wiseman, 148-53).

بعد مِناقشة الاعتراضات الرئيسية الثَّلاثَةِ بالنسبة لسياق ألفية ثاني لمفارقة إبراهيمَ التأريخيةِ القصصيةِ، وغيابِ الدليلِ، ونسخة مطابقةِ النصوص السردية إستنتجَ أي. آر. ميلارد A. R. Millard إلَى أنه: "لوضْع إبْرَاهِيمُ فِي بداية الألفية الثانية قبل الميلاد، يُعد لِذلِكَ، أمرًا يُمْكِنُ تأييده. ومَعَ أن كافة المَعْلومات الخارجة عَن نطاق الكتاب المُقدّس ليست كُلّها قاصلاة عَلَى تلك الحقبة ... إلا أنه مِنْ المؤكد أنها تسمح بهذا بما يتوافق مَعَ المَعْطيات الكتابية (*ABD*, 40; Bimson, 59-92; M. J. Selman, in Millard and Wiseman, 93-138; Wiseman, in Millard and Wiseman, 139-56).

(ب) **ديانة إبْرَاهِيم**. لإطلاع عَلَى مسح شامل للطرق المختلفة

لمَعَالجة هذه المشكّلة المُضْجِرةِ، انظر (H. Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, 1968; G. J. Wenham, 157-88; Bright, 96-103).

ثمة وجهتا نظر للدارسين بوجه عام، فِيما يتعلق بديانة إبْرَاهِيمَ، يُمْكِنُ التمييز بينهما. الأوّلى تقول آي. آلت A. Alt: إن الآباء الثَّلاثَةِ المذكورين فِي سِفْر التكوين يمثلون فِي الواقع ثلاث قبائل، أو مجموعات مِنْ القبائل، عبدت كُلّ مِنْها إلهًا مختلفًا، لِذلِكَ هناك تشديد عَلَى القول "إله (آلهة) الآباء" (1929, *Essays on OT History and Religion*, tr. R. A. Wilson, 1968, 3-86). أمّا الخط الثاني للبحث وجهة النظر للدين المقارن، وهو النضج الَّذِي يتزعمه F. M. Cross ويعارض كروس فكرة آلت القائلة بأن آلهة إيل المذكورة فِي سِفْر التكوين مَا هي إلا مُقدسات محلية، وعِوَضًا عَن ذلِكَ يقول إن أسْمَاء "إيل" هذه تشير إلَى الإله الكَنْعَاني أجار Ugar، وهو أبُو الآلِهَة المُشار إليه فِي النصوص الأوغاريتية. وإله كَنْعَان الرئيسي هذا هو الَّذِي كان الآباء يعبدونه (M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs," *HTR* 55, 1962, 225-59; *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973). للتقييماتِ القصيرةِ لوجهات نظر كُلّ مِنْ آلت Alt's و كروس Cross انظر Wenham, 166-67, 170-72.

عِنْدَ تقييم التناولات المختلفة لمشكّلة ديانة إبْرَاهِيمَ، يَكُونُ مِنْ المهم أن نولي اهتمامنا بالحجج القوية ضِدّ القول بأن عليم Elim الوارد فِي سِفْر التكوين إنما هو مِنْ أصل كَنْعَاني (انظر Haran, "The Religion of the Patriarchs," *ASTI* 4, 1965, 34-5). وفِي حين أن الكثير مِنْ Elim كانت مرتبطة بنواحي مَعَيّنةْ (قا؛ تك ٢١: ٣٣؛ ٣١: ١٣)، إلا أن العديد مِنْها لم تكن كذلِكَ. وأكثر الأسْمَاء وضوحًا مِنْ تلك التي تفتقر إلَى موقع هو الاسْمُ "إيل شداي אֵל שַׁדַּי" أي الإله القادر عَلَى كُلّ شئ (تك ١٧: ١؛ ٢٨: ٣؛ ٣٥: ١١؛ ٤٨: ٣). وطبقًا لـ هاران: "الطابع العبري الأساسي للاسْمْ אֵל שַׁדַּי قد يَكُونُ أبرز ملامح التقاليد الآبائية" (34، انظر أيضا Wenham, 159-60). وثمة دليل قوي ضِدَّ الأصول الكَنْعَانية يتُمثّلَ فِي إنعدام وجود أسْمَاء الْبَعْلِ فِي أي موضع فِي سِفْر التكوين (انظر Hamilton, 69, and Wenham, 184-85). وأبسط تفسير لهذا هو "أن تسميات عليم كانت مقبولة فِي إسْرَائِيل باعتبارها أسْمَاءليَهْوَهْ... وهذا مرده عَلَى وجه الدقة أنها كانت تشكّل تراثًا عبرانيًا سابقًا لعهد مُوسَى، والأمر لم يكن هكَذَا بالنسبة لـ بَعْلِ" (Haran, 49, n 1).

وثمة سؤال مُحيِّر وهو مَا إذا كان إبْرَاهِيم يعرف الله كـ "يَهْوَهْ". وقد ورد الاسْمَ يَهْوَهْ ٦٥ مرّة فِي سِفْر التكوين، غير أن خر ٦: ٢ - ٣ يؤكد أن الرَّبّ ظهر "لإبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ بِأَنِّي الإلهُ الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ אֵל שַׁדָּי. وَأَمَّا بِاسْمِي "يَهْوَهْ יְהוָה" فَلَمْ يُعْرَفْ عِنْدَهُما". فالتفسيرُ الَّذِي يَنْسبُ خر ٦: ٢ - ٣ إلَى المصدر "الكهنوتي" لم يأخذ فِي حسبانه إن إشارات عديدة ليَهْوَهْ نُسبت للمصدر "الكهنوتي" (تك ١٧: ١؛ ٢١: ١) تشير إلَى أن يَهْوَهْ كان يُعرف لدى الآباء بذلِكَ الإسم (Hamilton, 70)، فِي حين أن المصبر "اليهوي" يذكر "يَهْوَهْ" ٥٩ مرة. وعَلَى هذا، فإمّا أن المصدرين "الكهنوتي" و"اليهوي" يختلفان تمامًا كُلّ مَعَ الآخر فِيما يتعلق بمَعْرفة "يَهْوَهْ" فِي حقبة مَا قبل مُوسَى، وإمّا أن مَا جاء فِي خر ٦: ٢ - ٣ يتطلب تفسيرًا مختلفًا. ويقول هاملتون إن خر ٦: ٢ - ٣ يُعلّم إعلانًا إلهيًا عَن يَهْوَهْ لحقبة مَا بعد مُوسَى، أكثر عُمقًا عمَّا كان عليه الحال فِي حقبة مَا قبل مُوسَى (70). طبقًا لوينهام، فإن مُحرِّر التكوين اليهوي كان عَلَى قناعة تامة بهوية "يَهْوَهْ" والإله الَّذِي أعلن ذاته للآباء لدرجة لم يكتف مَعَها بإستخدام الاسْمَ "يَهْوَهْ" فِي القصة، بل كان أيضًا أكثر شُحًا فِي ذكر كَلام البشر والملائكة (183, see 177-83; see R. W. L. Moberly, *The OT of the OT: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, OBT, 1992; also J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelitic Monotheism*, BETL 91, 1990; Jean-Marc Heimerdinger, "The God of Abraham," *VE* 22, 1992, 41-55: "The God of Abraham is easily recognizable as the type of personal God attested in the Mesopotamian texts").

يقول هاملتون: "مِنْ المؤكد، أن مَعَرفة الله لدى شَعْب الله، أفرادًا كانوا أم جماعات، كانت تتقدم بمُضي الوقت. فإبْرَاهِيمُ رأى مِنْ خلال مرآة مَعتمة. وقد كان شخصًا مِنْ نتاج عصره، وكان فِي ذات الوقت شخصًا يسمو فوق عصره. ومِنْ غير المحتمل أن يَكُونُ قد أعدَّ، أو كان باستطاعته أن يعد بحثًا لاهوتيًا عَن التوحيد. لكنه كان عَلَى علاقة بإلهه، تلك العلاقة التي اتسمت بالفعالية، والثقة، والنُضج، والاختبار (70; see also Bright, 96-103). (← يَهْوَهْ)

ب. ت ١. **إبْرَاهِيمُ فِي التقليد اليهودي**. لمِناقشة شاملة لموضوع إبْرَاهِيمَ فِي الهجاداه، وفِي الفلسفة اليهودية، انظر إسهامات إسْرَائِيل تا شما Israel Ta-Shma وديفيد كادوش David Kadosh فِي الموسوعة اليهودية *EncJud* 2:115-120.

مكانة إبْرَاهِيمَ الرفيعة فِي ع. ق وصلت إلَى أعَلَى مداها فِي اليهودية. وبسبب اختيار الله له، فإن كُلّ مِنْ يعترفون أنهم ينتمون إليه سيشتركون مَعَه فِي مَلكوت الله (قا؛ مت ٣: ٩). وكانت اليهودية الرَّبّانية تنظر إلَى حَيَاة إبْرَاهِيمَ عَلَى أنها سلسلة مِنْ أفعال الطاعة. فقد حفظ إبْرَاهِيمُ كُلَّ الوصايا (Yome 28b; Qiddusin 4:14; etc.)، وحتى تلك التي لم تكن قد أعلنت. وكان يتصرف وفق الإلتزام الصارم بالناموس الشفهي: "مَا مِنْ أحد شغل نفسه إلَى حد كبير جدًا بوصايا الله مثلما فعل إبْرَاهِيمُ" (Nedarin 32a).

فضيلةُ إبْرَاهِيمَ الأساسية تُمثّلت فِي أنه أوّل مِنْ عرف الله. أمّا الوقت الَّذِي حدث فِيه ذلِكَ فقد ذُكر بشكّلٍ مختلف عَلَى أنه حدث حين كان عمره سنة واحدة، أو ثلاث سنوات، أو عشر سنوات، أو ثمانٍ وأربعين سنة (*Genesis Rabbah* 95:2; 64:4; see *EncJud*, 115). وتقول الأساطير اليهودية إن إبْرَاهِيمَ كان أوّل مِنْ عرف التوحيد (عبادة الإله الواحد)، وباعتباره أوّل مهتدي وأيضًا أوّ مِنْ خَدمَ كمبشّرٍ (*TDNT* 1:8).

أمّا اليهودية الهلينية، وبصفة خاصة فِيلو، فقد ركزت عَلَى ثقة إبْرَاهِيمَ بمواعيد الله، ولا سيما تلك المتعلقة بالدينونة الأخيرة ومَلِكوت الله. كما أنها نسبت لإبْرَاهِيمُ أيضًا الإيمان بالعالم الآتي (قا؛ سي. ٥٧: ٢). ويعتبر فِيلو، أن إبْرَاهِيم يجسد النموذج الأمثل للإنسان الحر حقًا، لكونه "خليل الله" ومتحررًا مِنْ

"الفكر البَاطِل" (H. A. Wolfson, *Philo I*, 76; see *EncJud*, 117).

٢. إبْرَاهِيم فِي التقليد الإسلامي، باعتباره الجد الأعْلَى للقبائل العربيةَ اللاحقة، مِنْ ثمّ كان لإبْرَاهِيمَ أيضًا مكانة بالغة الأهمية فِي التقليد الإسلامي. فقد كان مِنْ الأنْبِيَاء الَّذِين أرْسَلَهم الله، وفِيما عدا مُوسَى، كان أكثر شخص يرد ذكره فِي القرآن، حيث إنه فِي نظر الإسلام واليهودية هو مِنْ تلقى الوعد الإلهي (انظر Harrison, *ISBE* 1:17). لمُنَاقشةِ أكثر شمولية، انظر S. D. Goitein in *EncJud*, 2:119-21.

ع. ج إبْرَاهِيمُ فِي ع. ج. هناك ثلاث وثمانون إشارة إلَى إبْرَاهِيمَ فِي أحد عشر سِفرًا مِنْ أسفار ع. ج: مت (١: ١، ٢، ١٧؛ ٣: ٩؛ ٨: ١١؛ ٢٢: ٣٢)؛ مر (١٢: ٢٦)؛ لو (١: ٥٥، ٧٣؛ ٣: ٨، ٣٤؛ ١٣: ١٦، ٢٨؛ ١٦: ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٩، ٣٠؛ ١٩: ٩؛ ٢٠: ٣٧)؛ يو (٨: ٣٣، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٥٨)؛ أع (٣: ١٣، ٢٥؛ ٧: ٢، ٥، ٨، ١٦، ١٧، ٣٢؛ ١٣: ٢٦)؛ رو (٤: ١، ٢، ٣، ٩، ١٢، ١٣، ١٦، ١٨؛ ٩: ٧، ٨؛ ١١: ١)؛ ٢كو (١١: ٢٢)؛ غل (٣: ٦، ٧، ٨، ٩، ١٤، ١٦، ١٨، ٢٩؛ ٤: ٢٢)؛ عب (٢: ١٦؛ ٦: ١٣، ١٥؛ ٧: ١، ٢، ٤، ٥، ٦، ٩، ١٠؛ ١١: ٨، ١١، ١٧، ١٩)؛ يع (٢: ٢١، ٢٣)؛ ١بط (٣: ٦). ويرد الإسم فِي بعض الآيات مرتين.

الموضوعات الهامة فِي ع. ق تتواصل مَعَ ع. ج، ولكنها تحظى بتوسع هام، وبإعادة التفسير. ولا يزال يُنظر إلَى إبْرَاهِيمَ عَلَى أنه أبُو الإسْرَائيليين "بحسب الجسد"، وهم أبناؤه وبناته (مت ٣: ٩؛ لو ١٣: ١٦؛ ١٦: ٢٤؛ أع ١٣: ٢٦؛ رو ١١: ١). ولكنه يصير أيضًا أبًا لكُلّ مِنْ يشاركونه إيمانه (لو ١٩: ٩؛ رو ٤: ١٦؛ غل ٣: ٢٩)، فِي حين أن سلالته بالجسد قد يُحرمون (مت ٨: ١١ - ١٢؛ يو ٨: ٣٩ - ٤٠). والقسم الَّذِي حلف به الله: "لإبْرَاهِيمَ أبِينَا" (لو ١: ٧٣) والَّذِي صدق عليه بمواعيده (أع ٧: ٥ - ٦) تم التوسع فِيه الآن ليشمل كُلّ الَّذِين هم مثل إسْحَاقَ "أوْلادُ المَوْعِدِ" (غل ٤: ٢٨، "وَحَسَبَ المَوْعِدِ وَرَثَةٌ" (غل ٣: ٢٩). والله هو إلَهُ إبْرَاهِيمَ الحي" (مر ١٢: ٢٦؛ أع ٧: ٣٢). وكما هو الحال فِي ع. ق، دُعي إبْرَاهِيمُ أيضًا "خليل الله" (يع ٢: ٢٣). ونفس هذا الإله "مجّد فتاه يَسُوع" (أع ٣: ١٣)، ولِذلِكَ، فهو يعمل أيضًا مِنْ أجْلِ المَسِيحُيين. بل دُعي إبْرَاهِيمُ بكُلّ تأكيد "هُوَ أبٌ لِجَمِيعِنَا" أي "لمِنْ هم مِنْ إيمان إبْرَاهِيمُ" (رو ٤: ١٦؛ غل ٣: ٧ - ٩، ١٤). (انظر Hicks, 20; *NIDNTT* 1:77-80)

← سَارَةَ ← سِفْر التكوين: لاهوت

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:76-80; T. D. Alexander, "Are the Wife/Sister Incidents of Genesis (12,20,26) Literary Compositional Variants?" *VT* 42, 1992, 145-53; D. W. Baker, "Diversity and Unity in the Literary Structure of Genesis," *Essays*, 189-205; J. J. Bimson, "Archaeological Data and the Dating of the Patriarchs," *Essays*, 59-92; J. Bright, *A History of Israel*, 3d ed., 1981, 67-103; J. Goldingay, "The Patriarchs in Scripture and History," *Essays*, 11-42; B. Gemser, "God in Genesis," *OTS* 12, 1958, 1-21; idem, *Vragen rondom de Patriarchenreligie*, 1958; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, NICOT, 1990; L. Hicks, *IDB*, 1962, 1:14-21; A. R. Millard, "Methods of Studying the Patriarchal Narratives ■ Ancient Texts," *Essays*, 43-58; idem, *ABD*, 1993, 1:35-41; A. R. Millard and D. J. Wiseman (eds), *Essays on the Patriarchal Narratives*, 1980 (1983 [abbrev. here, *Essays*]); A. Parrot, *Abraham en zijn Tijd*, 1964 (original in French: *Abraham et son temps*); N. M. Sarna, *EncJud*, 1971, 2:112; M. J. Selman, "Comparative Customs and the Patriarchal Age," *Essays*, 93-138; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, 1974; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975; idem, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, 1992; G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*, 1948; G. J. Wenham, "The Religion of the Patriarchs," *Essays*, 157-88; D. J. Wiseman, "Abraham Reassessed," *Essays*, 139-56.

بي. أي. فيرويف *P. A. Verhoef*

قبول ← #٨٣٠٤ (רָצָה¹ [*rāṣâ*¹] يُسرُّ بـ يَكُونُ مقبولاً)

إتمام، تحقيق ← #٧١٨٨ (פָּעַל [*pā'al*]، يَعمَلُ، يُمارس، يُنجِزُ)

تراكمُ ← #٧٧٤٨ (קָוָה² [*qāwâ*²] جمَعَ)

3758 יִרְמְיָה

إِرْمِيَا (יִרְמְיָה، [*yirmᵉyâ*] #٣٧٥٨؛ أوْ יִרְמְיָהוּ، [*yirmᵉyahû*]، #٣٧٥٩.

كَانَ إِرْمِيَا نَبِيًّا فِي يَهُوذَا فِي القرن السادس قبل الميلاد، وقَدْ كَانَت خدمته وحياته مرتبطان بالتوسع البَابِلي شرقًا. ثم استيلاؤه أخيرًا عَلَى أورُشَلِيم سنة ٥٨٧ ق. م. ونبوات الدينونة الَّتِي تنبأ بها، ولكن نبوات الخلاص أيضًا، قيلت عَلَى مدى ٣٠- ٤٠ سنة، وهي مُسَجّلة فِي سِفْر إرْمِيَا، وَهُوَ أطول سِفْر (بحسب عدد الكُلْمات) فِي الكُتاب المُقدّس.

١. السنوات الأوّلَى. مِنْ المسلم به بصفة عامة أن إرْمِيَا وُلد حوالي ٦٤٠ ق. م، أثناء حكم يُوشِيًا مَلِكُ يَهُوذَا. وبخلاف مُعظم الأنْبِيَاء (مع ذلِكَ، قا؛ حِزْقِيَال) إنحدر إرْمِيَا مِنْ عائلة كهنوتية. وَكَانَ بيته فِي عَنَاثُوث، فِي أرْض بَنْيَامِين القَدِيمة، والتي تبعد مَا يُقَرّبُ مِنْ ثلاثة أميال عن أورُشَلِيم. أمّا أبُوه حَلْقِيّا، ربمَا كَانَ مِنْ نَسْل إبيثار الَّذِي طرده سُلَيْمَانُ مِنْ الكهنوت (١مل ٢: ٢٦- ٢٧). ودعوة إرْمِيَا - ولعلها كَانَت فِي صباه، أرجع تاريخها بسهولة إلَى سنة ٦٢٧ ق. م، وذلِكَ فِي السنة الثالثة عشرة مِنْ حكم يُوشِيًا (إر ١: ٢). والدعوة تأتي عَلَى نمط الدعوات الإلهية الأخرى (مثل؛ مُوسَى، خر ٣). وقَدْ عَارض إرْمِيَا (كَانَ صغيرًا جدًّا، وَلَمْ يَكُنْ فَصيحًا) لكن الله وعده بأنه سيكون مَعَهُ ويعطية قوة (إر ١: ٤ ١٠). وآخرون (مثل؛ Hyatt; Holladay, 1989, 25-26) يجَادلون بالقول، ومن بين أسباب أخرى، فإنه بالنظر إلَى أنه لا يمكن أن تكون هناك نبوات يمكن نسبة تاريخها بوضوح بين

٦٢٧- ٦٠٩، فإن التاريخ هُوَ ٦٢٧، ولكن ليس مِنْ بداية دعوة إرْمِيَا، بل مِنْ مولده. والواقع أن دعوة إرْمِيَا تتزامن مع ثلاثة أحداث رَئيسية: موت أشُور بانيبال، وإعلان الاستقلال البَابِلي، وبداية إصلاحات يُوآش. وطبقًا لتعليمات الرّبّ، ظل إرْمِيَا دون زواج (١٦: ٢). ومن المرجح تمامًا أن إرْمِيَا كَانَ يدعم إصلاح يُوشِيَا (٦٢١ ق. م، قا؛ ٢مل ٢٢: ١- ٢٣: ٢٠)، ولكن هذا ليس مِنْ يقين بل استنتاجيًا فِي جملته (قا؛ أر ١١: ١- ٨).

ويستمر الجدل حول تاريخية الأمور المتعلقة بالسيرة الشخصية. وثمة تناول سابق كَانَ نفسيًا - وسيرة ذاتية (Skinner)، وآخرون اعتبروا الـ "أنَا" الضمي، عَلَى أنه مشترك، ويتمثل فِي الأوْضاع المختصة بالعبادة (مثل؛ Reventlow). أمّا أصحاب الرأي المتشدد (مثل؛ Blank, Bright, Thompson, Holladay) فيعتمدون عَلَى سِفْر إرْمِيَا لوضع قصة حياته، وأقْوَاله، وأعماله، غير أن رأي "المعتدلين" هُوَ أن الكثير مما هُوَ مُسَجّل، فِي حقيقته تجميع مِنْ التقاليد عَلَى مدى الزمن، بل وقَدْ يَكُونُ مِنْ الخيال (مثل؛ Carroll; cf. Jobling and other articles in Perdue and Kovacs).

٢. اضواء عَلَى مجرى حياته. لَمْ يذكر سِفْر إرْمِيَا الأحداث بحسب ترتيبها الزمني، وفِيما يلي إعادة تركيب تقريبية. وربمَا كَانَ إرْمِيَا نصير يُوشِيًا الفعال. (٦٤٠ - ٦٠٩ ق م وهكذا Holladay, 1989, 27). ومن المحتمل أنه أثناء حكم يُوشِيًا أعلن إرْمِيَا مجئ العدو مِنْ الشّمال (بَابِل، وليس سكيثيون كما ساد الاعتقاد ذات مرّة). وفِي وقت مبكر مِنْ حكم يَهُويَاقِيم (٦٠٩- ٥٩٨) كرز إرْمِيَا بعظة الهَيْكَل الشهيرة الآن (إر ٧: ٢٦). وفِي سنة ٦٠٥ ق. م، سنة معركة كَرْكَمِيش (مِصْرَ ضد بَابِل) أملى إرْمِيَا درجًا عَلَى بَارُوخ (←) كاتبه. وقَدْ قُرأ الدرج عَلَى قراء يَهُوذَا، وفِي النهاية للمَلِك يَهُويَاقِيم، الَّذِي قَام بحرقه فِي النَّارِ، وأمر بالقبض عَلَى إرْمِيَا وبَارُوخ (إر ٣٦).

لقَدْ نصح إرْمِيَا المَلِك صِدْقِيًا (٥٩٧- ٥٨٧) وأمم مجاورة أخرى بالخضوع لبَابِل (إر ٢٧)، وحمل نيرًا خشبيًا ليؤكد عَلَى شدته. وبرغم ذلِكَ، دعم صِدْقِيًا فِي النهاية الفكرة الَّتِي تدعم الحزب المناصر لمِصْرَ. ولقَدْ حدث صدام بين إرْمِيَا وحَنَنِيًا النَّبِيُّ حول موضوع مدة السَبْي (ص. ٢٨، انظر صدمات أخرى فِي ص. ٢٩). وأثناء حكم صِدْقِيًا إلَى بيت السّجْنِ (٣٧: ١١- ١٦)، ثم نقل إلَى دَارِ السّجْنِ (٣٧: ١٧- ٢١) ثم سُجن فِي البيت (٣٨: ١٣).

وعَلَى الرغم مِنْ أن إرْمِيَا كَانَ سجينًا، إلاّ أنه أطاع تعليمات الرّبّ ليشتري عقَارات كرمز رجاء (٣٢: ٦- ١٥). ولقَدْ نجا مِنْ كارثة دمار أورُشَلِيم. وَكَانَ يُعامل باحترام مِنْ قبل البَابِليين المنتصرين (٣٩: ١١- ١٤؛ ٤٠: ١- ٦). ثم اتّحد مع جَدَلْيَا، الحاكم الَّذِي عُيّن عَلَى اليهود المتبقين بعد السبْي (٤٠: ٦)، وذهب مع فرقة مِنْ الباقين فِي مِصْرَ (٤٣: ٦- ٧) ولعله مات هناك.

٣. وظيفة إرْمِيَا النبوية. نبوات إرْمِيَا، كَانَت فِي الأصل عن الدينونة ضد يَهُوذَا وأورُشَلِيم لعدم أمانتهم لِلرّبّ، وعَهْدَهُ (إر ٢- ٢٠) ودعوته "لِتَقْلَعَ وَتَهْدِمَ وَتُهْلِكَ وَتَنْقُضَ وَتَبْنِيَ وَتَغْرِسَ" امتدت لِمَا وراء إسْرَائِيل إلَى أمم أخرى (١: ١٠، قا؛ ص. ٢٥، والنبوات ص. ٤٦- ٥١) وقَدْ تضمنت خدمته الشفاعية (١١: ١٤؛ ١٤: ١١؛ ١٧: ١٦). وبخلاف الأنْبِيَاء الآخرين كَانَ لديه كاتبًا، هُوَ بَارُوخ (٣٦: ٤؛ ٤٥: ١).

وإلى جَانِب الأقْوَال النبوية، كَانَ إرْمِيَا يبلغ رسالته فِي سياق رؤى (مثل؛ قَضِيب اللوز ١: ١١- ١٢؛ قَدر الماء المغلي ١: ١٣- ١٩؛ سَلّتَا تِين ٢٤: ١- ١٠)، ومن خلال أعمال لها دلالات (مثل؛ مِنْطَقَة تُوضَع عَلَى الحقوين ١٣: ١- ١١؛ عمل/ تحطيم وعاء فخاري، ص. ١٨- ١٩؛ شراء أرْض ٣٢: ١- ٤٤؛ إلقاء سِفر فِي النّهْرِ، ٥١: ٥٩- ٦٤). وكُلّماته الَّتِي بأسلوب نثري كثيرًا مَا كَانَت تُوصف بأنّهَا تثنوية. وَهُوَ يستخدم التكرار (٤: ١٩؛ ٥١: ٢٠- ٢٣)؛ والخيال والصور المجازية الرائعة (٢: ١٣؛ ٤: ٣٠- ٣١؛ ٥: ٨؛ ٢٢: ٢٨)؛ وأسلوب التورية البلاغية (٢٨: ١٥- ١٦؛ ٣٤: ١٥- ١٨). ورسالته (عهد، تشبيه بالزواج) لها صلة بسِفْر إشَعْيَاء.

وخدمة إرْمِيَا العامة جلبت عليه زوبعة مِنْ المصادمات، حَتَّى ان أناسًا مِنْ نفس قريته تآمروا عَلَى حياته (١١: ١٨- ٢٣). ومع أن إرْمِيَا كَانَت لديه أقْوَال طيبة بالنسبة ليُوشِيًا المَلِك (٢٢: ١٥- ١٦)، إلاّ أن ملوك يَهُوذَا الآخرين كَانُوا ينالون منه انتقادات شديدة (يَهُوآحَاز، ٢٢: ١٠- ١٢؛ يَهُويَاقِيم، ٢٢: ١٣- ١٩؛ يَهُويَاكِين، ٢٢: ٢٤- ٣٠؛ صِدْقِيَا، ٣٤: ١- ٧). وَكَانَ عَلَى خلاف مع القادة الدينيين (مثل؛ أنبِيَاء ٢٣: ٩- ٤٠؛ ٢٩: ٨- ٩ و ٢١- ٢٣؛ حَنَنِيًا [←]، ٢٨: ١- ١٧؛ والكَهَنَ ٢٠: ١- ٦). ومَا كَانَ يقوله عن نفسه مِنْ جهة حياته الداخلية مِنْ ناحية المصارعة مع الله (وكما يقول المتشددون) نجدها فِي مَا أطلق عليه "ميراث" أوْ "اعترافات" (مثل؛ ١١: ١٨- ١٢: ٦؛ ١٥: ١٠- ١٨؛ ٢٠: ٧- ١٢ و١٣- ١٨). وبسببها عرف عن الحياة العاطفية الشخصية لإرْمِيَا بأكثر مما عُرف عن أي نَبِيّ آخر.

ورسالة إرْمِيَا، بالرغم مِنْ أنّهَا فِي معظمها تتسم بطابع الدينونة، غير أنّهَا تتضمنت نبوات جُمعت فِيما أطلق عليه "كتاب التعزية" (ص. ٣٠- ٣١ [٣٣])، وقَدْ أعلن عودة المسبّيين فِي خروج جديد (٣١: ١٢- ١٤)، ومما يلفت النظر حقًّا، عهد الرّبّ الجديد (٣١: ٣١- ٣٤). (إرْمِيَا: لاهوتي)

٤. مِقدار الرجل. كَانَ إرْمِيَا شخصية رَئيسية فِي الحياة السياسيةِ، والثقافِية، والدينية، بل والواقع فِي الحياة الدولية عَلَى مر العصور. فقَدْ شُبة بمُوسَى وصَمُوئِيل (تث ١٨: ١٥، ١٨؛ إر ١: ٤- ١٠، قا؛ Holladay, *JBL* 83, 1964, 153-64). والبعض يقولون إن إرْمِيَا هُوَ الشخص الَّذِي كَانَ إشَعْيَاء يقصده فِي ترانيم العبد (إش ٤٢: ١- ٤؛ ٤٩: ١- ٦؛ ٥٠: ٤- ١١؛ ٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢). وربما النموذج الرَئِيسي هُوَ النَّبِيُّ الباكي (إر ٨: ١٨، ٢١؛ ٩: ١؛ ١٣: ١٧) ولكن حياة إرْمِيَا، وما غلب عليها، مِنْ معاناة وما يبدو أنّهَا هزيمة، هي فِي الواقع قصة شجاعة بطولة.

لقَدْ ألقى إرْمِيَا بظلال طويلة عَلَى التاريخ. وبحسب أحد الإحصاءات، هناك عشر إشارات مباشرة فِي ع. ج إلَى كتاباته. ومن المعروف أن يَسُوع يُوصف بحسب التقليد النبوي لسِفْر إرْمِيَا (مت ١٦: ١٤). وفقرة ع. ج (إر ٣١: ٣١- ٣٤) كُررت فِي سِفْر العبرانيين (٨: ٨- ١٢، قا؛ ١٠: ١٦- ١٧). والنواح فِي

الكتابات الأدبية هوى تعريف للشكوى. ثم إن النحاتيين (مثل؛ دوناتيلو Donatello فِي القرن الخامس عشر)، والرسامين (مثل؛ رمبراندت Rembrandt "إرْمِيَا يرثى خراب أورُشَلِيم"، حوالي ١٦٣٠) قَدْ خلّدوا ذكرى إرْمِيَا فِي الفن.

← إرْمِيَا: لاهوت

البيبلوجرافيا

S. H. Blank, *Jeremiah: Man and Prophet*, 1961; J. Bright, *Jeremiah*, AB, 1965; R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Prophecy in the Book of Jeremiah,* 1981; A. J. Heschel, *The Prophets,* 1962; W. Holladay, *Jeremiah* 1, Hermeneia, 1986; idem, *Jeremiah 2*, Hermeneia, 1989; J. P. Hyatt, "Introduction and Exegesis, Jeremiah" in *IB* 5:775-1142; D. Jobling, "The Quest of the Historical Jeremiah: Hermeneutical Implications of Recent Literature," *USQR* 34, 1978, 3-12 (= Perdue and Kovacs (eds.), *A Prophet to the Nations*, 285-97); L. G. Perdue, and B. W. Kovacs (eds.), *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, 1984; idem, "Jeremiah in Modern Research: Approaches and Issues," in Perdue and Kovacs (eds.), *A Prophet to the Nations*, 1-32; T. Polk, *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self*, JSOTSup 32, 1984; H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremiah*, 1963; J. Skinner, *Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah*, 1922; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, 1980; A. C. Welch, *Jeremiah, His Time and His Work*, 1955.

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

إرْمِيَا (رسالة) ← أبُوكريفا.

إرْمِيَا: لاهوت

إرْمِيَا: لاهوت

سِفْر إرْمِيَا، هُوَ مِنْ بين الأسفار النبوية الثلاثة الكبرى، يعد مِنْ أطول أسفار الكتاب الْمُقَدَّس. وَهُوَ مشهور فِي الفكر اللاهوتي المسيحي مِنْ ناحية تعليمه المتعلق بالعَهْد الجديد، الَّذِي هُوَ موضوع رَئِيسي فِي ع. ج، ولتصويره إرْمِيَا (←) نفسه "النَّبِيُّ الباكي"، وباعتباره النموذج الأمثل لحياة الصَلاة

أ. السياق التاريخي

يغطي سِفْر إرْمِيَا خدمة النَّبِيُّ الطويلة بدءًا مِنْ دعوته سنة ٦٢٦ ق.م، إِلَى سَبْي شَعْب يَهُوذَا إِلَى بَابِل سنة ٥٨٧ ق.م، وبعد ذلِكَ، إِلَى إطلاق سراح الْمَلِك المسْبي يَهُويَاكِين مِنَ السّجْنِ هناك فِي سنة ٥٦٢ ق.م (إر ٥٢). ولقَدْ واصل إرْمِيَا عمله إِلَى مَا بعد سقوط يَهُوذَا، ثم إنه شُوهد لآخر مرَّة فِي مِصْرَ، حيث كَانَ بصحبة مجموعة مِنَ اللاجئين اليهود هناك (إر ٤٠ - ٤٤). ولا يعرف كَيْفَ، أَوْ متى، توفى.

وعَلَى ذلِكَ، فالفترة الَّتِي نحن بصددها، هي المرحلة الأخيرة من حياة مَمْلكة يَهُوذَا، فلقَدْ أصبحت يَهُوذَا وحدها منذ ٧٢٢ ق. م، وَهُوَ تاريخ سقوط شقيقتها إسْرَائِيل فِي يد أشُور، الَّتِي كَانَت القوة العظمى فِي المنطقة فِي ذلِكَ الحين. وعَلَى ذلِكَ، أصبحت يَهُوذَا مِنْ كُلّ مَا تبقى مِنْ إمبراطورية بيت دَاوُد القَدِيمة، وَكَانَت حَامِلة الوعد الَّذِي قُطع لدَاوُد بمَمْلكة دَائِمَة (٢صم ٧: ١٢- ١٧). ولقَدْ صمدت أمام أقوى الضغوط الَّتِي مارستها أشُور ضدها سنة ٧٠١ ق.م (٢مل ١٨- ٢٠)، وعَلَى الرغم مِنْ أنَّهَا أدينت لوضع الدولة الخاضعة التابعة لمعظم القرن التالي، أثناء حكم حَزَقِيَّا ومَنَسَّى. وهذا الأخير، عَلَى وجه الخصوص، اتبع سياسة "أشُور" فِي الديانة الرسمية، والتي تبناها للدولة.

ولكن هذا كُلّه فِي المنطقة فِي الرُّبع الأخير مِنَ القرن الرابع، ووقوع الأمبراطوريةالعظمى أخيرًا بيد القوَّة الجديدة "بَابِل" سنة ٦١٢ ق.م. ثَانِيًا، قام يُوشِيَّا مَلِكُ يَهُوذَا بإصلاح ديني، ابتداء مِنْ عام ٦٢٨ ق.م (٢أخ ٣٤: ٣) ووصل إِلَى الذروة سنة ٦٢١ ق.م مع اكتشاف "سِفْر الشَّرِيعَة" (لعله سِفْر التَّثْنِيَة أَوْ صيغة منه) أثناء القيام بإصلاحات فِي الهَيْكَل (٢مل ٢٢: ٨). وَكَانَ الإصلاح يرتكز عَلَى تجديد العَهْد (٢٣: ١- ٣)، الَّذِي ألزم الشَّعْب بعلاقة جديدة مع الرَّبّ. وترك الآلهه الأخرى الَّتِي ثبت أنَّهَا تمثل إغراءًا قويًا للأجيال اللاحقة. وهذان الحدثان مرتبطان. ذلِكَ أن الإصلاح كَانَ له جَانِب سلبي، بالنظر إِلَى أن مطالبة يُوشِيَّا الجديدة بامتلاك الأَرْض القَدِيمة (عَلَى أساس الوعد الَّذِي تضمنه العَهْد، انظر سِفْر التَّثْنِيَة)، لَمْ تصبح مطالبة عملية إلا بعد اضمحلال الإمبراطورية الأشُورية.

عَلَى أيَّة حال، كَانَت فترة الراحة تلك قصيرة الأمد. ذلِكَ أن يُوشِيَّا الَّذِي كَانَ بمثابة الأمل الْكَبِير لمملكة يَهُوذَا المستقلة، قد لقى مِصْرَعه فِي المَعْرَكة سنة ٦٠٩ ق. م، فِي مهمة منحوسة لإيقاف زحف الْجَيْش المِصْرَي مِنْ تأكيد ادّعاء تِلْكَ الْمَمْلَكَة مِن أن لها حقًا فِي الأَرْض (٢مل ٢٣: ٩، قا؛ الاسرد المختلف قليلاً فِي ٢أخ ٣٥: ٢٠- ٢٤، وإضافة NIV عبارة "فِي المَعْرَكة" جاءت عَلَى سَبِيل المصادفة، كإضافة لابد منها). أمَّا الصراع التالي عَلَى المنطقة بين مِصْرَ وبَابِل فقَدْ انتهى إِلَى الخضوع إِلَى الأوّلى، ثم إِلَى الثالثة، إِلَى أن كسب البَابِليون ميزة حاسمة سنة ٦٠٥ ق. م (فِي معركة كَرْكَمِيش). وانتهى أمر الإصلاح إِلَى النسيان، ولم ينجم عن المحاولات المتفرقة لتأكيد الاستقلال سوى النتيجة الَّتِي تم تجنبها بشق الأنفس تحت حكم أشُور قبل ذلِكَ بقرن مِنَ الزمان، ألاَ وهي نهاية الْمَمْلَكَة (٢مل ٢٥؛ إر ٥٢).

وهكَذَا نرى أن سِفْر إرْمِيَا يتناول نفس الموضوعات التاريخية واللاهوتية الَّتِي تناولها سِفْر الْمُلُوك. وبرغم ذلِكَ، فهو يختلف عن سِفْرى الْمُلُوك مِنْ ناحية أنه لَمْ يُعطي أي مجال لإصلاح يُوشِيَّا، بل أشار أنه بالكاد ألمح إليه فِي مديح ضعيف لِلْمَلِك كاستثناء وحيد فِي تاريخ قومي كئيب (إر ٢٢: ١٥- ١٦). وَهُوَ لَمْ يصور إلاّ احتقار الشَّعْب للعهد، الَّذِي لَمْ يخفف مِنْ حدته، وانحداره التدريجي المتواصل نحو الكارثة، التي تمثلت فِي تقدّم الخطر البَابِلي.

لقدكَانَ أمرًا ملحوظًا فِي ضوء حقيقة أن دعوة إرْمِيَا للخدمة

جاءت أثناء فترة الإصلاح، وعَلَى نَحْوَ مَا أعدنا تشييدها مِنَ المعلومات الواردة فِي أسفار الْمُلُوك وأخبار الأيّام. وَكَانَت هناك محاولات عدة للتوفيق بين الصورتين. ويعتقَدْ البعض أن إرْمِيَا استحسن الاصلاح، وظل صامتًا لفترة مِنْ الزمن لإتاحة الفرصة له (Skinner). وهذا الحل لا يلقى استحسانًا كبيرًا الآن، بالنظر إِلَى أن الترتيب الزمني لأحداث سِفْر أخْبَار الأيَّام تلقى الآن قبولا أوْسع ممّا كَانَ عليه الأمر فِي السابق، وعَلَى هذا الأساس يَكُونُ الاصلاح قَدْ بدأ "قبل" أن يبدأ إرْمِيَا خدمته (Nichol-son, *Deuteronomy and Tradition*, 7-13). وهناك خيار آخر يتمثل فِيما أطلق عليه. الترتيب الأدنى للأحداث المتعلقة بحياة إرْمِيَا وخدمته والَّذِي يرجع تاريخ بداية عمله إِلَى أيام يَهُويَاقِيم الْمَلِك (٦٠٩- ٥٩٧ ق. م) ويفترض أن الانطباعات الَّتِي تتولد عن التواريخ فِي السِفْر هي انطباعات مضللة (Hol-laday). ويقترح آخرون إجابة أكثر راديكالية، لانجد فِيها للسِفْر إلاّ علاقة بسيطة بالتاريخ الفعلي، لكنه مِنْ نتاج كتابات تثنوية (Carroll)، وبذلِكَ يزيلون الصعوبة.

والتركيب التاريخي له أهمية خاصة لفهم الفكر اللاهوتي للسِفْر. ويتضح مما ذُكر سابقًا أن محاولة وضعه فِي سياقه التاريخي أمر معقَدْ. وهذا مرده، مِنْ بين أسباب أخرى، أن الفترة طويلة، وأن الأحداث تتحرك بسرعة، وتغيرّ الوضع السياسي والديني بدرجة هائلة. وانقسم الدارسون حول مَا إذا كَانَ السِفْر يُعزى بكامله إِلَى إرْمِيَا نفسه، أم أنه نتاج زمن لاحق، وبجزء حقيقي سواء كَانَ كبيرًا أم صغيرًا مِنْ كتابات إرْمِيَا نفسه. والمعيار التقليدي للتمييز بين عمل إرْمِيَا نفسه، والتحسينات اللاحقة الَّتِي أدخلت عليه هُوَ التعارض بين الأقْوَال الشعرية والنثرية (Duhm, Mowinckel). وبرغم هذا، فإنه لَمْ يعد يُنظر إِلَى هذا المعيار بعد عَلَى أنه حاسم. حيث تناوله اتجاهان متناقضان، أحدهما ينسب جزءًا أقل مِنَ السِفْر لِلنَّبِيُّ (Carroll). فِي حين أن الأخر ينسب إليه المادة النثرية والشعرية أيْضًا (Weippert, Holladay).

وعَلَى ذلِكَ، فإن الناحية المتعلقة بموضوع تركيب السِفْر، وثيقة الصلة أيْضًا بفكرة اللاهوت. والرأي النقدي الغالب هُوَ أن السِفْر نتاج تاريخ طويل مِنَ النمو، عُزى دون تدقيق إِلَى حركة تثنوية. وهناك دليل واضح مِنَ التقاليد النصية المختلفة للنص العبري الماسوري، والترجمة السبعينية اليُونَانية، يثبت أن مادة الكتاب خضعت للتطوير لأسباب لاهوتية. ونص سب. أقصر بدرجة ملحوظة ويظهر اختلافات هامة عن مس. مِنْ ناحية ترتيب المادة، كما سنوضحه فيما يلي (انظر Janzen, Stulman). أمَّا موضوع مَا إذا كَانَت سب الأقصر هي نسخة أقدم مِنْ مس.، فهذا موضوع نقاش بين المفكرين، لَمْ يتم حله بعد بطريقة مرضية. غير أن الاختلافات فِي النص. والتي نجدها هنا بأكثر مما هي فِي أي سِفْر آخر مِنْ أسفار ع. ق، توضح بجلاء أن العملية مِنَ الأقْوَال النبوية وحتَّى الصفحة المطبوعة كَانَت عملية معقَدْة وليست كاملية. وقَدْ تُفسر عَلَى أنَّهَا دليل عَلَى التوسع فِي النص وتنقيحه، بالرغم مِنْ أنه ليس مؤكدًا أن هذه لابد وأن تكون قَدْ استمرت بعد رحيل النَّبِيُّ ونفوذه. وبرغ ذلِكَ، فإنه مِنْ غير الممكن معرفة إِلَى أي مدى كَانَ له دور فِي إنتاج الصيغ المختلفة للنص.

وعَلَى أي حال، فإن التناول اللاهوتي للنص لابد وأن يُقدّم نظرية عن الكيفية الَّتِي وُجدت بها علاقة بين السِفْر والتاريخ. والموضوع يتنازعه أمران، ها هُوَ منتج حقيقي، حَتَّى لو كَانَ الوليد الآخر لنُبُوَّة عبْرِيَّة كلاسيكية، أم أنه عمل لاهوتي يهودي ظهر بفاعلية فِي فترة مَا بعد السَبْي. وإذا كَانَ عملاً جاء بشكْلَ جوهري مِنْ إرْمِيَا فور سقوط الْمَمْلَكَة، يتبقى السؤال، ولماذا جاء مختلفًا عن سِفْرى الْمُلُوك فِي تقْدِيمه للتاريخ. والواقع، أن هناك أسبابًا لاهوتية لهذا الاختلاف، كما سنرى فِيما بعد.

ب. التركيب الأدبي:

يمكن تقسيم السِفْر إِلَى الأقسام التالية:

إرْمِيَا ١ — قصة الدعوة

إرْمِيَا ٢- ٦ — نبوات سابقة تدعو إِلَى التوبة وتعلن الدينونة

إرْمِيَا ٧- ٢٠ — نقلة إِلَى دينونة لابد منها، صلوات رثاء إرْمِيَا ("الأعترافات")

إرْمِيَا ٢١- ٢٤ يجب أن تخضع يَهُوذَا للسوط البَابِلي.

إرْمِيَا ٣٧- ٤٥ سقوط يَهُوذَا، وما بعد ذلِكَ.

إرْمِيَا ٤٦- ٥١ نبوات ضد الأُمَم: سقوط بَابِل، وخلاص يَهُوذَا.

إرْمِيَا ٥٢ — التذييل

جـ. الموضوعات اللاهوتية:

الموضوعات اللاهوتية ستُناقش هنا طِبقًا لأقسام السِفْر الَّتِي ذُكرت فِي البَنِية الأدبية.

١. إرْمِيَا ١: قصة الدعوة. هذه تقَدْم تفاصيل أساسية عن السيرة الشخصية لإرْمِيَا، الَّذِي ينحدر من أسرة كَهَنَة فِي مَدِينَة عَنَاثُوث الكهنوتية المجاورة لأورُشَلِيم. وهنا ليس لدينا بعد خطب لإرْمِيَا، بل لدينا حوار بينه وبين الله، عقب نموذج للدعوة نجده فِي أماكن أخرى مِنْ ع. ق، يحتج فِيه النَّبِيُّ بعدم كفايته، ويرد عَلَى الله بالقوة الخاصة الَّتِي سيزوده بها (قا؛ مُوسَى، خر ٤؛ ومع بعض الاختلافات إشَعْيَاء، إش ٦).

٢. إر ٢- ٦. نبوات سابقة تدعو إِلَى التوبة، وتعلن الدينونة. وهذه أوّل مجموعة مِنَ الأقْوَال النبوية الَّتِي قالها النَّبِيُّ. وهي حسب نمط هذا السِفْر غير مؤرخة، غير أنه كَانَ يُنظر إليها دائمًا عَلَى أنَّهَا تمثل أقْدَم النبوات، ولعلها ترجع إِلَى أيام إشَعْيَاء وإذا كَانَ الأمر كذلِكَ، فإنها سوف تدعونا إِلَى الاعتقاد بأن هذا ناجم عن تأثير سِفْرى الْمُلُوك (إذا كَانَت تهدف حقًا إِلَى توليد هذا الانطباع) الَّذِي ولّد الانطباع بأن يَهُوذَا تعرضت لإصلاح جذري فِي ذلِكَ الحين. والتركيز منصب هنا عَلَى إصرار الشَّعْب عَلَى الردّة. لقَدْ انتهكوا ع. ق، وتخلوا عن أمانتهم السابقة التي كَانُوا يتحلون بها فِي فترة التيه بالْبَرِّيَّة (٢: ٢- ٣). (وهنا، كما فِي نواح أخرى يمثل إرْمِيَا هُوشَع، وَهُوَ نَبِيّ مِنَ الشّمَال يعود لأكثر مِنْ قرن مضى، وَكَانَ هُوَ أيْضًا قَدْ وصف فترة الْبَرِّيَّة بتعبيرات نموذجية، (هُوَ ٢: ١٤- ١٥ [١٦- ١٧]، تتعارض برغم ذلِكَ مع مَا جاء فِي حز ٢٠: ١٣). وخطيتهم الغالبة هي الوثنية، عبادة الْبَعْل إله الْكَنْعَانِيّين بأشكاله المختلفة (إر ٢: ٢٣، ٢٨). وهذه الخَطِيَّة الأساسية استُخلصت مِنْ (كذلِكَ كما فِي هُوشَع)

مِنْ التشبيه المجازي بالزنا (٢: ٢٠، ٣٣).

وفِي هذا السياق، يسعى الله إِلَى دفع يَهُوذَا للعودة إليه. والأداة البلاغية فِيما يُطلق عليه نموذج الدعوى؛ المعروف فِي مواضع أخرى فِي الأنبِياء (هُوَ ٤: ١- ٣؛ مي ٦: ١- ٥، قا؛ Huff-mon)، اِستُخدم لكي يُبيِّن للشَّعْب أنهم انتهكوا التزامات العَهْد، فِي حين أن الله كَانَ أمينًا للغاية لعَهْدهُ (إر ٢: ٤- ١٣، ٢٩). كما أنه هناك أيضًا مُناشدات مُباشرة للشَّعْب تدعوه إِلَى التوبة (٣: ١٢- ١٤؛ ٤: ١- ٢). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، هناك إيحاءات بأن المناشدة قَدْ سقطت بالفعل عَلَى آذان صماء. والتوبة الَّتِي تتردد عَلَى أفواه الشَّعْب (٣: ٢٢- ٢٥) يبدو أنَّهَا ليست مخلصة (Polk)، فهي لَمْ تستأصل موجة الاتهام ثم مناشدة أخرى (٤: ٥- ٨، ١٤، والسياق العام). وكَانَت تُوجد مِنْ قبل رؤية عن العودة مِنْ المَنبي، مع عمل جديد مِنْ نعمة الرَّبّ، يتوقع ع. ج المذكور فِي ص. ٣١ (٣: ١٥- ١٨). وسوف تُطوّر هذه النقطة فِيما يلي.

النغمة السائدة فِي هذا القسم هي الدينونة. إرْمِيَا ٤- ٦ مليئة بصور النزاع مِنْ الغزو، والْحَرْب، والهزيمة، مع عواقبها الأليمة. والإثارة الناجمة عن هذه الصور النابضة بالحياة تعد مِنْ ملامح النُبُوّة (٤: ١٣- ١٧، ٢٩- ٣١؛ ٦: ١-٥). بل إن إرْمِيَا نفسه شعر بتأثيرها الأليم، فقَدْ كَانَت الرؤى واضحة للغاية وقَدْ شعر هُوَ أيضًا بمدى الحزن الَّذِي يكابده شَعْبه. وكَانَ هناك بالفعل شعور بحتمية الدينونة الآتية، ويُختتم القسم باقتراح مفاده أن كُلّ تأديب لن يَكُونُ مُجديًا (٦: ٢٩).

لِذلِكَ قُدم عدد مِنْ الموضوعات فِي هذا القسم، سوف تُطور لاحقًا فِي هذا السِفْر. والدينونة تسود هنا، إلاّ أنه تُوجد ومضات مِنْ الرجاء فِيما بعد (٥: ١٠- ١١ تلمح إِلَى فكرة البَقِيَّة). وقَدْ أعلن الدور الأساسي لشخص إرْمِيَا نفسه فِي نبوّته.

٣. إر ٧- ٢٠. النقلة إِلَى الدينونة لا مفر منها، صلوات رثاء إرْمِيَا ("اعترافات إرْمِيَا"). يَحتوي هذا القسم عَلَى بعض الانتقالات والتطورات الرَّئِيسية فِي هذا السِفْر. وهُوَ يُقدّم المزيد مِنْ المعلومات لإعادة تركيب الأحداث، لأنَّهَا تتضمن قصة بضمير الغائب عن حياة النَّبِيّ، كذلِكَ تصريحات عن حياته الداخلية. ومن ناحية الأسلوب فقَدْ تضمنت المزج بين الأقْوَال النثرية والشعرية، الأمر الَّذِي اشتُهر به إرْمِيَا، لكن هذا مَا لا نجده فِي القسم السابق.

الفقرة الافتتاحية هي مَا دعيت "عظة الهَيْكَل" (٧: ١- ١٥). وهي هنا بدون تاريخ، غير أنَّهَا - وكما يُفهم عادة - إذا كَانَت قصة أخرى للحدث الَّذِي سُجل أيضًا فِي ٢٦: ١- ٦، هنا يمكن أن تُوضع فِي بداية حكم يَهُويَاقِيم الْمَلِك، أي فِي سنة ٦٠٩ ق.م. وهي تقدّم للناس خيارًا: إمّا أن يطيعوا وصايا الله ومن ثم يستمرون بالتمتع ببركات الأرْض والخير الوفير، وإمّا يستمرون فِي مجرد تقْدِيم عبادة بالشفاه فقط خلال طقوس عقيمة، وبذلِكَ يفقدُون كُلّ شئ (٧: ٣- ٧). وقوة الرسالة تكمن فِي تحديها لاعتقاد بأن جوهر الديانة يكمن فِي حفظ أعياد إسْرَائِيل ويَهُوذَا القَدِيمة (ولعل المناسبة كَانَت الاحتفال بأحد هذه الأعياد) والحفاظ عَلَى الليتورجيات الخاصة بالهَيْكَل. مثل هذا الاعتقاد ربما جاء نتيجة تراث تكون مِنْ امتزاج الوعد الإلهي لبيت دَاوُد ("إلَى الأبد" ٢صم ٧: ١٣) بأفكار الأساطير الكَنْعَانية، والتي لَمْ تكن عَلَى الإطلاق بعيدة عن رمزية الهَيْكَل والعبادة فِي أفضل الأوْقات. وذكر مصير شِيلُوه بكُلّ حزم (حيث كَانَ هناك ذات مرّة هَيْكَل مِنْ نوعية مَا قَدْ أُقيم تكريمًا لِلرَّبّ [١صم ٣: ٣]، ولكنه اختفى) ولعله دُمر مِنْ قِبل الْفِلِسْطِينيِّين، ربما يبين كَيْفَ أن الله لا يمكن استغلاله بتلك الطريقة. والرد العنيف عَلَى هذه الرسالة (نجده فِي إر ٢٦: ٨- ١١) يشهد عَلَى مدى قسوتها فِي أذهان الشَّعْب، ومن ثم تشهد بالتالي عَلَى شجاعة إرْمِيَا الَّتِي قدّمها.

والكرازة بهذه العظة كَانَت، ولا ريب، عن قصد وعمد مِنْ جَانِب إرْمِيَا، كي يعيد الشَّعْب ثانية إِلَى الله. وبرغم ذلِكَ، ومع الشكْل الَّذِي يبدو عليه السِفْر الآن، يبدو أن لها مكَانَة هامة، وأن لها وظيفة فِي إطار برنامج معين. (وحقيقة أنَّهَا استُخدمت أيضًا فِي السِفْر فِيما بعد، كَانَت أيضًا قريبة مِنْ بداية قسم آخر، فإن ذلِكَ يدعم هذا الانطباع). لقَدْ وُضع خيار أمام الشَّعْب، وفِي أسلوب مِيثَاقي جيد (تث ١١: ٢٦- ٢٨). لكن السياق يُوحى أيضًا بأن هذا جزء مِنْ الممكن ألاّ تكون له نتيجة طيبة، أوْ عَلَى الأقل فِي البداية. وهذا بسبب الأمر الَّذِي كُلّف به إرْمِيَا وذلِكَ بعد قصة العظة مباشرة، وهُوَ ألاّ يصلى مِنْ أجل الشَّعْب (إر ٧: ١٦). وهذا هُوَ أوَّل مثال مِنْ الأمثلة الأربعة لهذا التحريم فِي القسم الحالي فِي السِفْر (كذلِكَ ١١: ١٤؛ ١٤: ١١؛ ١٥: ١، .... إليه). والشفاعة فِي إطار وساطة العَهْد - هي مِنْ بين وظائف النَّبِيّ (إر ١٥: ١، هي نفسها أحد النصوص الكْلاسيكية لهذا، بالنظر إِلَى أنه تمّ التوسل إليهما كشفيعين بلا منازع، انظر خر ٣٢: ١١- ١٤؛ ١صم ١٢: ٢٣؛ مز ٩٩: ٦؛ لكن قا؛ تث ٢، ٧: ٢؛ قا؛ (Wilson, especially 161-66, and Muilenburg). ولِذلِكَ فإن تحريمها كَانَ نذير شؤم للشَّعْب، وإن أهمية هذه النقطة فِي السِفْر تُعد دلالة قوية عَلَى أن المشكْلة الَّتِي سيتم تناولها هي كيفِية فهم حقيقة الدينونة، بدلاً مِنْ دراسة إمكَانية تجنبها.

والاتجاه فِي هذه الأصحاحات بوجه عام، هُوَ بيان أن الدينونة آتية حقًّا. وهذا أمر يمكن تحقيقه بوسائل تنقيحية عديدة. وثمة مثال بارز هُوَ وضع قصتى الفخاري جنبًا إِلَى جنب (إر ١٨: ١- ١١؛ ١٩: ١- ١٥)، والأوْلى يبدو أنَّهَا تترك احتمالية التوبة مفتوحة، فِي حين أن الثانية تغلقه تمامًا (McConville, 52-53).

والحركة التنقيحية الَّتِي ترمى إِلَي قفل باب الرجاء فِي تجنب الدينونة تتناغم مع إشارات فِي السِفْر تفيد أن هذه نتيجة لا مفر منها بالنسبة ليَهُوذَا لتاريخها الطويل فِي خياناتها الرَّبّ. لقَدْ أظهر الشَّعْب وبإصرار عدم استعداده أوْ قُدرته عَلَى حفظ العَهْد. فهم فاسدون لا رجاء لهم. والزيف ينتشر عِوَضًا عن "الحق" الَّذِي كَانَ يجب أن يَكُونُ الأمر السائد فِي الحياة فِي ظل العَهْد (٨: ٢٢- ٩: ٧، قا؛ Overholt). والحاجة إِلَى تأديب، أوْ "تنقية" (٩: ٧، قا؛ ٦: ٢٩). أُخذت منذ نهاية القسم الرَّئِيسي الأوَّل، إلا أن هذا يبدو الآن لأغراض يتطلبها السياق، للإشارة إِلَى العقوبة القاسية الآتية.

وتمشيًا مع هذا الاتجاه فِي إرْمِيَا ٧- ٢٠، الملمح البارز والهام الآخر لهذا القسم، وهُوَ، صَلاَة إرْمِيَا، الَّتِي يطلق عليها الدارسون اسْم "اعترافات". وهذه نجدها فِي (إر ١١: ١٨- ٢٣؛ ١٢: ١- ٦؛ ١٥: ١٠- ١٤، ١٥- ٢١؛ ١٧: ١٤- ١٨؛ ١٨: ١٨- ٢٣؛ ٢٠: ٧- ١٣، ١٤- ١٨). وهذه لا تشترك فِي أنَّهَا صلوات النَّبِيّ فحسب، بل لأنَّهَا تتضمن أيضًا عنصر الاعتراض الشخصي (مثل؛ ١٥: ١٨). وأسباب هذا الاعتراض قريبة مِنْ السطح فِي الصلوات الواردة فِي ١١: ١٨- ٢٣؛ ١٨: ١٨- ٢٣، وحيث توجد تلميحات لمؤامرات عَلَى حياة النَّبِيّ، يثيرها، وهذا هُوَ المهم، شَعْب مدينته (قا؛ لو ٤: ٢٤). وبهذه الطريقة نجد أن قصص حياة إرْمِيَا الخارجية والداخلية متشابكتان. أمّا الصلوات فتشابه مزامير معينة، مثل؛ تِلْكَ المعروفة باسم "الْمَرَاثِي الشخصية" وتشترك معها، ليس فقط فِي عنصر الاحتجاج الرسمية، والصراخ طلبًا للتبرئة، وفِي بعض الحالات إعادة التأكيد (١١: ٢١- ٢٣؛ ١٥: ١٩- ٢١)، ولكنها تشترك معها أيضًا فِي الظروف المزعومة لبعض الْمَرَاثِي، وعَلَى وجه الخصوص، الاضطهاد عَلَى يد أعداء شخصيين (مز ٣، لقصة "رثاء"، قا؛ J. Day, 19-38).

و"الاعترافات" أوْجدت ذلِكَ الملمح فِي نُبُوّة إرْمِيَا الَّذِي نلاحظه فِي ٤: ١٩ (قا؛ ١٠: ١٩)، وأقصد به، حساسية النَّبِيّ بالنسبة للعواقب المترتبة عَلَى رسالته. عَلَى أيّة حال، نجدها عناصر جديدة. وقَدْ جاء وقت كَانَ يُظن فِيه أن الاعترافات هي صلوات النَّبِيّ الخاصة فحسب، وهي أفكار عن الحياة الداخلية لرجل تقي (Skinner). وبرغم ذلِكَ، أصبح واضحًا أن لها علاقة مَا باختبار شَعْب يَهُوذَا كُلّه. وعَلَى النقيض تمامًا مِنْ الفكرة القائلة بأنَّهَا كَانَت صلوات خاصة يأتي الاعتقاد القائل إنها ببساطة صيغ خاصة بالعبادة، ومزامير رثاء بكُلّ مَا فِي هذه الكَلْمة مِنْ معنى، فُهمت هنا عَلَى أنَّهَا أقْوَال للشَّعْب بوساطة النَّبِيّ دون إشارة حقيقية إِلَى اختبار خاص به (Revent-low). والحقيقة تقع بين هذين الرأيين. إذا لاحظ بومجارتنير Baumgartner وجود ملامح الرثاء، أصرّ بالرغم مِنْ ذلِكَ، بأن الصلوات كَانَت حقًّا مِنْ صلوات النَّبِيّ، ولكنه عِنْدَ فعل هذا، لَمْ يشرح بشكْل كاف وظيفتها العامة. وأكثر فهم مقبول هُوَ الَّذِي يقول بخصوصية هذه القصائد الشعرية وبأنَّهَا نابعة حقًّا مِنْ اختبار شخصي للنَبِيّ، ومع ذلِكَ فإنها توضح مِنْ ناحية مَا وضع الشَّعْب ككُلّ (Polk, McConville). وهذا الرأي يحاول أن يَكُونُ عَادِلاً للسياق "الخاص" الَّذِي يُقدّمه السِفْر، ويبرر القصائد، والوظيفة "العامة" الَّتِي لها بفضل سياقها ووضعها الكتابي.

وتشير "الاعترافات" لوظيفة نيابية معينة للنَبِيّ. أمّا التهديد الموجه لحياته، والَّذِي بدأ يختبره كنوع مِنْ الموت (٢٠: ١٤- ١٨)، فإنه يماثل تهديد حياة يَهُوذَا. ومع ذلِكَ، هناك نظير لهذا الموت فِي وعد بالخلاص والحياة، كَلْمة نعمة تستجيب للدينونة الَّتِي غمرت النَّبِيّ، مع أنه هُوَ نفسه بريء. وثمة فقرة توضح هذا (١٥: ١٩- ٢١) لها نظير مباشر فِي الكَلْمة الَّتِي قيلت ليَهُوذَا فِي ٣١: ١٨- ٢٠. الأمر يبدو كما لو أن إرْمِيَا نفسه قَدْ أصبح - فِي نفس الحياة والخدمة الَّتِي يجب أن يعيشها كنَبِيّ - تجسيدًا لنعمة الله الأخيرة لشَعْبه، حَتَّى وهم يتحملون الدينونة الَّتِي جلبها عَلَيْهِمْ. وفِي هذا الخصوص فهو يمثل بقوة شخصية العَهْد المتألم فِي إشَعْياء ٥٣ (Goldingay).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن الدور النيابي للنَبِيّ ليس محصورًا فِي تمثيل الشَّعْب فِي آلامهم، فهناك ناحية "تجسدية" أيضًا فِيه. وفِي بعض الأحيان تبدو آلام النَّبِيّ وكأنَّهَا تردد لصدى آلام الله نفسه. فِي ٨: ٢٢- ٩: ٣، نجد خليطًا بين بكاء النَّبِيّ، وبكاء الله. وعبارة "يَقُولُ الرَّبّ" (٩: ٣، قا؛ ع. ٦) تأتي كمفاجأة، وتشير إِلَى أن إرْمِيَا فِي آلامه يعكس قَدْرًا مِنْ رغبة الله مِنْ أجل شَعْبه. وهناك تشابه أيضًا بين تخلي "بيت" الله "لبيته" (١١: ٢١- ٢٣؛ ١٢: ٦) أي، يَهُوذَا. وألم الله الَّذِي انعكس فِي ألم النَّبِيّ أمر معروف أيضًا فِي سِفْر هُوشَع، الَّذِي كَانَ عليه أن يتحمل خيانة زَوْجَة ليصور خيانة إسْرَائِيل (قا؛ هُو ١١: ٨- ٩، بالنسبة لحزن الله). وهكَذَا تبدو النبوة الكتابية بأنَّهَا تشهد للصليب (Mauser)

٤. إر ٢١- ٢٤. يجب أن تنحني يَهُوذَا لسوط بَابِل. هذا القسم الصغير نجده فِي قلب النبوة، وهُوَ موقع مناسب له، لأنَّهُ يبدأ بتوضيح الإجابة عَلَى المشكْلة السابق تقْديمها. وهي تعتمد عَلَى الجزء الأخير مِنْ خدمة إرْمِيَا، وحكم صِدْقِيَّا (٥٩٧- ٥٨٧ ق.م)، قبل السَبْي نفسه مباشرة. ومادامت هناك مادة ستأتي فِيما بعد، وتنتمي أصلاً لفترات سابقة، فإن هذا القسم يوضح بجلاء الطبيعة الموضوعية لتنظيم أجزاء السِفْر المختلفة.

والقسم يقع وسط فقرتين تسجلان الأقْوَال الَّتِي وجهها إرْمِيَا للمَلِك (٢١: ٣- ١٠، ٢٤). وهنا، الموضوع الآن ليس التوبة، والتي تعد بعد احتمالاً فِي هذه المرحلة. وبهذا المعنى كَانَ مِنْ المناسب أن تتبع هذه الأصحاحات نهج القسم السابق، والذى أعد لنا عددًا مِنْ الطرق البارعة لحتمية الدينونة. والسؤال الآن هُوَ فقط مَا إذا كَانَت يَهُوذَا ستقبل بتواضع العقوبة الَّتِي يرسلها الله. وصورة الله وقَدْ تحول ضد شَعْبه عاكسًا دوره السابق "المحارب الإلهي" و "الْحَرْب الْمُقَدَّسَة" فهذا أمر يدعو إِلَى الكآبة (٢١: ٥). وبرغم ذلِكَ توجد رسالة إيجابية هنا أيْضًا، ليس فِي المضمون الَّذِي نجده حَتَّى فِي كَلْمة دينونة، ومفادها أنَّ كُلّ شئ يدخل فِي نطاق غرض الله، ولكن هذا بكُلّ وضوح فِي الإعلان عن بداية جديدة بعد الدينونة (٢٤: ٧)، وهذا واضح بأنه إشارة أخرى تتنبئ الآن بالعَهْد الجديد.

والأصحاحات الَّتِي تخللت هذا القسم تركت موضوع مملكة دَاوُد التاريخية (إر ٢٢) ولكنها اتجهت لتعلن عنملِك جديد سيحكم بالعدل ويحقق الخلاص ليَهُوذَا (٢٣: ٥) - وهذه ملحوظة مسيانية تصاحب الانتقال إِلَى فكر لاهوتي جديد. موضوع النُبُوّة الكاذبة يلقى هنا أوْ معالجة له بشكْل كبير. والعلاقة بين هذا الموضوع وموضوع تحكم الله فِي التاريخ فِي الأحداث الحاضرة سيظهر بأكثر قوة فِي القسم التالي.

٥. إر ٢٥- ٣٦. السَبْي أمر حتمي لكنه محدود، والخلاص يكمن بعده (كتاب التعزية والعَهْد الجديد [٣٠- ٣٣]). وقلب القسم التالي يُطلق عليه كتاب التعزية (إر ٣٠- ٣٣)، والَّذِي بدوره يكمن فِي مركزه الوعد بالعَهْد الجديد (إر ٣١: ٣١- ٣٤). وعَلَى هذا، يتناول هذا القسم الوعد الَّذِي سبق قطعه فِي ٢٤: ٧، والَّذِي ينطق بالرجاء فِي وسط اليأس. وعَلَى ذلِكَ، كَانَ مِنْ المناسب أن يبدأ القسم بفقرة تبين أن إستخدام بَابِل كوسيلة لمُعاقبة أمم أخرى - ومن بينها يَهُوذَا - ستنتهي بأن المدمر هُوَ نفسه سيُدمر بدوره. وتاريخ الدينونة له منطق وغاية. فبعد سبعين سنة، ستُعاقب

بَابِل، وستنتهي آلام يَهُوذَا (٢٥: ١١- ١٤). وأهمية هذه الرسالة فِي هذه المرحلة مِنَ النُّبُوَّة تم إبرازها بشَكْلٍ أكبر فِي سب، والتي عِنْدَ هذه النقطة تظهر أكبر فرق وحيد تتفرد به عن مس، بأن ضمنت هنا (بعد ٢٥: ١٣ مباشرة فِي مس. والترجمات العربية) الكتلة الْكَبِيرة مما يُطلق عليه "نبوات ضد الأمَم"، والتي نجدها فِي إرْمِيَا ٤٦- ٥١. وتبلغ هذه الكتلة أوْجها فِي كَلِمات موسعة للدينونة عَلَى بَابِل.

وعجالة هذه الرسالة واضحة فِي منظور له علاقة بالسَبْي. فَقَدْ كَانَ لابد مِنْ بيان أن السَبْي لمدة طويلة قَدْ يَكُونُ متناغمًا مع صلاح الله لشَعْبه. والرسالة العكسية لابد وأنَّهَا بدت شديدة الجاذبية، وهي أن بَابِل لن تسود فِي الواقع، وأن شَعْب الله سيتم إنقاذه. وهذا مَا تبناه البعض فمن يظهَارُون فِي سِفْر إرْمِيَا بأنْبِيَاء كذبة ". والتوضيح الرَئِيسي لهذا الموضوع يأتي فِي هذا القسم، فِي قصة المواجهة بين إرْمِيَا وحَنَنِيَا (إر ٢٨). ونجد هنا أصداء لحجة حقيقية، وقَدْ تكون مؤلمة فِي يَهُوذَا.

ولِذلِكَ، فإن الموضوع الرَئِيسي للقسم الحالي هُوَ انقلاب الأوْضاع إِلَى عكسها، وهذا يحدث فِي حياة يَهُوذَا وبَابِل، والتي تبين بوضوح غضب الله مِنْ وقوع شَعْبه فِي الخَطِيَّة. وسِفْر إرْمِيَا يريد أن يبين السبب فِي حدوث السَبْي، فِي سياق عهد الله مع يَهُوذَا. وصورة محصلته النهائية تعد جزءًا مِنَ التوضيح. فالسَبْي له حدود، والله سينقذ شَعْبه فِي النهاية. وفِي غضون ذلِكَ، فإنه لَمْ ينساهم. ورسالة إرْمِيَا للمسبيين (إر ٢٩: ٤- ٢٨) أن مقاصده مِنْ أجلهم تستمر فِي سَبْيهم إِلَى أرض غريبة، ومن خلال هذا السَبْي (ع. ١٠- ١٤). بل إنه تُوجد إلماحة بأن بوسعهم أن يكونوا سبب بَرَكَةٍ لمِدِينة الَّذِينَ قاموا بسَبْيهم، وذلِكَ بوجودهم هناك ونتيجة صلواتهم (٢٩: ٧) - ولعله ميثاق للاهوتي "المِدِينة"، أوْ للعالم غير المؤمن، ومسئولية المؤمنين عَنْهُ. والحركة القوية فِي اتجاه الخلاص تمت الإشارة إليها الآن عن طريق أوَّل ظهور لعبادة تُترجم فِي العادة إِلَى "وَأرُدُّ سَبْيَكُمْ"، ع. ١٤، انظر الملحوظة فِي ترجمة NIV). والتي ستتردد صداها عدة مرات فِي "كتاب التعزية" الَّذِي يتبع هذا القسم.

وكتاب التعزية نفسه (إر ٣٠- ٣٣) هُوَ تجميع لنبوات تبين بواسطة ترتيبها أن الدينونة ستخلى مكَانَها فِي النهاية للخلاص (مثل؛ ٣٠: ٤- ٧؛ والتي تتبعها مباشرة ٣٠: ٨- ١١). وهي تقَدِّم عددًا مِنَ الموضوعات السابق طرحها. والغرض الغالب هُوَ "أرُدُّ سَبْيَكُمْ"، وهي الفكرة الَّتِي قُدمت فِي ٢٩: ١٤. غير أننا نجدها مواعيد عودة وتجديد لصهيون، والْكَاهِن، والْمَلِك (٣٠: ٩ و١٨، ٣١: ١٤- ٢٦). والأمر الجوهري هُوَ أن الإعادة (التجديد) إنما هي للعهد. فالعَهْد الجديد (٣١: ٣١- ٣٤) قَدْ يُنظر إليه عَلَى أنه عهد تجدد، وهذه فكرة تنتمي إِلَى مفهوم العَهْد نفسه (قا؛ يش ٢٤؛ ٢مل ٢٢: ١- ٣). وفِي إطار هذا المعنى فإنه يتماشى مع الماضي. والعَهْد الجديد سيُقطع مع بيت إسْرَائِيل كُلّه، أي مع المملكتين. والشَكْل المادي لأورُشَلِيم مِنَ الجلي أنه كَانَ يدور بذهن النَّبِيُّ حين كَانَ يرسم صورته للمستقبل (إر ٣١: ٣٨- ٤٠، أيْضًا ٣٢: ١- ١٥، والتي ترقى إِلَى أن تكون وعدًا بأن الحياة العادية ستعود فِي الوقت المناسب إِلَى يَهُوذَا وهذا بالرغم مِنْ كُلّ المظاهر الَّتِي قَدْ لا تشير إِلَى ذلِكَ).

إلاّ أنه يبدو أن شَيْئًا جديدًا وأكثر عُمقًا قَدْ لُمِح إليه هنا. وجوهره هُوَ كتابة النَّامُوس (التَوْرَاة) عَلَى قلوب الشَعْب، حَتَّى لا يحتاج أحد إِلَى معلم بسبب المعرفة والميل الَّذِي سيكتسبه المرء (رجلاً كَانَ أم امْرَأة (٣٣- ٣٤). وهذا مِنْ شأنه إعادة تشكيل العَهْد ويؤدي إِلَى غفران نهائي للخَطِيَّة. ولِذلِكَ، يُعدّ ع. ج وسيلة لحل المشكلة الأساسية الَّتِي طُرحت فِي أجزاء سابقة مِنَ السِفْر (وفِي أجزاء أخرى مِنْ ع. ق)، وأعني بهاء فشل شَعْب العَهْد فِي أن يكونوا أمناء. وهل يحل المشكلة فِي الإعلان عن مبادرة جديدة مِنْ قبل الله ليحقق الطاعة. وهذه هي المعجزة الَّتِي حصلت مِنَ الله عَلَى تأكيد (فِي شَكْل سؤال بلاغي، أشار إليه إعلان إرْمِيَا) بأنه لا يعسر عَلَى الله شئ (٣٢: ٢٧، قا؛ ع. ١٧)، والَّذِي يدور الجدل بأنَّهَا التأكيد اللاهوتي الأساسي للسِفْر. وقَدْ يبدو أنه وضع لنا مشكلة السببية فحسب: هل يتجاهل الله إرادة الإنْسَان؟ ويظهر السؤال ثانية مِنْ ٣٢: ٣٩- ٤٠. ولم يُقَدِّم أيَة إجابة فلسفية، وبرغم ذلِكَ، فإنه مِنَ الجلي أن ع. ق لا يرمي إِلَى سحق الإرادة. ومن الناحية الكتابية، فإن السؤال الأكثر أهمية يخص طبيعة وتوقيت عمل الله هذا، والَّذِي يعرفه ع. ج بأنه "مجئ المسيح" (انظر المزيد فِيما يلي عن السياق الكتابي).

وإذا كَانَ كتاب التعزية يشغل مكَانًا مركزيًا فِي القسم الحالي، فإن هناك موادأ أخرى به تشدّد عَلَى بيان مقاومة الشَعْب القوية لكَلِمة الخلاص، الأمر الَّذِي يجعل مبادرة الله الجديدة أمرًا ضروريًا. والقصة الثانية الخاصة بعظة الهَيْكَل (إر ٢٦: ١- ٦) وبوصفها للغضب مِنْ رسالة النَّبِيُّ، تأتي فِي وقت مثير فِي القسم. والأكثر مِنْ ذلِكَ أن لها نظير فِي نهايتها، يتمثل فِي الفقرة الشهيرة الَّتِي قام فِيها يَهُويَاقِيم الْمَلِك بتدمير الدَرَج الَّذِي يحتوي عَلَى كَلِمة إرْمِيَا الَّتِي قالها حَتَّى ذلِكَ الحين (إر ٣٦). وهذه القصة تُعد صدى سلبيًا - بالمصادفة - لاستلام الْمَلِك التقي يُوشِيَا "لسِفْر النَّامُوس" بتوبة (٢مل ٢٢- ٢٣). وتدعمت الرسالة القائلة بأن مستقبل يَهُوذَا لا يمكن أن يقوم عَلَى أساس الترتيبات الدينية والسياسية الراهنة.

٦. إر ٣٧- ٤٥ "سقوط يَهُوذَا. هذا القسم يأتي بقصة السِفْر إِلَى نهايتها، حيث يحكي الوجهات الأخيرة بين النَّبِيُّ والْمَلِك (٣٧: ١٧- ٢١، ٣٨: ١٤- ٢٨؛ قا؛ ٢١: ٣- ٧)، وسقوط المِدِينة، وما تلي ذلِكَ. ودور إرْمِيَا باعتباره النَّبِيُّ" المتألم فِي هذا القسم يأخذ شَكْل السّجْن، الأمر الَّذِي يبدو، وبطريقة عجيبة، أنه يعكس صورة يَهُوذَا المحاصَلاَة (٣٧: ٢٠- ٢١، ٣٨: ٢٨، انظر ٣٢: ٢). وسقوط المِدِينة فقط هُوَ الَّذِي كَانَ له التأثير فِي إطلاق سراحه. وحين تُرك هُوَ نفسه فِي يَهُوذَا، مع أوْلئك الَّذِينَ لَمْ يُؤخذوا إِلَى بَابِل، خفف مِنْ إصراره عَلَى أنه ينبغي عَلَى يَهُوذَا أن تنحني أمام السوط البَابِلي. فالبَقِيَّة الَّتِي ظلت فِي يَهُوذَا عليها أن تبقى هنا، تحت حكم الحاكم الألعوبة جَدَلْيَا، والحقيقة هي أنهم تحت الحكم البَابِلي (٤٢: ١٠- ٢٢). وحين تراخوا فِي سماع هذه المناشدة الأخيرة، كَانَت كَلِمات إرْمِيَا الأخيرة لهم - وَكَانَ عندئذ فِي مِصرَ - مَا هي سوى تأكيد لرسالته حَتَّى ذلِكَ الحين (ص. ٤٤) والإنقاذ فقط لبَارُوخ خادم إرْمِيَا (ص. ٤٥).

٧. إر ٤٦- ٥١. نبوات ضد الأمَم. سقوط بَابِل. خلاص يَهُوذَا.

سبق الإشارة إِلَى "نبوات ضد الأمَم" فِيما ذُكر آنفًا (لأنَّهَا وُضعت بعد ٢٥: ١٣ فِي سب). أمَّا فِي مس، فإنها تشغل هذا الوضع الذروي، الأمر الَّذِي أتاح للسِفْر أن ينتهي بنغمة الخلاص الإيجابية. لقَدْ عُيِّن إرْمِيَا "نَبِيًّا لِلشُّعُوبِ" (١: ٥)، والآن يأتيهم بكَلِمات دينونة واضحة ضدهم. (بالنسبة للقول بأن النبوات هي تكييفات مِنْ لغة الْحَرْب الْمُقَدَّسَة التقليدية، قا؛ Christensen). ومع ذلِكَ، توجد كَلِمات رائعة للخلاص وراء دينونة لبعض مِنْ هؤلاء (مُوآب ٤٨: ٤٧؛ عَمُّون ٤٩: ٦؛ عِيلاَم ٤٩: ٣٩)، ترد صدى كَلِمات أُعطيت ليَهُوذَا فِي "سِفْر التعزية" ٣٠: ٣ الخ). (وأصالة هذه كَانَت موضع جدال، لأنَّهَا ليست كُلّها فِي سب، ومع ذلِكَ فالحجة ضدها ليست جازمة، McConville, 144-45). ومع ذلِكَ، فإن هذه المواعيد لَمْ تمتد لتشمل بَابِل، الَّتِي أُدينت أخيرًا (ص. ٥٠، ٥١). وهذا قلب تام للوضع، حيث يظهر الله "وَلِيّ" يَهُوذَا (٥٠: ٣٤) والمعنى الكامل لغرض الله ليَهُوذَا قَدْ وضح الآن. هناك رجاء وراء الدينونة وتصحيح لكثير مِنَ المظالم.

٨. إر ٥٢. التذييل. هذه تشابه وإلى حد كبير الأصحاح الأخير مِنْ سِفْر الْمُلُوك الثاني، الَّذِي يتحدث ثانية عن سقوط أورُشَلِيم. ويمكن إعادة ذكرها هنا أيْضًا لتسجيل إطلاق سراح يَهُويَاقِيم الْمَلِك مِنَ السّجْن (ع. ٣١- ٣٤). وهذا بالكاد يمكن أن يشير إِلَى وجود رجاء فِي أن الخلاص يكمن فِي استعادة الْمَلِكية، عَلَى ضوء مَا جاء فِي ٢٢: ٣٠. وبرغم ذلِكَ، قَدْ تكون هذه إيماءة " إِلَى أن الأحوال قَدْ تغيرت وأن مقاصد الله العظيمة مِنْ أجل شَعْبه عَلَى وشك أن تتحقق.

د. المواضيع المُتميِّزة.

يُعد سِفْر إرْمِيَا فِي الأسفار الَّتِي تُعد ذروة لما يُطلق عليه النُّبُوَّة الكْلاسيكية. وبه سمات قَدْ نجدها فِي أسفار نبوية أخرى، ولكنها فِي إطار تطورات واضحة. واعترافًا بهذا، فإنه يُوضح أحيانًا فِي إطار تقليد نبوي معين فِي ع. ق مرتبط بأنْبِيَاء الْمَمْلَكَة الشَّمَالية (إيلِيَّا، صَمُوئِيل، هُوشَع) وفِي خطٍ متوازٍ مع فكر أدبي آخر ذي أصول شمالية (تث، "إلوهيمي"، قا؛ Wilson). والعنصر المشترك الأكثر أهمية فِي سلسلة الأنساب النبوية هذه هُوَ العَهْد، والَّذِي عَلَى أساس بعض التقْديرات يُعد تأكيدًا شماليًا واضحًا، بالتعارض مع تفضيل جنوبي للتشبيهات المجازية الخاصة بالهَيْكَل والرؤية (Petersen). عَلَى أيَة حال، فإن التأكيدات الشَّمَالية وُضعت فِي غير مكَانها، لأن التناقض بين عهد/ كَلِمة (شمالي)، هَيْكَل/ رؤية (جنوبي) ليس واضحًا بأي حال (انظر أيْضًا McConville, 163-71). غير أن إرْمِيَا يقف بالأحرى فِي تقليد نبوي واسع، يحمل الشعلة الخاصة بالديانة التقليدية القَدِيمة فِي إسْرَائِيل، الَّتِي واجهت تحديًا وضعفًا عَلَى مدى قرن مِنْ قبل عبادة الْبَعْل. تعزز ضد أوْ تدعم نتيجة انحراف الْمَلِكيات عن عبادة الرَّبّ وميلهم نَحْوَ الديانة - الدولة عَلَى غرار النمط الكَنْعَاني.

وفِي مقابل هذه الخلفية، كَانَ إرْمِيَا، مثل أنْبِيَاء آخرين، يكرز بأن الْمُلُوك، والْكَهَنَة والأنْبِيَاء (!)، والشَعْب، عَلَيْهِمْ أن يرجعوا عن التصاقهم بآلهة أخرى، وإلاّ عَلَيْهِمْ أن يتحملوا غضب الله، الَّذِي يُفهم عَلَى أنه تنفيذ للعنات العَهْد. ربما أن أوَّل نبتة للنبوة ظهرت تقريبًا فِي وقت سقوط الْمَمْلَكَة الشَّمَالية، ولِذلِكَ يُقَدِّم إرْمِيَا نبتتها الثانية. تتزامن تقريبًا مع وقت السَبْي البَابِلي. وهذا يعكس الفكر اللاهوتي النبوي بأن الله - الَّذِي يُهيمن عَلَى التاريخ برمته، وعَلَى كافة القوى البشرية، يُسخِّر الأمَم لدينونة شَعْبه (قا؛ إش ١٠: ١٠- ١٢). وقَدْ طوّر إرْمِيَا هذا بالنسبة لبَابِل والسَبْي، مركزًا عَلَى الحاجة إِلَى العقوبة، ومع ذلِكَ، عَلَى قصد الله أيْضًا فِي أن يعمل خيرًا لشَعْبه، والواقع أن يتصرف بعدل عَلَى المدى الأوْسع أوْ مِنْ هنا كَانَت الكَلِمات الَّتِي تتحدث عن السَبْي لمدة سبعين سنة، والهزيمة النهائية لبَابِل).

١. العَهْد. الفكر اللاهوتي الأساسي للعهد، تم تطويره بدرجة كبيرة فِي سِفْر إرْمِيَا. وبالاشتراك مع سِفْر عَامُوس، هناك علاقة بالصيغة الإبْرَاهِيمية للعهد. وقَدْ اعتمد عَامُوس عَلَى هذا بغية أن يؤكد عَلَى موضوعه الخاص بالالتزامات الخاصة الَّتِي تقع عَلَى عاتق شَعْب العَهْد (عا ٣: ٢، انظر تك ١٨: ١٩)، وبدا أنه عَلَى معرفة أيْضًا بمضمون الْبَرَكَةِ لشُعُوبٍ أخرى والتي تضمنها العَهْد (عا ٩: ٧ و١٢). كما أشار إرْمِيَا أيْضًا إِلَى بَرَكَةِ الأمَم هذه ورأى كَيْفَ أنَّهَا مرتبطة بالالتزامات الملقاة عَلَى عاتق يَهُوذَا مِنْ ناحية حفظ العَهْد (إر ٤: ١- ٢). واقتراحه بعودة (تجديد) لمُوآب وعَمُّون وعِيلاَم يمكن أن يُرى فِي هذا السياق أيْضًا. ولِذلِكَ، يُوجد لاهوتي للعهد يتخطى الاعتقاد فِي محبة الله ليَهُوذَا (إسْرَائِيل) وحدها فِي سِفْر إرْمِيَا، حَتَّى لو كَانَ هذا الفكر اللاهوتي الخاص بالأمَم ليس كاملاً مثل الفكر الَّذِي ورد فِي إشَعْيَاء ٤٠ - ٥٥. ولعله يعكس إحساسًا بأن الخليقة كُلّها لله، وأن حفظ يَهُوذَا للعهد يأتي فِي إطار العالم المخلوق برمته، فالأمران مرتبطان بشَكْل وثيق (إر ٤: ٢٣- ٢٨، وأصداء مَا جاء فِي تكوين ١ موجودة هنا بشَكْل لا يمكن إغفاله).

وأكثر تطور للعهد، مِنْ حيث الأهمية نجده بالطبع فِي ع. ج. وبرغم ذلِكَ، فإن إرْمِيَا هنا أيْضًا ليس بجديد بكُلّيته. والنقلة مِنْ دينونة الله لشَعْب عَهْدَهُ إِلَى عمل خلاصي جديد هي فِي حقيقة الأمر أمر تتسم به الأسفار النبوية. ومن المعترف به، أنه يوجد مدى للتفسيرات المحتملة لهذا. والواقع أن هناك فكرًا قُدم بقوة فِي الأعمال النقْدية مفاده أن الأنْبِيَاء هم فِي حقيقة الأمر رسل دينونة فقط وأن الإشارات إِلَى الرجاء قَدّمها المنقحون فِي أيام السَبْي أوْ بعدها، والَّذِينَ أرادوا التمسك بالرجاء فِي العودة. وعَلَى الرغم مِنْ هذا، فإن تركيبة وعد الدينونة يمكن أن تُعزى إِلَى الأنْبِيَاء أنفسهم. وأقرب مثال للنقلات الَّتِي رأيناها فِي سِفْر إرْمِيَا نجدها فِي سِفْر هُوشَع، والتي غطت حياته وخدمته زمناً وأحداثًا مشابهة فِي طبيعتها لتلك المتعلقة بإرْمِيَا، والَّذِي يبدو أنه تحرك عبر مراحل مِنَ الكرازة بالتوبة، وإعلان الدينونة، إِلَى رجاء العودة، الكامن فِي عمل جديد يعمله الله (هُوَ ١٤: ١- ٤، انظر دايفز بخصوص النقلات فِي سِفْر هُوشَع). والأمر الَّذِي يُجَادَل فِيه، هُوَ أن المواعيد فِي سِفْر هُوشَع تتحدث عن "عهد جديد" فِي كُلّ شئ فِيما عدا الاسم. ونفس الشئ يمكن أن يُقال عن عَامُوس، إشَعْيَاء، وحِزْقِيَال بل وحَتَّى عن سِفْر التَّثْنِيَة (تث ٣٠).

وبرغم ذلِكَ، طرح إرْمِيَا علانية موضوع العلاقة بين العَهْد الموسوي، والعمل الجديد الَّذِي سيعمله الله عَلَى الجانب الآخر

مِنَ الدينونة. لَقَدْ فرض التأمل فِي العلاقة بين بعد العَهْد الخارجي المشترك (بيوت إسْرَائِيل ويَهُوذَا) وحقيقته الداخلية (ناموس مكتوب عَلَى القلب). وإجابته لَمْ تكن فِي التقوى ذات النزعة الفردية،والتي يُنظر إليها فِي بعض الأحيان (وعَلَى نمط واحد) بأنَّهَا الناتج الرَئِيسي genius، ومن بين أمور أخرى عَلَى أساس نوعية حياة الصَلاَة الَّتِي يعيشها (قا؛ مثل؛ Skinner). لأن البُعد التاريخي المشترك لَمْ تلغه الدعوة إِلَى طاعة جذرية.

والواقع، أنه يجب النظر إِلَى ع. ج - بصفة جزئية - عَلَى أنه الحل لمشكْلَة مجتمع متفسخ. وموضوع النظام البشري له أهمية كبرى فِي إعلان إرْمِيَا. ذَلِكَ أن صُور المجتمع الفاسد الَّذِي ضاعت فِي كُلّ ثقة (إر ٨: ٢٢- ٩: ٩) يعد أمرًا غير مريح فِي عالم اليَوْم أيْضًا. وتُوجد صُور دَائِنة لأنبِيَاء، وكهنة، وملوك، ممن أهملوا الوفاء بالالتزامات الَّتِي عَلَيْهِمْ قبل الله. وهناك فكر قَدْ اخترق طبيعة المجتمع، بطبقاته، وعدم استقراره، وخطورة عدم عقلانيته (ص. ٢٦).

ولقَدْ تأمل إرْمِيَا أيْضًا فِي فكرة ديمومة العَهْد. وهذا العنصر الَّذِي تضمنه الوعد الَّذِي قُطع لدَاوُد (٢صم ٧: ١٣). أصبح وَاحِدًا مِنَ الأسئلة الصعبة الَّتِي أثارها حدث السَبْي (تم التعبير عَنْهُ باندهال شديد فِي مز ٨٩). وقَدْ تناوله إرْمِيَا بشكْلٍ مباشر فِي عظة الهَيْكَل (إر ٧: ١- ١٥، ٢٦: ١- ٦)، والَّذِي يجَادَل فِيه بأنه لا يمكن استغلال الوعد لمصالح شخصية. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فهو يؤكد بقوة ويشدد عَلَى ديمومته وذَلِكَ فِي ٣٣: ١٤- ٢٦ (وهذه فقرة لا توجد فِي سب، والتي بناء عَلَى ذَلِكَ، يُنظر إليها فِي بعض الأحيان عَلَى أنَّهَا أمر ثانوي). وهذه الفقرة تأتي متقلقلة إِلَى جَانِب عظة الهَيْكَل، حيث يُستخف مِنْ مجرد فكرة الديمومة. ومع ذَلِكَ، يمكن أخذ الفقرتين معًا بفضل الفكر اللاهوتي للعهد الجديد، والَّذِي يحل مشكْلَة عدم قُدْرة الشَعْب عَلَى أن يَكُونُ أمينًا. وإذا حُلت هذه المشكْلَة، أصبح الطريق مهيأً لإعادة تأكيد مواعيد العَهْد.

٢. دور النَّبِيُّ. سبق لهُوشَع أن بيّن أن حياة النَّبِيُّ واختباره مرتبطان معًا برسالته برباط وثيق. وبرغم ذَلِكَ، يصل الميل إِلَى ذروته فِي سِفْر إرْمِيَا. وَكَانَ لاستكشاف الحياة الداخلية للنَبِيّ - كما رأينا - دور فِي الإعلان. ذَلِكَ أن انخراط النَّبِيُّ فِي رسالته يُعد إشارة إِلَى انخراط الله نفسه فِي تاريخ العالم الَّذِي خلقه. ولقَدْ تتبع موزار وعن حَقٍّ الفكر اللاهوتي الخاص "بالتجسد" مِنْ هُوشَع وعبر إرْمِيَا حَتَّى يَسُوع. ولِذَلِكَ، فالنبوة ليست مجرد كَلِمات أعطيت ثم قيلت، بل هي العيش فِي رسالة. والحق لابد وأن يُعاش. ولِذَلِكَ فإن "اعترافات" إرْمِيَا، واختباره النفي والسِّجْنِ والوحدة (وقَدْ مُنع مِنَ الزواج (١٦: ٢)، والتهديد الحقيقي بالموت (قا؛ إر ٢٦ حيث نَبِيّ مخلص آخر هُوَ أورِيَّا، دفع حياته ثمنًا لرسالته، وما هذا إلاّ كشف لصورة الصليب وعربون له. ولِذَلِكَ، فإن الصليب موقعه فِي العلاقات بين الله والبشر، حَتَّى قبل أن يعلنه المسيح مِنْ خلال عمل مصالحة أخيرة تم عبر الآلام. وبنفس الطريقة، وبالرغم مِنْ حسم الصليب لموضوع الكفارة، إلاّ أنه يُنظر إليه عَلَى أنه يصوّر حياة الإيمان، ويشهد عَلَى العالم غير المؤمن، والرافض.

٣. المسيا (والعَهْد الجديد). حياة النَّبِيُّ نفسه تقَدِّم ناحية واحدة مِنَ الفكر اللاهوتي المسياني، لكن السِفْر يسهم فِي الفكر اللاهوتي المسياني للعهد القَدِيم فِي تأمله لدَاوُد أيْضًا. ونقده دون هوادة لبيت دَاوُد المَلِكي التاريخي يبين دون أدنى شك أنه لا يرى رجاء فِي الخلاص مِنْ خلال تجديد سياسي (إر ٢٢: ٣٠). والسِفْر فِي هذه الناحية أكثر وضوحًا فِي رفضه المُلُوك العمل المعاصر له، اي سِفْري المُلُوك. والأكثر مدعاة للدهشة إذًا، هُوَ عودته إِلَى اللغة والتشبيه المجازي لممَلِكة بيت دَاوُد لكي يعبر عن الرجاء المستقبلي (إر ٢٣: ■- ٦؛ ٣٠: ٩؛ ٣٣: ١٥- ٢٢، والأمر اللافت هُوَ أن الاسم الَّذِي أعطى فِي ٢٣: ٥- ٦، ٣٣: ١٥- ١٦ للمَلِك وَهُوَ יְהוָה צִדְקֵנוּ، يذكرنا - وهذا أمر غريب - اسم صِدْقِيَّا. ولعل ذَلِكَ تحريف للمعنى مِنْ باب السخرية). ولِذَلِكَ فالرجاء فِي المسيا الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد كَانَ قائمًا، ولكنه أجل إِلَى وقت آخر "ها أيام تأتي ...." (٢٣: ٥)، وبالكاد يمكن التفكير فِي أنَّهَا قَدْ تحققت فِي إطلاق يَهُويَاكِين مِنَ السِّجْنِ (عَلَى ضوء مَا جاء فِي ٢٢: ٣٠). بل إن الرجاء المسياني، مرتبط بالأحرى برجاء ع. ج.

وهناك أسفار نبوية أخرى تبنت النهج الدَاوُدي فِي التعبير عن رجائهم فِي خلاص مستقبلي (إش ٩: ٦- ٧ [٥- ٦]، حز ٣٤: ٢٣- ٢٤). غير أنه، فِي حين أن سِفْر إشَعْيَاء يسهم إسهامًا كبيرًا فِي تصوير يَسُوع كعبد، لكن إرْمِيَا هُوَ الَّذِي فِي خلفية إعلان ربنا ع. ج فِي عمله (لو ٢٢: ٢٠، ١كو ١١: ٢٥)، كما أن بولس (٢ كو ٣: ٦) وكاتب الرسالة إِلَى العبرانيين (عب ٨: ٨- ١٣، ١٠: ١٦- ١٧) تناولا أيْضًا فكرة ع. ج ليشرحا أهمية خدمة المسيح. وقَدْ ذُكر فِي الرسالة إِلَى العبرانيين أنه تحقق فِي عمل المسيح، الَّذِي دمه هُوَ نفسه دم ع. ج (لو ٢٢: ٢٠، بمعنى أنه الذَبِيحة الَّتِي تم إقراره بواسطتها ووُضع موضع التنفيذ، انظر خر ٢٤: ٦ - ٧)، وباعتباره وسيط عهد جديد فإنه فاق بذَلِكَ وبما لا يُقاس كُلّ مَا عمله مُوسَى.

ويتجاوز ع. ج إرْمِيَا بالطبع، ويتبين نهجًا تركيبيًا لتفسير ع. ق، وأهمها استيعابه الأمور المتعلقة بالفِصْح ودمجها فِي ع. ج. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن سِفْر إرْمِيَا - وكما رأينا - لا يفتقر إِلَى لاهوتي خاص به عن الصليب.

هـ. السياق الكتابي:

أهمية سِفْر إرْمِيَا سياق كتابي أوْسع تم بيانها وبدرجة كبيرة فِي التأملات السابقة "هي تتكون بصفة رَئِيسية مِنْ فكرة اللاهوت عن ع. ج" ومن الأشياء الَّتِي يدعم بها العقيدة المسيانية، وفكرة اللاهوت عن الصليب. وتحقيق ع. ج فِي المسيح، أمر تم حسمه، ورد ع. ج عَلَى المشكْلَة الَّتِي تولدت عن إصرار إرْمِيَا عَلَى ديمومة العَهْد بالرغم مما ثبت مِنْ عدم قُدْرة شَعْب العَهْد عَلَى أن يَكُونُ أمينًا له. و "كتاب التعزية" لإرْمِيَا استعرض هذه المشكْلَة وأظهر كَيْفَ أن الله، بطريقة مَا، سيأخذ عَلَى عاتقه مسؤولية حلّها. وحين يُستغرق هذا الوعد عَلَى ضوء ع. ج، يتضح أن الحل يكمن فِي فكره اللاهوتي عن الكفارة، والتي فِيها سيوفى المسيح، بحياته وموته، كُلّ مطاليب العَهْد، ويجذب شَعْبه إِلَى حياته هُوَ مع الله.

وهكَذَا، يضع ع. ج تحديًا قويًا أمام التفسير المسيحي للعهد القَدِيم، مِنْ ناحية مَا إذا كَانَ يحول دون وجود طريقة أخرى لخلاص اليهود. وقَدْ قُدمت سبلٌ مختلفة بخصوص هذا السؤال بمعرفة R. Rendtorff and H. W. Wolff، حيث كتب كُلّ واحد منهما مقالاً بعنوان "مَا الجديد فِي ع. ج؟ وَكَانَ القصد مِنْ كُلاَ المقالين إن يُسهما فِي الحوار اليهودي - المسيحي، لكنهما اتّخذا وجهات مختلفة جدًا. ذَلِكَ أن رندتورف، فِي كُلّ مِنْ مقاله، وفِي الكتاب الَّذِي نُشر فِيه (*Canon and Theology*)، تراجع عن فهم ع. ق مِنْ إطار مفاهيم الخلاص التاريخي والتقليد المسيحي، فِي حين أن وولف اتخذ خطًا مسيحيًا يتسم بمزيد مِنْ التقليدية، حيث رأى مجئ المسيح عَلَى أنه العامل الحاسم فِي تحقيق الوعد بالغفران بحسب مَا جاء فِي النُبُوَّة، وعبرّ عن الرجاء فِي أن يجد اليهود تحقيقًا فِي النبوة يتجاوز التَوْرَاة. وإذا أخفقوا فِي هذا، فإن احتمالية المصالحة بين اليهود والمسيحيين - فِي رأيه - إنما هُوَ موضوع أخلاقي أكثر منه عقائدي. والفرق بين وولف، رندتورف يوضح التحدي الَّذِي يواجه الفكر اللاهوتي المسيحي فِي أن يوضح اعترافًا بالمسيح فِي إطار مجتمع متعدد الديانات.

وصيغة ذات صلة لنفس المشكْلَة وهي تحقيق ع. ج فِي المسيح، بالرغم مِنْ أنه طُبّق أساسًا عَلَى العودة السياسية التاريخية ليَهُوذَا. عَلَى حساب أمم أخرى، ولا سيما بَابِل. والعَهْد الجديد تصوره أسفار الإنجيل عَلَى أنه وسيلة معالجة العالم كُلّه مع الله، فِي علاقة هي بالدرجة الأوْلى علاقة روحية لا تعرف حدودًا قومية - وفِي هذا الصدد، يجب الاعتراف برُؤْيَا إرْمِيَا عَلَى أنَّهَا كَانَت محددة. وتفاسير السِفْر الَّتِي تبحث عن نبوات سياسية "يهودية" ينتظر تحقيقها مثل (عودة اليهود إِلَى فَلَسْطِين، إعادة بناء الهَيْكَل، وإعادة إقامة الكهنوت [٣٠: ٩؛ ٣١: ١٢؛ ٣٣: ١٤- ٢٦]) يتوجب عملها فِي سياق تفاسير ع. ج أيْضًا. ويجب قراءة سِفْر إرْمِيَا إِلَى جَانِب نبوات إشَعْيَاء عن "العبد" الَّذِي سيكون "نورًا للأمم"، والَّذِي يشمل "عَهْدَهُ للشَعْب" أمماً أخرى غير يَهُوذَا (إش ٤٢: ٦). والواقع حَتَّى "أقاصي الأرْض" (٤٢: ١٠- ١٣).

البيبلوجرافيا

Commentaries: R. P. Carroll, *Jeremiah*, 1986; P. C. Craigie, P. H. Kelley, and J. F. Drinkard, *Jeremiah 1-25*, 1991; B. Duhm, *Jeremia*, 1901; W. L. Holladay, *Jeremiah I and Jeremiah II*, 1986, 1989; D. R. Jones, *Jeremiah*, 1992; J. A. Thompson, *Jeremiah*, 1968. Other: W. Baumgartner, *Jeremiah's Poems of Lament*, ET 1988; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1983; J. Bright, "The Date of the Prose Sermons in Jeremiah," *JBL* 70, 1951, 15-35; D. L. Christensen, *Transformations of the War-Oracle in Old Testament Prophecy*, 1975; G. I. Davies, *Hosea*, 1993; J. Day, *Psalms*, 1992; A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context*, 1987; J. Goldingay, *God's Prophet, God's Servant*, 1984; H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *JBL* 78, 1959, 285-95; N. Ittmann, *Die Konfessionen Jeremias*, 1981; J. G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah*, 1973; U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, 1971; J. G. McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*, 1993; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in the Ancient Near East*, 1955; idem, "Covenant," in *ABD* 1, 1992, 1179-1202; S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, 1914; J. Muilenburg, "The 'Office' of the Prophet in Ancient Israel," in J. P. Hyatt, ed., *The Bible in Modern Scholarship*, 1965, 74-97; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 1967; idem, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, 1970; T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood*, 1970; D. L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, 1981; T. Polk, *The Prophetic Persona*, 1984; R. Rendtorff, *Canon and Theology*, 1993; H. G. Reventlow, *Liturgie und Prophetisches Ich bei Jeremia*, 1963; J. S. Skinner, *Prophecy and Religion*, 1922; L. Stulman, *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah: A Redescription of the Correspondences with the Deuteronomistic Literature in the Light of Recent Text-Critical Research*, 1986; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, 1973; idem, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, 1981; J. Unterman, *From Repentance to Redemption*, 1987; H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, 1973; C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, ET 1967; R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 1980; H. W. Wolff, *Confrontations with Prophets*, 1983.

جي. جوردن مكونفيل *J. Gordon McConville*

3663	יִצְחָק

إسْحَاق יִצְחָק [*yishaq*] #٣٦٦٣

ع. ق ١. ورد الإسم ٨٠ مرة فِي سِفْر التكوين، ٢٣ مرة خارج سِفْر التكوين، ودائمًا بالإشارة إِلَى هذا الأب الكبير. أمَّا خارج سِفْر التكوين فيرد غالبًا فِي ثالوث مِنَ الأباء إبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب. ويرد فِي أربع إشارات بتغير فِي هجاء الإسم مِنْ ـــ إِلَى؟ ـــ فِي اللغة العبَرِّيَّة (مز ١٠٥: ٩، إر ٣٣: ٢٦، عا ٧: ٩ و١٦). وفِي سِفْر عَامُوسَ يرد الإسم عَلَى أنه نظير لإسْرَائِيل. ويقول البعض أن الإسم فِي عَامُوسَ هو تجسيد للممَلِكة الجنوبية، أو النَّبِيّ، الَّذِي ينتمي إِلَى الجنوب، كان يشير إِلَى هجرة سابقة مِنْ أرْضِه إِلَى الشمال لتأكيد روابطهم بهذه الأرْضِ. وفِي سِفْر التكوين يبرز الإسم الضحك فِي حَيَاة إسْحَاق بطرق عديدة. فإبْرَاهِيم (←) ضحك فِي فرح، ولم يصدق التأكيد بأنه سيُرزق ابْنَ فِي شيخوخته (تك ١٧: ١٧ – ١٩). وضحكت سَارَةُ غير مصدقة أنَّ بإمكانها أن تلد ابنًا (١٨: ١٢)، رغم أنها أنكرت ذَلِكَ (١٨: ١٥). وفِي ٢١: ٦- ٧ كان يتنازعها أمران: الفرح، والخوف مِنْ أن تكون موضع سخرية. وفِي ٢١: ٩ بدا إسْمَاعِيلَ لسَارَةَ أنه يسلي نفسه عَلَى حساب إسْحَاقُ (מְצַחֵק)، وطلبت طرد إسْمَاعِيلَ. وفِي ٢٦: ٨ كان إسْحَاق يلاعب (מְצַחֵק) رفقة بطريقة جعلت أبِيمَالِكُ يدرك أنها زوجته. ولم يُوجد إسْحَاقُ كاسم علم شمالي – غربي سامي.

٢. الإسم "رفقة" (# ٨٠٧١) ورد ثلاثين مرة، كُلّها فِي سِفْر التكوين ودائمًا عِنْدَ الإشارة إِلَى أنها زوجة إسْحَاق. وهي ابنة

بتوئيل، وهو ابْنِ نَاحُور، الَّذِي هو بدوره أخو إبْرَاهِيم. وسلسلة الأنساب هامة، لأنَّهُ كان مِنْ المهم ألاَّ يتزوج ابْنِ إبْرَاهِيم مِنْ الْكَنْعَانيين (تك ٢٤: ٣). ودراسات أصل الكَلمات، الأكثر قدماً تشير إِلَى أن الإسم مأخوذ مِنْ الجذر רבק أي يربط بإحكام. وقد تشكّل أيضًا تلاعباً بالكَلمة (تورية، العبْرِيَّة التي تترجم ماشية وذلِكَ بقلب الـ (בָּקָר). وهذا يجعله مشابهًا لأسْمَاء أخرى فِي قصة الآباء الأوَّلين مثل الاسم راحيل (شاة)، ليئة (بقرة). وفِي لغة المشنة العبْرِيَّة تُنسب لفكرة الفريق.

٣. إسْحَاق ورفقة يشكّلان جزءًا لا يتجزأ مِنْ موضوع سِفْر التكوين الخاص بهبة الحَيَاة والوعد باستمراريتها بالرغم مِنْ التهديدات الكثيرة التي تواجهها. والكَلمة الرئيسية البنيوية فِي سِفْر التكوين هي תּוֹלְדֹת ومَعْنَاها الحرفِي (ينجب، يلد)، ولقد وُجدت ■ مرات فِي التاريخ الأوَّلى (تك ١: ١- ١١: ٢٦)، وخمس مرات فِي عصور مَا قبل إسْرَائِيل (١١: ٢٧ – ٥٠: ٢٦). والـ תּוֹלְדֹת (سلسلة الأنساب) هي سلسلة أنساب قد تنهي قسمًا (٥: ١، ١٠: ١، ١١: ١٠ الخ)، غير أن العبارة تأتي أيضًا كعنوان لدورة جديدة مِنْ قصة (٦: ٩، ١١: ٢٧، ٣٧: ٢). وسلسلة תּוֹלְדֹת نسب إسْحَاق (تك ٢٥: ١٩). تبدأ بدورة يَعْقُوب. وحَيَاة أبطال القصة إبْرَاهِيم، ويَعْقُوب، ويوسف، قُدمت فِي إطار ولادة آبائهم: تارح، إسْحَاق، يَعْقُوب (Fokkelman, 41). وتشكّل الذرية عَنصرًا أساسيًا فِي قصص الآباء الأوَّلين، حَتَّى بالنسبة لأولئك الَّذِين يبدو أنهم بعيدون عَن الأحداث الرئيسية، وعَند تعليقه عَلَى تكوين ٣٨، لاحظ ألتر Alter أن "قصة يَهُوذَا ونَسْله، مثل قصة يوسف برمتها، بل والواقع مثل سِفْر التكوين كُلّه، تتحدث عَن عكس القانون الحديدي للأجداد، والخاص بالاختيار عَن طريق التلاعب بمصير ابْنِ أصغر لكي يواصل السلسلة" (6).

فِي إسْحَاق يدعم الله ويؤكد وعد الحَيَاة والذرية (تك ١٧: ٢ و٧ و١٩ و٢١)، والكَلام واضح فِي أنه يتعلق باستمرارية عهد، وليس بداية (Dumbrell, 4). وتؤكد قصص إسْحَاق المبادرة الإلهية والوعد. ودعوة إبْرَاهِيم فِي أن يقدم إسْحَاقَ ذَبِيحَة (تك ٢٢: ١- ١٩) تشكّل استمرارية مَعَ الدعوة الأصلية لإبْرَاهِيم (١٢: ١- ٣) بأن يذْهَبَ إِلَى المكانِ الَّذِي سيريه له الله حَتَّى يعبد الله (Janzen, 77-78). وهنا يكرر الوعد السابق ذكره فِي ١٢: ٣ بأن إبْرَاهِيم هو الوسيلة التي مِنْ خلالها قد تناول الشُّعُوب بركة (٢٢: ١٧ – ١٨). ووسيلة مباركة الشُّعُوب نراها أيضًا فِي قلب قصص "الأسلاف الَّذِين تعرضوا للخطر" (تك ١٢: ٢٠ و٢٦). والغرض مِنْ اللعَنة والبركة تم إبرازه بشكْل قوي فِي الجزء الخاص برفقة، وذلِكَ عَن طريق التأكيد عَلَى أن طبيعة التعدي هي تدنيس مَا هو مقدس (٢٦: ١٠). وبالتأكيد عَلَى أن أبانا الأكبر هو وسيط البركة (Biddle, 609). وتكرار الموعد الأساسي لإبْرَاهِيم كوسيلة البركة يقدم القصة (٢٦: ٣- ٤)، وهذا حق تأكد عَلَى فم مَلِكٌ أجنَبِيّ هو أبيمَالِك (٢٦: ٢٩).

٤. وعبارة "هيبة إسْحَاق" (تك ٣١: ٤٢ و٥٣) ربما تكون مأخوذة للجذر الأرامي פחד، ومَعْنَاها "فخذ" وليس مِنْ الكَلمة العبْرِيَّة المترجمة خوف (Malul, 192-96) عَلَى ضوء حلف مثل هذا لإبْرَاهِيم (٢٤: ٢)، ويَعْقُوب (٤٧: ٢٩ – ٣١) وكَلمة "فخذ" فِي هذين الشاهدين استُخدمت كناية عَن حلف (← #٧٠٦٤). والحلف الَّذِي يؤدي أثناء وضع اليد تحت الفخذ، يُعد عَلَى وجه الخصوص دلالة عَلَى الاهتمام بذرية العائلة والأرض. (تكوين: لاهوت).

البيبلوجرافيا

ABD 3:462-70; K. T. Aitken, "The Wooing of Rebekah: A Study in the Developments of the Tradition," *JSOT* 30, 1984, 3-23; W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*, 1957, 243-49; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981; M. E. Biddle, "The 'Endangered Ancestress,'" *JBL* 109, 1990, 599-611; W. J. Dumbrell, "The Covenant With Noah," *RTR* 38, 1979, 1-9; J. P. Fokkelman, "Genesis," in *The Literary Guide to the Bible*, ed. R. Alter and F. Kermode, 36-55, 1987; J. G. Janzen, *Genesis 12-50: Abraham and All the Families of the Earth*, 1993; M. Malul, "More on *pahad yishaq* (GENESIS XXXI 42, 53) and the Oath by the Thigh," *VT* 35, 1985, 192-200; G. A. Rendsburg, "Notes on Genesis XXXV," *VT* 34, 1984, 361-66.

أي. إتش . كونكيل *A. H. Konkel*

3776 יִשְׂרָאֵל

إسْرَائِيل: تاريخ (יִשְׂרָאֵל [yiśrāʾēl] #٣٧٧٦).

نهاية المَمْلَكَة المتحدة. فِي سنة ٩٣١/ ٩٣٠ ق. م، وبعد موت سُلَيْمَانُ (←) لَمْ يجد ابْنُهُ رَحُبْعَام أي صعوبة فِي خلافته عَلَى العرْش فِي أورُشَلِيم. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، لَمْ تقبل الأسباط الشَّمَالية سلطته بسهولة: ولعلهم رأوا أن الوقت مناسب للتفاوض حول شروط معينة يضمنوها معاهدة جديدة، كمَا كَانَ الأمر مع دَاوُد (٢صم ٥: ٣). وإذا كَانَ هذا الأمر يجول بفكرهم، فقَدْ تَمّ ترتيب اجتماع للشيوخ فِي المركز القبلي القَدِيم فِي شَكِيم (يش ٤٤). ورفض رَحُبْعَام بعناد تخفيض الضرائب الَّتِي فرضها عَلَيْهِمْ سُلَيْمَانُ عجَّل بانشقاق الأسباط الشَّمَالية (١مل ١٢: ١- ١٦). وهذا الإنشقاق الديني يشير إِلى فكرة الاستقلال العشائري، والقيادة الموهوبة (Noth, 228; Mulder, 49-50)، و "الديمقراطية البدائية" (Jacobsen, 159) كَانَت لا تزال مختمرَةً فِي شمالي إسْرَائِيل، وفكرة وجود أسرة مَلِكية لَمْ تكن بعد قَدْ لاقت قبولهم. ولم يستطع رَحُبْعَام، بأية طريقة، كبح التمرد الَّذِي نجم عن ذلِكَ، واضطُر للقبول بحكم يَهُوذَا وَبَنْيَامِينَ (١مل ١٢: ١٦- ٢٤؛ ٢أخ ١١: ١- ٤). وانحلال المَلِكية، وما تبع ذلِكَ مِنْ حروب بين آونة وأخرى تركت إسْرَائِيل ويَهُوذَا (كما عُرفت هاتان الجهتان منذ ذلِكَ الحين) فِي حالة تدهور مزرية (Bright, 1984, 229).

١. يَرُبْعَام الأوَّل. صَعدَ يَرُبْعَام (←) إِلَى السلطة بنفس الطريقة الَّتِي كَانَت مع شَاوُل: لقَدْ عينه أَخِيَّا النَّبِيُّ (١مل ١١: ٢٩- ٣٢) والتي بعدها قُبول باستقبال شَعْبِي حافل (١٢: ٢٠). وقَدْ دعَّم يَرُبْعَام سلطته عَلَى إسْرَائِيل بتأسيس راسمالية فِي شَكِيم، المركز التعَبْدِي والسياسي القَدِيم (١٢: ٢٥). ولتحييد الفتنة المحتملة الَّتِي قَدْ تنجم عن الزيارات المنتظمة للهَيْكَل فِي أورُشَلِيم، فرض عبادة منشقة عن يَهْوَهْ، وشيد مذابح قومية فِي دَان وبَيْتِ إِيل (١٢: ٢٨- ٢٩) وهما مِنْ المدن الَّتِي كَانَت مرتبطة بممارسات قَدِيمة خاصة بالعبادة (تك ١٢: ٨؛ ٢٨: ١٢- ١٥؛ قض ١٧- ١٨). وطبيعة الرِدّة الَّتِي تتسم بها هذه العبادة تم التعبير عَنْهَا فِي تمثالي العِجْل الذهبي، واللذين أُقيما فِي هذين المركزين (١مل ١٢: ٢٨). وهذان العِجْلان، وهما يرمزان للقدرة الجنسية الذكورية، كَانَ يُشار إليهما بطريقة إزدرائية بكَلمة "عِجْل" (Soggin, 206). وبإدخال يَرُبْعَام هذه العبادة البديلة، فمن ثم ندّد به النَّبِيُّ بعبارات (١٤: ٧- ١٤) يُفهم منها أنه انتهك عهد الرَّبّ (Hillers, 68-69).

٢. انقلاب بَعْشَا: فِي سنة ٩٠٩/ ٩٠٨ ق م، خَلَفَ نَادَاب أباه يَرُبْعَام فِي الحكم (١مل ١٤: ٢٠). وبرغم ذلِكَ، أقام بَعْشَا أسرة مَلِكية فِي إسْرَائِيل بعد اغتيال نَادَاب سنة ٩٠٨/ ٠٧). ولا ريب أنه أضفى الاستمْرَارية عَلَى سياسة يَرُبْعَام الدينية، وندد النَّبِيُّ يَاهُو بْنِ حَنَانِي (١٦: ٢- ٤) وبنفس العبارات الَّتِي استخدمها أَخِيَّا حين ندَّد بيَرُبْعَام. وإذ حفزه طموحه الشخصي (Noth, 229) فمن ثم قام زِمْرِي واغتال أَيْلَة الَّذِي كَانَ قَدْ خلف والده بَعْشَا سنة ٨٨٥/ ٤ بعد سنة واحده مِنْ ارتقاء العرش. أمَّا زِمْرِي، وكَانَ قَائِدًا لِنِصف قوة الْمَرْكَبَات (١٦: ١٩)، لَمْ يكن قَدْ عينه نَبِيّ، أوْ اعترفت به إسْرَائِيل. وهذا يفسر السبب فِي انه لَمْ يحكم سوى سَبْعَةُ أَيَّام فقط (١٦: ١٥).

٣. أسرة "عُمْرِي" المَلِكية. وصلت أخبار ثورة زِمْرِي إِلَى عُمْرِي، رَئِيسَ الْجَيْش، وذلِكَ أثناء حصار مَدِينَة جِبَّثُون. وحيث لَمْ يُعين أي شخص كمَلِك، أعلنه الْجَيْش مَلِكًا وَهُوَ فِي المحلة (١مل ١٦: ١٦)، فعاد للتوّ إِلَى الوطن وحاصر تِرْصَة. وإذ لَمْ يكن لزِمْرِي أي دعم، فمن ثم انتحر بأن أحرق القصر عَلَى نفسه. وبإعتبار أن عُمْرِي، رَئِيسَ الْجَيْش، فهو لَمْ يأت إِلَى تِرْصَة كمغتصب، بل كمدافع عن العرش الَّذِي انتمنه عليه الْجَيْش الآن. وأعماله تذكرنا بما عمله دَاوُد بعد موت شَاوُل، حين أنتقم لموت شَاوُل وإيشْبُوشَث (٢صم ١: ١٦؛ ٤: ٦، ١٢). ونظراً لأن مطالبة عُمْرِي بالعرش، لاقت منافسة مِنْ تبني (١مل ١٦: ٢١- ٢٢). فإنه لَمْ ينجح ألاّ بعد موت هذا الأخير (١٦: ٢٢). وقَدْ مَلَكَ عُمْرِي عَلَى إسْرَائِيل اثْنَتَيْ عَشَرَةَ سَنَةً، وَمَلك فِي تِرْصَة سِتَّ سِنِينَ، كَانَت السنة الأوْل فِي تِرْصَة والستة الأخيرة فِي السَّامِرَة (١مل ١٦: ٢٣- ٢٤).

وبالرغم مِنْ أن ع. ق لَمْ يذكر سوى القليل جِدًّا عن عُمْرِي (←) إلاّ أن المعلومات الَّتِي من خارج الكتاب المُقَدَّس تشير إِلَى أنه كَانَ رجلاً عسكريًا، ورجل دولة مقتدرًا. وقَدْ لقَى اعترافًا دوليًا، وهذا مَا نستخلصه مِنْ حقيقة أنه مَذْكُورٌ فِي السجلاتِ الأَشُورِيةِ لِشَلْمَنْأَسَر الثالث (٨٥٩- ٨٢٥ ق. م)، وتَغْلَث فَلاسِر الثالث (٧٤٥- ٧٢٧ ق. م)، وسرجون الثاني (٧٢٢- ٧٠٥ ق م، قا؛ Oppenheim, 284-85). وقَدْ أظهرٌ فطنته السياسية بأن اتخّذ وبنجاح الإجراءات الَّتِي أدّت إِلَى الاستقرار السياسي والرخاء الاقتصادي. ثم الزواج الدبلوماسي من ابْنُهُ أَخْآب (←) مِنْ إيزَابَل، ابنة أثبعل،مَلِك صيدون، أتاح له الاتصال بالجارة الفِينِيقية مع بلدان البَحْر الأبيض المتوسط. وهناك زواج دبلوماسي آخر، وَهُوَ زواج حفيدته عَثَلْيَا (٢مل ٨: ١٨، ٢٦) مِنْ يَهُورَامَ مَلِكُ يَهُوذَا، كَانَ مِنْ شأنَّهَا أن فتحت الباب لمزيد مِنْ العلاقات الودية مع جاره الْجَنُوبي. كما دخل فِي مفاوضات مِنْ أجل علاقات سليمة مع الآرَامِيِّين عَلَى حدوده الشَّمَالية الشرقية بإعطائهم أراضٍ فِي الشَّمَال والسماح لهم بتطوير شوارع للأسواق فِي السَّامِرَة (١مل ٢٠: ٣٤). ونجم عن هذه السياسية سلسلة مِنْ الدول المتحارِبَّة الَّتِي كَانَ لها فعاليتها فِي تجديد التهديد الفَلَسْطِيني. كما أتاحت لعُمْرِي فسحة للقيام بمغامرَة جهة الْجَنُوب الغربي لغزو مُوآب واستغلالها، وهذا أمده بالمنتجات الزراعية (٢مل ٣: ٤، وعَمُود مِيشَع المسطور ٥- ١٠) الَّتِي يحتاجها سوق التصدير الَّذِي نجم عن معاهدته مع صُور. وبهذا المشروع تمكن مِنْ السيطرة عَلَى طرق القوافل الَّتِي تمر فِي أراضي مُوآب (Pienaar, 157; Fensham, 591-92).

وإذ حقق استقرارًا نسَبْيًا، وازدهارًا. شرع عُمْرِي فِي برنامج للبناء. وقَدْ ترك تِرْصَة لإنشاء عاصمة جديدة. السَّامِرَة (←) عَلَى تل اشتراه مِنْ شَامِرَ (١مل ١٦: ٢٤) وذلِكَ فِي أقصى الغرب. وهذا التوجه جهة الغرب كشف عن ميل تجاه الصَّيْدُونِيِّين، وشعور بعدم الارتياح مِنْ التهديد الآرَامِيّ المستمر (Pienaar, 152). وهذا العمل يذكر بطريقة دَاوُد فِي تأمين أسرته المَلِكية بالاستيلاء عَلَى أورُشَلِيم بجنود مرتزقة (٢صم ٥: ٦؛ قا؛ Noth, 191) وبهذا أقام عاصمة عَلَي أرْض تخصه. وكُلّ منها كَانَت لدية فِي فكره أرْض محايدة، فضلاً عن أملاك شخصية يمكن أن يرثها ورثته. وبهذا دعَموا فكرة الأسرة المَلِكية. أمَّا العمال المهرة الفِينِيقِيون الَّذِينَ استخدمهم عُمْرِي فقَدْ شيّدوا مَدِينَة رائعة لَمْ يكن لبهائها نظير لعدة قرون (Kenyon, 76). وإذا كَانَ المقر المَلِكي يشرف عَلَى مركز المَدِينَة، فمن ثم فُصل المربع المَلِكي عن بَقِيَّة المَدِينَة بسور يحيط بها (Kenyon, 74-82). والسياسيات الَّتِي اتَّبعها عُمْرِي حققت الاستقرار والازدهار الاقتصادي اللذين كَانَ فِي أمس الحاجة إليهما، ولكن ذلِكَ كَانَ بثمن لَمْ تستطع أسرته المَلِكية ولا إسْرَائِيل أن تتحمله (Merrill, 340)، ذلِكَ أن علاقته بصور كَانَت تتطلب موقفًا متسامحًا تجاه عبادة الخصب الكَنْعَانية (١مل ١٦: ٣٢- ٣٣، قا؛ Fohrer, 230; Ackroyd, 345; Hermann, 209; Pienaar, 157; Jagersma, 139-40; Miller, 273-74; Mulder, 52; Barkay, 320). ونجم عن هذا استهجان نبوي لكُلّ مِنْ عُمْرِي وابْنُهُ أَخْآب (مِيخَا ٦: ١٦).

وبعد موت عُمْرِي خلفه ابْنُهُ أَخْآب (←) وقَدْ ظل فِي الحكم لمدة اثْنَتَيْنِ وَعِشْرِينَ سَنَةً (١مل ١٦: ٢٩). وقام أَخْآب أساسًا بالمحافظة عَلَى سياسات أبِيهِ وتطويرها، وذلِكَ بالحفاظ عَلَى تحالف ودي مع الصَّيْدُونِيِّين ويَهُوذَا، بل وربما حَتَّى مِصْرَ. ووفقًا لنقوش مِيشَع، واصل سيطرة إسْرَائِيل عَلَى مُوآب. أمَّا الموقف بالنسبة للآراميين فكَانَ مختلفًا. فبعد أعتلاء أَخْآب سدة العرش واجه اختبارًا شديدًا عَلَى يد بَنْهَدَد/ وقواته الآرَامِيّة الَّتِي توغلت إِلَى عمق الأراضي الإسْرَائيلية وحاصر السَّامِرَة (١مل ٢٠). ولكن أَخْآب نجح فِي قلب الأوْضاع لصالحه، ذلِكَ أنه فِي معركة ثانية فِي أفِيق ألحق بقوات بَنْهَدَد هزيمة ساحقة لدرجة أنه أذل نفسه أمام أَخْآب. ولخيبة أمل النَّبِيُّ غير المعروف (٢٠: ٣٥- ٤٣) عامل أَخْآب بَنْهَدَد كنده، وعقَدْ مَعَهُ معاهدة بدلاً مِنْ قتله. ولعل ذلِكَ مرده أنهما (أَخْآب وَبَنْهَدَد) كَانَا يواجهان تهديدًا

متزايدًا مِنْ أشُور، وفِي وقت لاحق تحالف معًا فِي الْحَرْب ضد شَلْمَنْأسَر الثالث فِي موقعة قرقر سنة ٨٥٣.

وبالرغم مِنْ الازدهار الَّذِي نجم عن السياسات الَّتِي اتَّبعها عُمْرِي لَمْ يستفد منه عامة الشَّعْب، إلاّ أنه وَفَّرَ لأخْآب (←) الوسيلة لإكمال برنامج البناء الَّذِي بداه عُمْرِي. وهذا تضمن بيته العاجي فِي السَّامِرَة (Kenyon, 71-89)، وأقام فِي مدن أخرى تحصينات هائلة (١مل ٢٢: ٣٩)، ونفذ مشروعات لإمدادات المِيَاه فِي كُلّ مِنْ مَجِدُّو وحَاصُور (Yadin). وهذه المدن الحصينة كَانَتْ فِي مواقع أستراتيجية: السَّامِرَة فِي موقع مركزي: وَهُوَ أمر جوهري لحكومة فعَّالة، أمّا دَان (Biran, 176-79)، وحَاصُور، كَانَتْ تحمي الحدود الشّمَالية الغربية مع الآرَامِيّين، مَجِدُّو كَانَتْ تحمي طريق الوصول إلَى وَادِي يَزْرَعِيل (Pienaar, 151-58). أمّا يَزْرَعِيل فكَانَتْ تحمي الطريق الشّمَالي إلَى السَّامِرَة، وربما أرِيحَا الَّتِي هي المدخل إلَى مُوآب (Olivier, 15).

أمّا زواج أخْآب مِنْ إيزَابَل (←)، المُعتزّة بنفسها، كَانَ له تأثير سلبي عَلَى الحياة الدينية فِي إسْرَائِيل، لأنَّهَا روجت لعبادة الْبَعْل بحماس تبشيري بين الإسْرَائِيليين، الأمر الَّذِي أدى إلَى استياء اليَهْوَهيين. ومما يجدر ذكره أن أخْآب فِي البداية تمتع بحظوة لدى بَنِي الرَّبّ (يَهْوَه) إلَى درجة أنه قبل نصيحة هذا النَّبِيّ أثناء حصار السَّامِرَة (١مل ٢٠). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه فيما تعاظم نفوذ زوجته، ضعفت شَعْبية أنبِيَاء الرَّبّ فِي البلاط الْمَلكي. وهذا فِي النهاية أدّى إلَى مواجهات متكررة بين إلِيا وأخْآب، بلغت ذروتها أن تعبد الرَّبّ بدلاً مِنْ الْبَعْل (١٧- ١٩). وهذا يفسر لنا السبب فِي أن إيزَابَل أرادت القبض عَلَى إيلِيَّا واعدامه (١٩: ١- ٢)، وبعد ذلِكَ هرب إلَى جَبَل حُورِيب، حيث أمره الرَّبّ أن يمسح حَزَائِيل مَلِكًا عَلَى دِمشْق، ويَاهُو مَلِكًا عَلَى إسْرَائِيل، وَأَلِيشَع ليخلفه كنَبِيّ (١٩: ١٥- ١٧).

أمّا أخْآب فقَدْ خلفه فِي الحكم أبنه أحزيا بعد أن تلقى جرحًا مُمِيتًا فِي المَعْرَكة ضد الآرَامِيّين (١مل ٢٢: ٣٤- ٣٧). وَكَانَ أخْآب لا يزال يهويًا بالاسم، وهذا مَا يتضح مِنْ الأسْمَاء الَّتِي تحمل سمات إلهية الَّتِي اطلقها عَلَى أطفاله. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، كَانَ أخَزْيَا يستشير علانية بَعْل زَبُوب، إلَه عَقْرُون (٢مل ١: ٢). وقَدْ مات دون أن يُرزق نسلاً بعد أن قضى فِي الحكم مدة سنتين، ثم خلفه أخوه يَهُورَام. وأثناء حكمه بدأت الإمبراطورية الَّتِي شيدها جده وأبوه - بالتفسخ. ولم تستطيع قوات إسْرَائِيل ويَهُوذَا المتحدة النجاح فِي إخماد الثورة المُوآبية (ص. ٣). وبالهام مِنْ النَّبِيّين إيلِيَّا وأَلِيشَع (١مل ١٩: ١٥- ١٨؛ ٢مل ٩: ١- ١٠)، قامت كُلّ مِنْ دِمشْق وإسْرَائِيل بحركة عِنْدَ الأسرات المحلية القائمة. فقَدْ مسح أَلِيشَع حَزَائِيل مَلِكًا فِي دِمشْق (٢مل ٨: ٧- ١٥)، ونَبِيّ لَمْ يذكر اسْمُهُ مسح يَاهُو (←) فِي الوقت الَّذِي كَانَ فِيهِ هُوَ والْجَيْش يحرسان الحدود حيث كَانَتْ أرَام فِي رَامُوت جِلْعَاد (٩: ٦)، وقَدْ استولى يَاهُو عَلَى العرش بانقلاب دموي كَانَ يَهُورَام يستشفي فِي يَزْرَعِيل مِنْ جرح أصيب به فِي معركة ضد الآرَامِيّين. وفِي الطقوس العربيدة الَّتِي تبعت ذلِكَ تخلص يَاهُو مِنْ كِلَا الْمَلِكين، والْمَلِكة الأم، وكُلّ أمَرَاء العُمْريين، وكُلّ عَبَدة الْبَعْل فِي السَّامِرَة (٩: ١- ١٠: ٢٨). وهذا معناه تدمير كُلّ العلاقات مع البلدان المجاورة، ومع ذلِكَ أيضًا مصدر ازدهار إسْرَائِيل وأمنها (Bright, 250).

٤. أسرة يَاهُو الْمَلكِية الجديدة. قرب نهاية القرن العاشر برزت المملكةالأشورية الحديثة كالقوة العظمى فِي ش. أ. ق. أمّا الحملات المنتظمة تجاه الشرق والتي شنّوها فِي القرن التالي فكثيرًا مَا كَانَتْ تُواجه بمقاومة مِنْ الدول المتحالفة، ومن بينهما إسْرَائِيل وأرَام. ومن المحتمل أن تكون الثورة الَّتِي قام بها يَاهُو، كَانَتْ بتشجيع مِنْ أشُور. وهذا معناه أنه كَانَ يتّبع سياسة موالية لأشُور. ومما يؤسف له، أن هذه السياسية جعلت إسْرَائِيل فِي حالة إحباط حيث فقَدْت العلاقات الودية مع جيرانها، وَلَمْ يَكُنْ أمام يَاهُو مِنْ خيار سوى دفع الجزية لشلمنآسر الثالث سنة ٨٤١ (عَلَى أساس مَا جاءت المسلة السوداء، قا؛ ANET، 280). وتبعت ذلِكَ فترة راحة لإسْرَائِيل حيث أضطر الآرَامِيُّون (←) لمحارَبّة الأشُوريين (←). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فبعد سنة ٨٣٨، تجددت الغارات الآرَامِيّة مِنْ جديد، حيث كَانَ شَلْمَنْأسَر مشغولاً فِي جهة أخرى مِنْ إمبراطوريته. وأثناء حكم كُلّ مِنْ يَاهُو (٨٤١- ٨١٤) وابْنُهُ يَهُوآحَاز (٨١٤- ٧٩٨) تعرضت إسْرَائِيل لإعتداء أرَامي لَمْ تكن تستطيع الصمود أمامه (٢مل ١٠: ٣٢- ٣٣، ١٣: ٧). والسلوك العدواني مِنْ قبل الْفِلسْطِينيّين والْعَمُّونيّين الَّذِي أشار إليه عَامُوس (١: ٨ و١٣) ربمَا كَانَ يشير إلَى هذه الفترة (Noth, 249). بل إن حَزَائِيل نجح فِي ممارسة الضغط عَلَى يَهُوذَا، وأخذ فدية مِنْ يَهُوآش (٢مل ١٢: ١٨؛ ٢أخ ٢٤: ٢٣- ٢٤).

واعتلاء يَهُوآش (= يُوآش، ٧٩٨- ٧٨٢) العرش كَانَ علامة عَلَى تغير علاقة إسْرَائِيل بدِمشْق (←). وقَدْ تنبأ أَلِيشَع وَهُوَ عَلَى فراش الموت بأن يُوآش سيحرر إسْرَائِيل مِنْ أرَام (٢مل ١٣: ١٤- ١٩). وقَدْ تزامن هذا مع إخضاع هدد نيراري الثالث لدِمشْق، حيث جدد الحملات الأشُورية إلَى هذه المنطقة. بعد حملته الناجحة ضد أدُوم، قام أمَصْيَا مَلِكُ يَهُوذَا بمحارَبّة إسْرَائِيل. ويكتشف كاتب سِفْر أخْبَارِ الأيَّام سبب هذا العدوان (٢أخ ٢٥: ٥- ٢٤). وقَدْ استأجر أمَصْيَا جنوداً إسْرَائِيليين مرتزقة ليدعم جيوشه فِي حملته الَّتِي خطط لها ضد أدُوم، لكنه صرفهم دون أن يستخدمهم. وقَدْ تمَلّك الغضب الشديد هؤلاء المُرتزقة فمن ثم نهبوا بعض مدن يَهُوذَا أثناء عودتهم إلَى بلادهم. وحين علم أمَصْيَا بهذا، أعلن الْحَرْب عَلَى يُوآش، وقَدْ هُزم مَلِكُ يَهُوذَا عِنْدَ بيت شَمْس وتم نهب أورُشَلِيم (٢مل ١٤: ٨- ١٤؛ ٢أخ ٢٥: ١٧- ٢٤).

وإخضاع دِمشْق خلق الظروف الَّتِي يحتاجها الأمر لنجاح يَرُبْعَام الثالث (←)، واستعادة إسْرَائِيل لمكَانَتها السياسية والاقتصادية. وقَدْ نجح فِي استعادة الأراضي الَّتِي سبق أن خسرتها إسْرَائِيل (٢مل ١٤: ٢٥ و٢٨) أمّا الازدهار الَّذِي نجم عن ذلِكَ فنلمسه فِي التحصينات الَّتِي أقامها فِي السَّامِرَة إبان هذه الفترة. وعادت إسْرَائِيل لترجع - ولو أن ذلِكَ لفترة قصيرة - قوة سياسية لها احترامها فِي هذه المنطقة. ومما يُؤسف له أن ازدهارهم الاقتصادي كَانَ يصاحبه فساد أخلاقي، ظهر فِي تكدس الثورة فِي أيدى أصحاب الحظوة (عا ٤: ١). وقَدْ ذكر الأنْبِيَاء إسْرَائِيل بأن الرَّبّ يطلب برًا لا ذبائح ومحرقات (٥: ٢٢، ٢٤)، وأنه يتوجب عليه "العودة إلَى الرَّبّ" (هُوَ ١٤: ١- ٢). ونفس الظروف كَانَتْ فِي صالح يَهُوذَا حين أعتلى العرش عَزَرْيَا بْنِ أمَصْيَا (٢مل ١٥: ١- ٧؛ ٢أخ ٢٦: ١٦- ٢٣). كما إستعاد أيضًا الأراضي المفقودة ونفذ برامج تعمير واسعة النطاق (٢أخ ٢٦: ٦- ١٥).

٥. تجدد الْمَلكِية فِي إسْرَائِيل. توفِي يَرُبْعَام الثانِي سنة ٧٥٣ ق.م خلفه ابْنُهُ زَكَرِيَّا، الَّذِي اغتاله شَلُومُ بْنُ يَابِيش بعد فترة حكم قصيرة لَمْ تتعد ستة أشْهُر (٢مل ١٥: ٨، ١٠)، وهكَذَا أنتهت أسرة يَاهُو الْمَلكِية بالسرعة الَّتِي وُلدت بها. وَكَانَتْ هذه نهاية ازدهار إسْرَائِيل وبداية فترةمَلكِية مجددة حيث قُتل شَلُّومُ بدورة وَلَمْ يَكُنْ قَدْ مضى عليه سوى شَهْر واحد، وذلِكَ عَلَى يد مَنَحِيمُ بْنُ جَادِي (٢مل ١٥: ١٣، ١٤)؟؟. وليؤمن مَنَحِيمُ التوسع الَّتِي اتبعها تَغْلَثَ فَلاَسِر الثالث (Pul, 15:19; Tiglath-Pileser). أعلادت فترة القمح، حيث إنها شملت البلاد الغربية الصغيرة. ولقَدْ قررت هذه البلاد ألاّ تحارب أشُور، كما حدث أيام شَلْمَنْأسَر الثالث، بل الخضوع وتقْدِيم الجزية. وقَدْ خلف مَنَحِيمُ ابْنُهُ فَقَحْيَا، إلاّ أنه وبعد سنتين لقي مصرعه عَلَى يد فَقَح (١٥: ٢٧). الَّذِي اتّبع سياسة مناوئة لأشُور - حيث كوّن تحالفًا مع دِمشْق، محاولاً عندئذ إجبار يَهُوذَا عَلَى الانضمام إليهما. ولذا كَانَ لديه ذهب تحت أمره فمن ثم اشترى مساعدة أشُور، الَّتِي أنهت الْحَرْب السورية - الافرايمية (←) الَّتِي تبعت ذلِكَ ضد يَهُوذَا وذلِكَ بمهاجمة دِمشْق (١٦: ٧- ٨؛ إش ٧: ١- ٢٥). وقَدْ سقطت دِمشْق سنة ٧٣٢، وتم غزو العديد مِنْ المدن الإسْرَائِيلية الشّمَالية كما سُبِي سُكَّانها (٢مل ١٥: ٢٩).

٦. الفصل الأخير مِنْ الوجود السياسي لإسْرَائِيل. قُدّم الفصل الأخير مِنْ تاريخ إسْرَائِيل حين اغتال هُوشَع فَقَح وأعلن نفسه مَلِكًا فِي السَّامِرَة (٢مل ١٥: ٣٠، قا؛ أيضًا ANET, 283-84). وفِي البداية قام بدفع الجزية لشَلْمَنْأسَر الخامس خليفة تغلث الثالث. وبرغم ذلِكَ، فإنه فِي وقت لاحق قام بالتآمر مع مِصْرَ ضد أشُور (١٧: ٤) وَكَانَ لِذلِكَ عواقب وخيمة للغاية. فقَدْ قام شَلْمَنْأسَر بغزو إسْرَائِيل وحاصر السَّامِرَة لمدة ثلاث سنوات (١٧: ٥). ولقَدْ مات شَلْمَنْأسَر أثناء الحصار، وخلفه سرجون الثاني (٧٢٢- ٧٠٥). وجاءت النهاية حوالي ٧٢٢/ ٢١، حين سقطت السَّامِرَة وسُبِي الإسْرَائِيليون (١٧: ٦). وطبقًا للسجلات الأشُورية تم أيضًا سبى ٢٧٢٩٠ إسْرَائِيلي فِي وقت لاحق.

ولقَدْ ذُكر سبب سقوط إسْرَائِيل فِي ٢مل ١٧: ٧ "أنّ بَنِي إسْرَائِيل أخطأوا إلَى الرَّبّ إلههم". وَكَانَتْ خَطِيَّة إسْرَائِيل هي السماح بعبادة الْبَعْل والانخراط فِي طقوس العبادة المتصلة بها. بل أن المسَبْيين فِي بلاد غربية استقروا أخيرًا فِي إسْرَائِيل (١٧: ٢٤) واندمجو مع السُّكَّان المتبقيين.

وَكَانَ للمَلكِية تأثيرها الواضح عَلَى التطور الديني فِي إسْرَائِيل، الأمر الَّذِي يشير إليه بكُلّ جلاء سِفْرا الْمُلُوكِ الأوّل والثاني. وبالردة والعبادة الَّتِي أدخلها يَرُبْعَام، فإنه مهد بذلِكَ الطريق أمام الممارسات الوثنية لأن رموز الثور الَّتِي استُخدمت كَانَتْ مرتبطة بشكْلٍ وثيق مع عبدة الخصب الكَنْعَانية (قا؛ ٢مل ١؛ هُوَ ٣: ٣- ٤؛ ٤: ٩- ١٨؛ ٨: ٤- ٥؛ ٩: ١٠؛ ١٠: ١- ٢، ٥). وأثناء فترة حكم العُمْريين، وصل نفوذ هذه العبادة إلَى الذروة عَلَى يد إيزَابَل، الَّتِي دعمت عبادتها بحماسة تبشيرية (Bright, 52-54). وفِي المَعْرَكة الَّتِي نشبت بعد ذلِكَ بين مِنْ يعبدون الْبَعْل وبين مِنْ يعبدون الرَّبّ (يَهْوَه). برز تقليد عبادة صِرْفَةٌ لِلرَّبّ يَهْوَه، متجسدة فِي إيلِيَّا (←)، وأَلِيشَع، وأصبح هذا التقليد واضحًا. ثم إن إنعكاس الفكر اللاهوتي عَلَى مغزى تاريخ إسْرَائِيل أصبح واضحًا. كَانَتْ إسْرَائِيل تعبد إلهًا وَاحِدًا، بعكس كَنْعَان الَّتِي كَانَتْ تعبد آلهة عديدة. والله إله غيور، وعبادته تستبعد كافة الآلهه الأخرى، ثم إنه دخل أيضًا فِي عهد مع شَعْبه المختار، وعَلَى ذلِكَ فقَدْ وضعوا حياتهم كُلّها خاضعة لمحبته ووصاياه وأوَامره (Fohrer, 297-300).

والملاحظ أن هذا التاريخ أهمل أساسًا سِفْر أخْبَارِ الأيَّام التالي. إذ أن هدف كاتب هذا السِفْر لَمْ يكن إعادة كتابة تاريخ يَهُوذَا وإسْرَائِيل، بل كَانَ يرمى إلَى تعليم شَعْبه دروسًا معينة مِنْ تاريخهم. لذا؛ لَمْ يستخدم إلاّ المادة الَّتِي تحقق غرضه (Myers, XX). وبالنسبة له، كَانَتْ العبادة فِي الهَيْكَل هي العبادة الصحيحة الوحيدة، وَكَانَتْ لأسرة دَاوُد الْمَلكِية الأهمية البالغة، وأن انتهاء مملكة إسْرَائِيل الشّمَالية كَانَ مِنْ قبل الله، وأن الإسْرَائِيليين الحقيقيين هم أولئك الَّذِينَ ظلوا عَلَى ولائهم لبيت دَاوُد (Myers, 65). (← أخْبَارِ الأيَّام: لاهوت).

البيبلوجرافِيا

P. R. Ackroyd, "Samaria," *AOTS*, 1967, 343-54; G. W. Ahlstrm, *The History of Ancient Palestine From the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, 1993; B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, 1986; G. Barkay, "The Iron Age II-III," in Amnon Ben-Tor (ed), *The Archaeology of Ancient Israel*, 1992, 302-73; A. Biran, "Tell Dan—Five Years Later," *BA*, 43, 1980, 176-82; J. Bright, *The Kingdom of God*, 1953; idem, *A History of Israel*, 1984; F. C. Fensham, "The Relationship Between Phoenicia and Israel During the Reign of Ahab," *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Volume Secondo, 1983, 589-94; H. J. Flanders, Jr., R. W. Crapps and D. A. Smith, *People of the Covenant*, 1988; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, 1973; G. Garbini, *History & Ideology in Ancient Israel*, 1988; J. H. Hayes and J. M. Miller (eds.), *IJH*, 1977; S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times*, 1981; D. R. Hillers, *Treaty Curses and the O. T. Prophets*, 1964; T. Jacobsen, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia," *JNES* 2, 1943, 159-72; H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament Period*, 1978; K. Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament*, 1971; N. P. Lemche, *Ancient Israel*, 1988; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*, 1990; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, 1987; J. M. Meyers, *II Chronicles*, AB, 1965; J. M. Miller & J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; M. J. Mulder, *The World of the Old Testament*, in A. S. van der Woude (ed.), Bible Handbook, 2, 1989, 2-76; M. Noth, *The History of Israel*, 1960; H. Olivier, "A Tale of Two Cities, Reconsidering Alt's Hypothesis of Two Capitals for the Northern Kingdom," *NGTT* 28, 1987, 2-19; A. L. Oppenheim, "Babylonian and Assyrian Historical Texts," *ANET*, 1969, 265-322; D. N. Pienaar,

"The Roll of Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty," *JNSL*, 9, 1981, 151-58; J. Rogerson, "From the Division of the Kingdom to the Babylonian Exile," *The Old Testament World*, 1989, 134-57; A. Soggin, *A History of Israel*, 1993; Y. Yadin, *Hazor: The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, 1975; S. Yeivin, "The Divided Kingdom," *The World History of the Jewish People: Volume 3, The Age of the Monarchies, Political History*, 1979, 126-79.

دي. إن . بينَار *D. N. Pienaar*

عاج ← #٩٠٩٤ (שֵׁן¹ [*šēn*¹]، عاج ، سن)
ثعلبٌ ← #٩٤٧٨ (תַּן [*tan*]، ثعلب، ابن آوى)

إِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ

إِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ שְׁמַע יִשְׂרָאֵל

ع. ق بيانات معجمية. "إِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ" مأخوذة مِنْ שְׁמַע [*sᵉma*] ومعناها "إِسْمَعْ (فعل أمر مفرد مذكر، وهي الكَلِمة الافتتاحية لـ تث ٦: ٤). والفعل مشتق مِنْ שָׁמַע [*sama*]، إِسْمَعْ، انصت (#٩٠٤٨).

١. وما جاء في تث ٦: ٤ يُشار إليها بأنها "إِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ The Shema" الجوهر التأسيسى لإيمان إِسْرَائِيل. وهي تعلن وحدانية الله وتفرده: "إِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ: الرَّبُّ إِلهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ" بالعبرِيَّة (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה ׀ אֶחָד׃).

"إِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ Shema" هي اعتراف لاهوتي، وَهِيَ عقيدة يهودية بلا منازع. وتمشيًا مع تث ٦: ٧، فهي تُقال صباحًا ومساءً كواجب وإعلان للإيمان. والكثير مِنَ البركات المتنوعة تصاحب إعلان الإيمان هذا (Mish. Berakoth 1:4; 2:2). وحين أُقيم الهيكَل، أتى الكَهَنَة معًا في فترة بين خدمات العبادة الصباحية ليقرؤوا معًا "إِسْمَعْ يا إِسْرَائِيل .." هناك (Mish. Tamid 5:1). وفِيمَا تطورت عادة تكرار قول "إِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيل Shema" عبر القرون، أصبح المجتمع اليهودى يعتبر قولها وسيلة واضحة يمكن للأفراد مِنْ خلالها أن يشهدوا لجوهر الإيمان اليهودى. ولهذا السبب فإنه في النص العبرى في ٦: ٤ فإن الحرف ע من كَلِمة "إِسْمَعْ" والحرف ד من كَلِمة "واحد" تُكتبان عادة بحروف أكبر مِنْ بقِية حروف الكَلِمة (مثل؛ انظر *BHS*) ولِذلِكَ بدمج بين هذين الحرفين الساكنين الكبيرين، يمكن تكوين كَلِمة الشهادة [עֵד (*ʿed*)].

كَانَ مطلوبًا مِنَ الأَوْلاد أن يحفظوا صيغة "إِسْمَعْ يا إِسْرَائِيل .." فور تمكنهم من الكَلام (T. B. *Sukkah* 42a). أمَّا الشهداء وأولئك الَّذِين هم عَلَى فراش الموت كَانُوا ينطقون أيضًا بهذه الشهادة. ومَن ألهم بفعل ذلِكَ هو الرابى العظيم عقيبة (حوالي ٥٠-١٣٥ م.) والَّذِي قيل عَنْهُ إنه أثناء تنفيذ الرومان حكم الإعدام عليه ردد الشهادة "إِسْمَعْ يا إِسْرَائِيل" وكَانَ يطيل كَلِمة אֶחָד حتى فاضت روحه (BTalm Berakoth 61b). وهكَذَا، منذ الطفولة المبكرة وحَتَّى لحظة الموت، تعلم اليهود أن يشهدوا لوحدانية اسْم الله. وهذا الفكر اللاهوتى الأساسى، الاعتراف بمَلِك سام واحِد، يصل إلى ذروته في العصر المسيانى. في ذلك الوقت، "يَمْلِكُ الرَّبُّ عَلَى الأَرْضِ كُلِّهَا، فَيَكُونُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ رَبٌّ وَاحِدٌ لاَ يُذْكَرُ سِوَى اسْمِهِ" (زك ١٤: ٩).

٢. تركَّزت مناقشات كثيرة حول الكيفية الَّتِي تُترجم بها الكَلمات العبرِيَّة الَّتِي في عبارة "إِسْمَعْ يا إِسْرَائِيل .." (انظر Moberly). البعض ترجم الكَلمات الأربع الَّتِي بعد عبارة "إِسْمَعْ ياإِسْرَائِيل שְׁמַע יִשְׂרָאֵל كجملة واحدة، والبعض الآخر كجملتين. (بالنسبة للترجمات المختلفة ارجع للنص وهامش ترجمة NIV أو NRSV). وبرغم ذلِكَ، فإن الأهمية العظمى هي معنى الكَلمة الأخيرة אֶחָד، وهي كَلمة أوجدت اختلافات في الترجمة بين اليهود والمسيحيين. فالمفسرون اليهود كَانُوا عادة يأخذون عبارة "رَبٌّ وَاحِدٌ" (تث ٦: ٤)، ويدمجونها غالبًا مع "أَنَا هُوَ الرَّبُّ إِلهُكَ" (خر ٢٠: ٢)، وأولى الوصايا العشر، طبقًا للفكر اليهودي التقليدي، هي إعلان التوحيد. وفي البيئة الدينية الَّتِي كَانَتْ سائدة في ش. أ. ق. والتى كَانَت تعج بعقيدة "وحدة الوجود"، والإيمان بعدة آلهة، وعقيدة الثنائية، كَانَ عَلَى العبرانيين أن يعرفوا أنه ليس هناك سوى إله واحد، وليس تعدد الآلهة (قا؛ إش ٤٣: ١٠- ١١). علاوة عَلَى ذلِكَ، الرَّبّ (يَهْوَهْ) هُوَ الإله الفريد، الأبدى الَّذِي لا يُضاهي، كُلِّيّ الوجود بخلاف أي شيء آخر يُمكن أن يُدعى إلهًا (قا؛ تث ٤: ٣٩).

العديد مِنَ المفسرين المسيحيين، في الوقت الَّذِي يسلمون فيه بأن التركيز الأساسى لصيغة "إِسْمَعْ يا إِسْرَائِيل .. في سياقها الأساس منصب عَلَى مواجهة عِبادة العالم الَّتِي مِنْ طبيعتها تؤمن بتعدد الآلِهَة، إلاّ أنهم مِنْ ناحية أخرى يصرون عَلَى أن אֶחָד لليس من الضروري أن تقتصر عَلَى وحدة منفردة، كشخص אֶחָד مثلاً، بل قد تُستخدم أيضًا لتعيين وحدانية مركبة، التي يَكُونُ فيها "الواحد" وَاحِدًا، وكثرة في نفس الوقت (تك ٢: ٢٤؛ حز ٣٧: ١٧). وبإدراك هذا "التنوع داخل الوحدة" جادل بعض المفكرين المسيحيين بالقول بان وحدانية الثالوث المُقَدَّس قد تتماشى مع אֶחָד الَّتِي في صيغة "إِسْمَعْ يا إِسْرَائِيل".

ع. ج يؤكد ع. ج رسالة وحدانية الله الَّتِي هي جوهر "إِسْمَعْ يا إِسْرَائِيل" (١ تي ٢: ٥؛ يع ٢: ١٩). وحين سأل أحد معلمى الناموس يَسُوع: "مَا هِيَ أَهَمُّ الْوَصَايَا كُلِّهَا؟" أجابه يَسُوع بترديد الصيغة "إِنَّ أَوَّلَ كُلِّ الْوَصَايَا هِيَ: اسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ. الرَّبُّ إِلهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ" (مر ١٢: ٢٩). وقد ربط بين هذا الاعتراف "إِسْمَعْ يا إِسْرَائِيل" بوصية محبة الله ومحبة القريب/الجار (ع. ٣٠ و٣١، قا؛ تث ٦: ٥؛ لا ١٩: ١٨). ومن وجهة نظر يَسُوع، الإيمان بإله إِسْرَائِيلَ وحده يؤدى إلى طاعة غير منقسمة راسخة تشمل محبة الآخرين والله.

البيبلوجرافيا

M. Adler, "Judaism's Central Affirmation," in L. Edelman, ed., *Jewish Heritage Reader*, 1965, 38-43; C. H. Gordon, "His Name is 'One'," *JNES*, 29, 1970, 198-99; J. H. Hertz, *Authorized Daily Prayer Book* (rev. ed. 1948), 108-29, 263-69; L. Jacobs, "Shema, Reading of," *EJ* 14:1370-74; J. G. Janzen, "On the Most Important Word

in the Shema (Deuteronomy VI:4-5)," *VT* 37, 1987, 280-300; J. Jeremias, *Prayers of Jesus* (Eng. tr. 1967), 66-81; G. A. F. Knight, "The Lord Is One," *ExpTim* 79, 1967/68, 8-10; *TDOT* 1:193-201; R. W. L. Moberly, "Yahweh Is One: The Translation of the Shema," SVT 41, 1990, 209-15; M. F. Walsh, "Shema Yisrael: Reflections on Dt 6:4-9," *TBT* 90, 1977, 1220-25; B. E. Willoughby, "A Heartfelt Love: An Exegesis of Deuteronomy 6:4-19," *ResQ* 20, 1977, 73-87.

مارفن آر . ويلسون *Marvin R. Wilson*

٨٦١٩ ← (שְׁאוֹל [*šᵉʾôl*]، جهنم، العالم السفلي)

إِشَعْيَاء

إِشَعْيَاء: لاهوت

الفكر اللاهوتي لسِفْر إِشَعْيَاء هو الفكر المتكامل بأكثر مما هو الحال بالنسبة لمَعْظم الكتابات النبوية العبرِيَّة الأخرى. وهذا التكامل – بصفة خاصة – نجده فِي البحث الدقيق والكامل عَن العلاقة بين الدينونة والخلاص، والَّذِي نجده فِي هذا السِفْر. ولا نجد هذا الفكر الَّذِي يحتل مكان الصدارة هنا فِي أي سِفْر آخر فِي العهد القيم. وهذا هو أحد الأسباب – إلَى جانب الأسباب الأدبية الأكثر وضوحًا – الَّذِي عمل كثيرون مِنْ الدارسين عَلَى الاعتقاد بأن هذا السِفْر (سِفْر إِشَعْيَاء) ربما جاء نتيجة فترة طويلة مِنْ الصياغة ثم إعادة الصياغة. وأيًا كان الأمر، فليس مِنْ سِفْر آخر استكشف بمثل هذا العمق الطرق التي مِنْ خلالها يُمكِنُ فهم مأساة انحلال المملكتين وما تبع ذلِكَ مِنْ سبي أمر يخدم خطط الله وليس لتدمير هذه الخطط. والأمر ببساطة شديدة هو أنه ينبغي عَلَى الله إمّا أن يحفظ عهده فِي شَعْبه بخلاصهم مِنْ أعدائهم، وأما عليه أن يتبرأ مِنْ هذا العهد ويسلمهم لأعدائهم. ولكن إِشَعْيَاء يبين أن الموضوع ليس موضوع دينونة أو خلاص، بل دينونة كوسيلة للخلاص، أو أن الخلاص أصبح ممكناً عَن طريق الدينونة. وإِشَعْيَاء بطرقه هذا الموضوع يبين لنا طبيعة الله بعمق واستفاضة يكاد لا يدانيها أي سِفْر كتابي آخر.

وسِفْر إِشَعْيَاء فِي صيغته الحالية يغطى كُلّ الفترة التي شهدت أعظم محنة تلمّ بإسْرَائِيل ألا وهي:: السبي. وجاء فِي السِفْر أنه كتب أثناء فترة حَيَاة إِشَعْيَاء النَّبِيّ، مِنْ سنة ٧٤٠ ق. م تقريبًا إلَى سنة ٦٩٥ ق م. وعَلَى وجه التقريب. وأثناء هذه الفترة احتلت أَشُّورَ مَمْلَكَة إِسْرَائِيل الشمالية، وكانت عَلَى قيد أنملة مِنْ الاستيلاء عَلَى يَهُوذَا أيضًا. وفِي هذا الوضع، أدرك إِشَعْيَاء بكُلّ جلاء، أن ميزة إِسرائيل مِنْ ناحية كونها فِي عهد مَعَ الله، لا تضمنُ لها خلاصًا مِنْ أعدائها بغضّ النظر عَن حالتها الأخلاقية.

غير أنه – وكما يتضح مِنْ السِفْر – أعطى إِشَعْيَاء أن يرى مَا هو يتجاوز حياته، فيعرف سقوط يَهُوذَا فِي يد الغزاة الَّذِين خلفوا الأشُورِيين، أي فِي بَابِل سنة ٥٨٦ ق. م وهكَذَا استطاع إِشَعْيَاء أن يتناول مقدمًا الأسئلة التي ستُطرح نتيجة هذا الحدث.

كما تمكن أيضًا مِنْ أن يوضح أن السبي لم يُعد دلالة عَلَى هزيمة الله عَلَى يد آلهة بَابِل، أو استعصاء وجود حل لمشكَلَة خَطِيَّة إِسْرَائِيل. (← سبي: تاريخ).

غير أن محنة السبي لم تنته بعودة اليهود إلَى يَهُوذَا سنة ٥٣٦ ق. م. ولأن كون الشَعْب قد عادوا إلَى أرض الموعد، فهذا لا يُعد ضمانًا بأن قد استوعبوا مَعْنى أن يكونوا فِي علاقة عهد مَعَ الله. والواقع أنهم قد يعتقدون تمامًا أن حق المولد أهم مِنْ الطاعة. ولذا، فإن السِفْر يتناول هذه الفترة أيضًا. (العودة بعد السبي: تاريخ)

أ. بَنِية السِفْر

يعود الاتفاق بوجه عام هذه الأيَّام، بأنه توجد ثلاثة أقسام رئيسية فِي هذا السِفْر، وتتكون مِنْ ص. ١- ٣٩، ٤٠ – ٥٥، ٥٦- ٦٦. وبالنظر إلَى أن هذه تتناغم تقريبًا مَعَ السياقات التاريخية الثلاث السابق ذكرها آنفًا، فمِنْ ثم اعتقد كثيرون مِنْ المفكرين أن ثلاثة كتبة مختلفين عَلَى الأقل، قد اشتركوا فِي كتابة هذا السِفْر. ولكن وجهة النظر هذه مِنْ شأنها أن تشكك فِي وحدة السِفْر، حيث سعى المفكرون إلَى تحديد إسهامات كُلّ واحد مِنْ هؤلاء الكتبة المختلفين ولكن تناول السِفْر عَلَى هذا النحو، لم يلق قبولاً فِي السنوات الأخيرة حيث أن وحدة الموضوع أصبحت أكثر وضوحًا. ولكن هذا لا يعَني أن المختصين بالنقد قد تخلوا عَن النظرية القائلة بأن سِفْراً كتبه أكثر مِنْ كاتب، بل يعَني تقديرًا مجدداً للسِفْر كوحدة أدبية.

الأصحاحات الخمسة الأوّلى تُعد مقدمة للسِفْر، حيث تقارن الحالة المأسوية الحاضرة للشَعْب، بالمستقبل المجيد الَّذِي ينتظره ويُعد الأصحاح السادس بمثابة نقلة، تبين كيف أن اختبار النَّبِيّ يصلح لأن يَكُونُ نُموذجًا للشَعْب ككُلّ. وقد استُخدم التهديد الأشُورِي فِي ص. ٧ – ٣٩ كأساس لبيان حماقة الأتكال عَلَى أمم بشرية عوض الأتكال عَلَى الله. ويبدأ القسم وينتهي بأجزاء يواجه فِيها أحد ملوك يَهُوذَا بحدث تاريخي يتطلب الثقة فِي الله (ص. ٧ – ١٢، ٣٦- ٣٩). فِي الجزء الأوّل يرفض آحَاز، وفِيْ الثاني يعرف حَزَقِيَّا الحقيقة. وتُوجد بين هذه أجزاء تتعلق بدينونة الأمم (ص. ١٣- ٢٣). وسيادة الله عَلَى التاريخ (ص. ٢٤ – ٢٧)، وحماقة رفض الاتكال عَلَى الله (ص. ٢٨ – ٣٥).

أمّا وأن الدروس التي تتناول جدارة الله قد تم تعليمها فِي ٧ – ٣٩، فقد تناولت ص. ٤٠ – ٥٥ موضوع إصرار الله عَلَى الخلاص. ولقد أدرك إِشَعْيَاء أن السبي سيكون سببًا فِي أن يصبح كُلّ مَا قاله فِي الأصحاحات السابقة موضع شك – هل يُمكِنُ أن يظل الله موضع ثقة حين يأتي يوم لم يخلص فِيه شَعْبه مِنْ أيدي الغزاة؟ ص. ٤٠ – ٤٨ تبين أن الرَّبّ يستطيع أن يخلص مِنْ آلهة البَابِليين، كما تبين ص. ٤٩ – ٥٥ أن بمقدوره أن يخلص مِنْ الغرَبَة التي نجمت عَن الخَطِيَّة.

أمَّا القسم الأخير مِنْ السِفْر (ص. ٥٦- ٦٦)، فيبدو أنه يعالج الوضع فِي يَهُوذَا بعد فترة السبي، حين يتعرض اليهود العائدون لإغراء الاعتماد عَلَى حق المولد والطقوس فِي علاقتهم مَعَ الله. وهذا التقييم والَّذِي بَنِيَ عَلَى أساس مبدأ تنظيمي حيث تكون المَمْلَكَة المَسيَّانية فِي المركز وذلِكَ فِي ص. ٦٠ – ٦٢، يشدد

عَلَى بيان أن الغرباء المطيعين الَّذِين لا يعتمدون إلاَّ عَلَى نعمة الله، هم حقًا عباد الله وليس اليهود ذوي الأصل الطيب الَّذِين يتكلّون عَلَى حق الولادة والطقوس. وكما سبق وذكرنا عاليه، الموضوع اللاهوتي الأساسي فِي سِفْر إِشَعْيَاءَ هو مَا بدا أنه صراع بين أدوار الله كديان ومخلص مِنْ ناحية، وعدله وأمانته مِنْ ناحية أخرى. وعدم قدرة إِسْرَائِيل الواضحة عَلَى أن توفى بالتزاماتها المترتبة عَن العهد أعطى السؤال قوة كبيرة. فالَّذِين حافظوا عَلَى العهد سيتمتعون ببركات إلهية، أمَّا الَّذِين نقضوه يجلبون عَلَى رؤوسهم لعنات إلهية، هم أنفسهم الَّذِين كانوا السبب فِيها (قا؛ تث ٢٨: ١- ٦٨). وبالنظر إِلَى أن إِسْرَائِيل نقضت العهد، ألاَّ تكون علاقة أخرى مَعَ الله مستحيلة؟ ذلِكَ أنه ينبغي عَلَى الله أن يهلكهم بسبب خطيتهم، وَإِمَّا أنه – إذا أراد أن يظل فِي علاقة مَعَهم – فإنه والحال هذه، عليه أن يتجاهل خطيتهم بسبب التزامه نحوهم.

ولقد عرف كافة الأَنْبِيَاء أن هذا التوتر يجب أن يُزال بطريقة أو بأخرى. وهكَذَا، فإنه حَتَّى عَامُوسَ، الَّذِي كانت رؤياه عامرة بصور مِنْ الهلاك الوشيك، أمكنه أن يرى بارقة أمل – بالرغم مِنْ هذه الصور – وذلِكَ فِي خيمة دَاوُدَ الراسخة والآمِنَة. وقد تُرك لإِشَعْيَاءَ أن يعمل العلاقات الصحيحة. وهو الَّذِي عرفنا أن نيران التدمير ستكون وسيلة الخلاص، إنه هو الَّذِي أبان لنا أنه مَا لم تأت النيران، لن تكون هناك وسيلة يُمْكِنُ بواسطتها حفظ مواعيد الله (انظر إش ١: ٢١- ٢٨؛ ٤: ٢ – ٦). والواقع أنه بواسطة النَار تستطيع إِسْرَائِيل المطهرة أن تكون قادرة أن تحمل كَلِمَة الله المَلِك إِلَى الأمَم، كما سبق أن وعد الله إِبْرَاهِيم مِنْذ زمن بعيد (تك ١٢: ٢- ٣، ١٧: ٤ – ٨ الخ). ولا ريب، أن هذا الفكر نشأ أصلاً فِي سِفْر إِشَعْيَاءَ مِنْ خلال تجربته الشخصية - مِنْ أَيْنَ يتأتى لأمة نجسة الشفاه أن تكون وسيلة دعوة كافة الشُعُوب إِلَى جَبَلِ هيكَلَ الرَّبّ (إش ٢: ١- ٥)، بنفس الطريقة التي أصبح بها الرجل النجس الشفتين صوت قداسة الله إِلَى شَعْب فاسد – بواسطة النَار (٦: ٥- ٧؛ ٦٦: ١٧ – ١٩).

لقد طُرح هذا الموضوع فِي مجمله بَنِيَة السِفْر وكذلِكَ فِي تقسيماته. وإذا تحدثنا بشئ مِنْ التفصيل نقول إن الأصحاحات مِنْ ٦- ٣٩ تذكر لنا الدمار الَّذِي سيحيق بشَعْبٍ لم يتكَّل عَلَى الله أو يستأمِنْه عَلَى نفسه. وعَلَى الرغم مِنْ جدارة الله التي تعلمها لنا هذه الأصحاحات، والتي وضحت بشكَلَ لا لبس فِيه ولا يُمْكِنُ إنكاره فِي هلاك جيش سنحاريب، غير أن إِشَعْيَاءَ كان يعرف أن يَهُوذَا ستسير فِي نفس الطريق الَّذِي سارت فِيه إِسْرَائِيل، ثم إنه عَلَى غرار مَا فعله حَزَقِيَّا مَعَ ضيوفه البَابِلِيين، حيث اتَّكَلَ عَلَى قوتهم وإنجازاتهم. وعَلَى ذلِكَ، فإن النتيجة التي لا مفر مِنْها هي الدمار (٣٩: ٥ ٧).

ومِنْ هذا الدمار سيخرج الله شَعْباً متطهراً، ومِنْ خلاله ستُتاح له الفرصة لكي يبين – وبشكَلَ لم يسبق له مثيل – أنه هو وحده الله. سوف يرى العالم ذلِكَ، بأن يخلص شَعْبه باستخدامه امبراطوراً وثنيًا، حَتَّى أن أعظم جميع آلهة الوثنيين التي هي آلهة البَابِلِيين، تقف أمامه عاجزةً لا حول لها ولا قوة. وهذا هو موضوع الأصحاحات ٤٠ – ٥٥، وبصفة خاصة الأصحاحات ٤٠ – ٤٨.

ماذا سيكون عليه شكَلَ ذراع الرَّبّ القوية المخلصة، سبق أن أعطيت فِي إِشَعْيَاءَ ٧ – ١٢ صورة مفزعة عَن المخلص: سوف يَكُونُ طفلاً، طفلاً يتسم بالوداعة، ومحبته للسلام، طفلاً يضع خاتمة للحروب، ولن يفعل هذا بواسطة قوة غاشمة، بل بقدرة لاحدود لها عَلَى امتصاص الشر. وقد بلغت الصورة أوجها فِي ص. ٤٩ – ٥٥. وهنا تم توضيح أن كُورَش، خادم الله – بالرغم مِنْ أنه لا يعرف ذلِكَ – ليس هو الشخص الَّذِي سيحل أصعب مشكَلَة تواجهها إِسْرَائِيل، ألا وهي بعدها عَن الله. إنه ذلِكَ "العبد" الَّذِي سيجسد كُلّ مَا فشلت إِسْرَائِيل فِي أن تكونه؛ إنه "ذاك" الَّذِي سيضع عَلَى نفسه كُلّ شرور العالم، ويقابل هذه الشرور بالخير والصلاح (٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢). إنه مقابل خليقة العجز الَّذِي يمثله السبي يُمْكِنُ أن يُعلن "رجاء" العالم الحقيقي. إنه مِنْ خلال دينونة إِسْرَائِيل ذاتها تظهر سيادة الله المطلقة عَلَى العالم بأسره، وأمانته التي تقهر الخَطِيَّة.

أمَّا القسم الثالث مِنْ إِشَعْيَاءَ، ص. ٥٦- ٦٦، فيوحد وإِلَى درجة كبيرة الأفكار التي تضمنها القسمان الأوَّليان. وإذا أخذنا ص. ٤٠ – ٥٥ لوحدها، فإنها تعتبر أن اختبار الخلاص يلغي الحاجة إِلَى عيشة التقوى. وعَلَى أي حال، فإن الخلاص مِنْ السبي البَابِلي لن يتحقق لأن يَهُوذَا قد تابوا ووعدوا بأن يعملوا مَا هو أفضل. بل تحقق ببساطة كتعبير عَن سيادة الله ونعمته. ولقد أبطل الله هذه الأفكار الخادعة عَلَى الفور، ذلِكَ أن دعوة الله إِلَى حَيَاة البر فِي سيناء لم تغيرها أمانته لمواعيده. فأولئك الَّذِين سيخلصون مِنْ السبي يتوقع مِنْهم أن يعيشوا عيشة البر. ولكن كيف يأتي هذا؟ وقبل هذا فشلوا فِي هذا فشلاً ذريعاً، فما الَّذِي سيكون مختلفًا بعد ذلِكَ؟ الإجابة هي المقدرة التي يعطيها الله بكرمه، تمامًا، مثلما فعل عندما لم يجد أحداً ليساعد، قام وحده ليخلص شَعْبه مِنْ العبودية، وهكَذَا أيضًا سيقوم وحده لكي يمكنهم مِنْ عمل وصاياه الصالحة (٥٩: ١٤- ٢١). وهو فِي عدله يطلب حَيَاة العدل والاستقامة، وفِي أمانته يعطي قوةً للقدرة عَلَى هذه النوعية مِنْ الحَيَاة. أولئك الَّذِين يعتمدون عَلَى برهم الذاتي ليسوا أفضل مِنْ الوثنيين، ولكن هذا لا يعفِي المؤمِنْ مِنْ الاستجابة للدعوة إِلَى البر، فعليه (أو عليها) أن تعيش فِي بر مِنْ خلال الاعتماد المستمر عَلَى القوة التي يعطيها نعمة الله.

ب. موضوعات

١. الله ليس مثله شئ. أمر جوهر يفِي الفكر اللاهوتي لسِفْر إِشَعْيَاءَ وهو موضوع أن الله لا يُقارن به شئ. وبأكثر مما فِي أي سِفْر كتابي آخر، يوضح سِفْر إِشَعْيَاءَ أن الرَّبّ ليس ببساطة هو أعظم الآلِهَة، بل هو الإله الوحيد. ولا يوجد أي كائن آخر يستطيع أن يجرؤ ويدَّعى الألوهية. ومِنْ المؤكد أنه يُمْكِن تتبع هذه الفكرة مباشرة ونرجعها إِلَى الرؤية الافتتاحية. وإعلان ذاك الَّذِي ليس هو قدوس فحسب، بل هو ثلاثي القَدَاسَة، الَّذِي مجده يملأ الأرْض كُلّها، مِنْ الواضح أنه لم يترك فكر إِشَعْيَاءَ طوال بَقِيَّة أيام حياته. لقد وصف إِشَعْيَاءَ الله بأنه "قدوس إِسْرَائِيل" خمساً وعشرين مرة (ومرة "قدوس يَعْقُوب")، وهذا وصف لم يرد سوى خمس مرات أخرى فقط فِي بَقِيَّة الكتاب المُقَدَّس.

(أ) خالق وسيد التاريخ "ومِنْ بين أمور أخرى، مِنْ الواضح أن كَلِمَة "قدوس" تفِيد مَعْنى "غيرية" الله المطلقة عَن نظام

الكون كُلّه، أي ليس مثله شئ. وهو ليس جزء مِنْ الكون، ولم يؤثر الكون فِيه. وهذا الحق تم التعبير عَنه بصفة خاصة فِي إطار فهم السِفْر أن الله هو الخالق، وأنه رب التاريخ وسيده. والأزمة التاريخية الكبرى التي كانت عَلَى أيام إِشَعْيَاءَ، لابد وأنها أدت إِلَى طرح أسئلة خطيرة عَن الله. كيف يتسنى أن يَكُونُ إلهُ إِسْرَائِيل هو أعظم إلهٍ فِي حين أن إِسْرَائِيل ليست أعظم أمة؟ وإذا كانت أَشُورَ (بعد ذلِكَ بَابِل ثم فارِس) قد استطاعت أن تدوس عَلَى إِسْرَائِيل متى شاءت ذلِكَ، ألا يشير هذا إِلَى أن الرَّبّ لم يكن فِي حقيقة الأمر إلاَّ إلهاً صغيراً؟ ومِنْ الجلي أن هذا كان تفكير ربشاقي بينما كان يتفاخر بما عمله الأَشُورِيون لأراضي أخرى، وبما سيعمله هو بيَهوذَا (إش ٣٦: ١٨ – ٢٠). لكن إِشَعْيَاءَ يصرّ عَلَى أن الله ليس جزءًا مِنْ النظام الكوني. لا يجب أن تشبه عظمته بعظمة إِسْرَائِيل أو يَهُوذَا "فالإمبراطوريات العظيمة لا تظهر رغماً عَنه، بل بسببه. وهو سيد الأمَم كافة، وليس إِسْرَائِيل فقط. وجميع الأمَم، بما فِيها إِسْرَائِيل، خاضعة لحكمه. وهكَذَا، لم تكن هزيمة إِسْرَائِيل عَلَى يد أَشُورَ هزيمة لله، أو إنتصاراً لآلهة أَشُورَ. بل هو عمل مِنْ أعمال الدينونة الإلهية عَلَى إِسْرَائِيل، ليس لأَشُورَ أي فضل فِيه. وأهمية هذه الأفكار لبقاء الإيمان العبري – رغم الصدمات التي واجهها فِي القرون الثَلاَثَةِ بين ٧٥٠، وسنة ٤٥٠ ق. م – بالكاد يُمْكِنُ المغالاة فِيها.

والدليل عَلَى أن الله ليس جزءًا مِنْ نظام الكون نراه ماثلاً بقوة فِي نبوات الأَنْبِيَاء. وهذا واضح بصفة خاصة فِي الأصحاحات ٤٠ – ٤٨، حيثُ يتخيل وجود قضية بين الله والآلِهَة. لقد طلب الله مِنْ هذه الآلِهَة أن تقدم دليلاً مِنْ خلال شهود يشهدون بأنها آلهة حقًا. والدليل الَّذِي طلب هو أنهم فِي أي وقت تنبأوا عَلَى وجه الخصوص بحدث ثم وقع هذا الحدث فعلاً بعد ذلِكَ. وبتأكيد مثير، يعلن إِشَعْيَاءَ، فِيما كان يتكَلَّم مَعَ الله، بأنه ليس مِنْ بين هذه الآلِهَة مِنْ يستطيع تقديم مثل هذا الدليل. وعَلَى صعيد آخر، يقول الله إنه قدم تنبؤات مَعَينة مِنْذ البداية، وأن الإِسْرَائِيليين جميعًا شهود عَلَى أن هذه النبوات قد تحققت بالفعل. ونُبُوَّة كُورَش تشكَلَ بالطبع جزءًا أساسيًا مِنْ الحجة ككُلّ، والنقاد الَّذِين يفكرون أنه كان بوسع إِشَعْيَاءَ أن يتنبأ بمثل هذه النبوة، وأنهم، إمَّا عَن علم، أو بدون علم، ينكرون حجة السِفْر الأساسية بتفرد الله

وحجة إِشَعْيَاءَ تستند إِلَى الآتي: الآلِهَة جزء مِنْ النظام الكوني، ولا سيما مَا يشير إليه إرتباطهم بالأصنام، المصنوعة مِنْ مواد طبيعية صنعها الإنسَان بحكمته ومهارته (انظر عَلَى وجه الخصوص ٤٤: ٦- ٢٠). وما دام الأمر كذلِكَ، فإن هذه الآلِهَة لا تستطيع بالطبع أن تتنبأ بالمستقبل، وإذ هي جزء مِنْ النظام، فليست لديها فكرة عمَّا سيفعله النظام غدًا، ناهيك عَن مائة سنة مِنْ الآن. وهكَذَا، كيف يتسنى لإلة إِسْرَائِيلَ أن يتصرف بشكَلَ مختلف، الإجابة هي: إنه ليس جزءًا مِنْ الكون. فهو خالق الكون. وللمرة تلو الأخرى، يؤكد إِشَعْيَاءَ أن الله، والله وحده هو الَّذِي أسس الأرْضِ ونشر السماوات (إش ٤٠: ٢١- ٢٦، إلخ). وهو وحده الَّذِي له حَيَاة فِي ذاته، وكُلّ شئ يعتمد عليه فِي وجوده المستمر (٤٤: ٦- ٨). وهو لم يتكيف بواسطة الكون، بل إنه هو الَّذِي يكيف الكون بحسب مَا يراه. والكون لا يحدد طبيعته، بل هو بالأحرى الَّذِي يحدد طبيعة الكون. وهذا بالطبع يعني أنه بمقدوره عمل أشياء لم يسبق أن حدث شئ مِنْها قبل

عَلَى الإطلاق (٤٣: ١٤- ٢١)، وهو ليس مقيداً، مثل الآلِهَة، بتكرار مستمر لكُلّ الأشياء التي كانت تحدث دائمًا. وهو حر، مقيد فحسب بعد القيم التي لا تخطئ، وأمانته التي لا حدود لها.

(ب) الفادي. لم تُعلن قداسة الله فِي قوته كخالق وكسيد للتاريخ، بل كانت ظاهرة أيضًا فِي نعمته كفادي، وهذا التوازي أصبح واضحًا بصفة خاصة مِنْ خلال الطريقة التي استُخدمت بها عبارة "قدوس إِسْرَائِيل". والعبارة، عَلَى وجه العموم، استُخدمت فِي الأصحاحات ١- ٣٩ للتحدث عَن حماقة محاولة الحَيَاة كما لو أنه ليس لله القوة المطلقة. وعَلَى ذلِكَ، فإنه – مثل؛ – كثيرون مِنْ الإِسْرَائِيليين "رذلوا شَرِيعَة رَبِّ الْجُنُودِ واستهانوا بكَلاَم قدوس إِسْرَائِيل" (٥: ٢٤/ ب). لكن العبارة فِي الأصحاحات ٤٠ – ٥٥ كثيرًا مَا ارتبطت بقوة الله عَلَى الخلاص. "فادينا رَبُّ الْجُنُودِ إسمه. قدوس إِسْرَائِيل" (٤٧: ٤). وفِي كُلْتا الحالتين نلمس قوة الله الفائقة، غير أنه أُشير إليها فِي إحدى الحالات بغية الكشف عَن حماقة العصيان، فِي حين أنه فِي الحالة الأخرى أُشير إليها لإثارة الإيمان. وكم هي حماقة أن نعصي ذاك الَّذِي خلق الأرْضِ ووقف فوقها، وكم هي حكمة أن نؤمِنْ بذاك الَّذِي يستطيع أن يصلح الأرْضِ الخرِبَة. هذه هي القَدَاسَة، فهي ليست مجرد النور الوهاج للكمال غير المخلوق، بل المحبة الخلاقة التي ليست لها حدود، والتي تستطيع أن تأخذ الملوث والنجس وتجدده.

٢. المَسِيًا. إذا كان الله هو الخالق، وسيد التاريخ، والفادي عَلَى التاريخ إذًا أن يثبت حكمه الفدائي. وعَلَى الرغم مِنْ أن إِسْرَائِيل ليست فِي حاجة إِلَى أن تهزم قوى العالم فِي وقت قصير لتثبت عظمة الله، إلاَّ أنه سيأتي يوم حين يشير التاريخ إِلَى ربها. وفضلاً عَن ذلِكَ، لقد قطع الله مواعيد لدَاوُد وبَنِيْه، وهي مواعيد لا يُمْكِن تجاهلها (مثل؛ إش ٥٥: ٣- ٥). وهكَذَا، فإن عنصرًا هامًا ثانيًا فِي فكر إِشَعْيَاءَ اللاهوتي، وهو المَمْلَكَةِ المَسِيَّانية، أصبح ضرورة. والأمر الجوهري هو أنه فِي الزمان والمكان اللذين اختارهما الله لكي يعلن فِيهما عَن ذاته سوف يثبت الدليل أن كُلّ شئ يخضع لحكم الله. وأخيرًا، كُلّ الأشياء التي قالها الكتاب المُقَدَّس عَن الحقيقة وعَن الله سوف تتضح، حين يسود حكم السلام والعدل عَلَى الأرْضِ، وحين يبين بَيْتِ دَاوُدَ مَا الَّذِي كان يرمي إليه التاريخ. والمفاهيم المتعلقة بالمَسِيًا فِي سِفْر إِشَعْيَاءَ تدور حول قطبين: "مَلِكُ مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ "، و"العبد المتألم". يُقال فِي بعض الأحيان أن هذين متنافرين، غير أن الفحص الدقيق يبين أنهما ممتزجان. ذلِكَ أنه فِي الأصحاحات ١- ٣٩

وكان التركيز بصفة خاصة عَلَى المَسِيًا المَلِك. وهذا دون شك فشل بَيْتِ دَاوُد البشري. وفِي أسوأ حالاته مِنْ أيام آحَاز، وكان بَيْتِ دَاوُد منغمسًا فِي الردة (٧: ١٣)، ولكن وحتى فِي أفضل حالاته عَلَى عهد حَزَقِيًا، كان لا يزال متسمًا بالعمى وعدم الإيمان (٣٩: ١- ٤). وفِي مقابل هذا، صور قضيب مِنْ جذع يسى سيحكم بالعدل والمساواة، ليس فِي إِسْرَائِيل فحسب، بل فِي العالم كُلّه (١١: ١- ٥). والأمر الرائع بالنسبة لهذا المَلِك، هو سمة براءة الأطفال التي تغلب عليه. فهو لن يحكم بالقوة الغاشمة، بل بقوة الاتضاع. ومملكته لن تعرف السوء أو الفساد (١١: ٩).

وفِي إِشَعْيَاء ٤٠ – ٦٦، قُدم الْمَسِيَّا للقارئ باعتباره "عبد الرَّبّ" الَّذِي مِنْ خلاله ستعرف الشُّعُوب الله مَعرفة صحيحة. وهذا أيضًا، يبدو أنه تُوجد رابطة مباشرة بين هذا التشبيه المجازي أن يكونوا نوراً للأمم، الأمر الَّذِي دُعوا إليه. وسبق أن أعلن هذا للشَّعْب فِي الأصحاح الثاني، ولكن كيف كانوا: عمياناً، متمردين، أسرى خطاياهم، فهل سيحققون هذا فِي يوم مِنْ الأَيَّام، والرد عَلَى فشلهم فِي عبوديتهم لله، يتُمثَّل فِي "العبد". سيكون النور الَّذِي أخفقوا فِي أن يكونوه. وفِيما يشرق مِنْ خلالهم، أخيرًا سيرى العالم الَّذِي مِنْ حولهم النور الحقيقي. أمّا وأن هذا "العبد" هو الَّذِي يأتي بالعدل للأمم (٤٢: ١، ٤٩: ٦)، الْمَسِيَّا ني فِي الجزء الأَوَّل مِنْ السِفْر، فهذا يوضح أنه توجداستمرارية ضرورية بين الشخصيتين. وبنفس الطريقة جاء اتضاع "العبد" فِي ص. ٤٠ – ٥٥ متناغمًا مَعَ اتضاع ومسة وداعة الأطفال التي اتسم بها الْمَسِيَّا فِي ص. ١- ٣٩.

هذه الرؤيا الخاصة بحكم الله الفدائي وصلت إِلَى ذروتها إش ٦٠ – ٦٢، وتم التركيز عليها فِي ص. ٦١، إعلان الْمَسِيَّا. وهنا نجد أن الأمة التي سعت إِلَى اكتساب الأهمية استناداً إِلَى مجدها الذاتي (٢: ٦- ٢٢) تتلقى مجد الله كمِنْحة. والأمة التي كانت تعاني مِنْ العمى والسبي، حُررت بكَلِمة الْمَسِيَّا. وكان مِنْ نتيجة هذا، أن جاءت كُلّ الشُّعُوب خاضعة إِلَى أُورُشَلِيمَ لترى مجد الله قد أشرق مِنْها. وذلِكَ أن الله الخالق وسيد التاريخ، والفادي، سيشرق مِنْ خلال شَعْبه عَلَى العالم كُلّه.

٣. الاَتكال عَلَى الله. صورة الله الغنية المتنوعة تؤدي بنا مباشرة إِلَى الملمح الرئيسي للعلاقة بين الله والإِنْسَان كما يراها إِشَعْيَاء. الحكمة المتُمثِّلة فِي الاَتكال الكامل عَلَى الله والحاجة إِلَى هذه الحكمة. والسِفْر بكامله – مِنْ نواح كثيرة – يُعد مُنَاشدة الله أن يتكَلُوا عليه. والأمر المؤكد، أن هذه المُنَاشدة واضحة تمامًا فِي القسم الأَوَّل (إش ١- ٣٩)، حيث كان الشَّعْبُ يميلون إِلَى الثقة فِي أية أمة، أو صديق، أو عدو، أن يخلصهم مِنْ الاضطهاد قبل أن يثقوا فِي الله. ولكِن هذا نلمسة أيضًا فِي القسمين الثاني والثالث، ص. ٤٠ – ٥٥؛ ٥٦- ٦٦). ولقد دُعى الشَّعْب مِنْ القسم الثاني أن يؤمِنُوا برغبة الله وقدرته عَلَى أن يخلصهم، وفِي القسم الثالث دُعوا إِلَى أن يتوقفوا عَن الثقة فِي خياراتهم وأن يشرعوا فِي أن الله يستطيع أن يعطيهم قوة مِنْ لدنه تمكنهم أن يعيشوا فِي بر.

والغرض مِنْ وراء كُلّ هذا يبرز واضحًا بصفة خاصة ضِدُّ الوثنية. وعَلَى أساس هذا الفهم للحق، يكاد ألا يَكُونُ للثقة أي دور. والآلِهَة جزء مِنْ نظام الكون، وهي فِي الأساس نظر إليها الإِنْسَان عَلَى أن الغرض مِنْها هو الفهم والتلاعب. وهي عَلَى وجه العموم مقسمة إِلَى مجموعتين: بناءة وهدامة. وهذه القوى ليس بمقدورها عَلَى وجه العموم أن تنحرف عَن مساراتها المَعْينة والمتكررة. وهي اعتباطية واستبدادية. غير أنه مِنْ خلال السحر الزائف، بات الاعتقاد أنه يُمكِن التأثير عليها تأثيرًا نافعًا.

أمّا وجهة النظر الكتابية (والإشعيائية) مختلفه عَن ذلِكَ اختلافًا جذريًا. فالله حر يتمتع بحرية مطلقة، لا يقيده شئ سوى طبيعته الكريمة، وهو فِي مِنأى تام عَن التلاعب بالسحر الزائف.

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يُمْكِنُ الاعتماد عليه تمامًا. فما يقوله يعمله وهكَذَا، فإنه لا يجب الوثوق فِي الله لأَنَّهُ ليس هناك وسيلة أخرى للانْتمَاء إليه، بل لأَنَّهُ يُمْكِن الوثوق به.

وما يقوله إِشَعْيَاءَ عَن الله هو أن هناك سببًا مزدوجًا للثقة فِيه. أَوّلاً، يجب الثقة فِي الله لأن الثقة فِي أي شئ غيره مصيرها الفشل. والواقع، أنها لن تفشل فحسب، بل ستنقلب عَلَى الشخص الَّذِي وثق بها وتدمره. والمثال المختار هو أَشُورَ وآحَاز. ولقد قال إِشَعْيَاءَ لآحَاز. إنه بالنظر إِلَى أنه وضع ثقته فِي أَشُورَ بدلاً مِنْ أن يثق فِي الله حين هددته إِسْرَائِيل وسورية، فإنه سيأتي يوم تأتي عليه أَشُورَ مثل الطوفان (إش ٦: ٨). غير أن هناك سبب ثان يدعونا إِلَى الثقة فِي الله وهو أنه لن يتخلى عَن شَعْبه حين يتم تدميرهم نتيجة زيف كُلّ مَا أولوه ثقتهم. فِي تلك الساعة سيأتي إليهم، ويقدم لهم الرجاء والعون والخلاص (١٠: ٢٤ – ٢٧). ألاَّ يجب أن تثق فِي هذا الإله؟ وهذه هي أهمية مَا جاء فِي ١٢: ٢ "هوذا الله خلاصي فأطمئنُ ولا أرتعب". فالله الَّذِي لا يتخلى، مَعَ أنه رُفض، واستمر يدعونا بمحبته، هو إله يُمكِن الوثوق به. وهذا هو فِي الأساس مَا تركز عليه ص. ٣٦- ٣٩. وهي أبعد مِنْ أن تكون مجرد ملحق تاريخي كما يقول كثيرون مِنْ المفسرين. بل هي بالأحرى ذروة هذا القسم كُلّه، حيث تقدم الدليل عَلَى حكمة الثقة فِي الله، حَتَّى لو كانت كُلّ قوى العالم ضِدّنا.

وموضوع الثقة فِي الله مِنْ صيغة مختلفة اختلافًا طفيفاً وذلِكَ فِي إِشَعْيَاء ٤٠ – ٥٥. فالنَّبِيّ هنا يتطلع إِلَى الْيَوْم الَّذِي يجد فِيه بنو يَهُوذَا المسبيون رجاءهم المفقود. وهنا لن يَكُونُ الأمر ثقة زائفة، بل عدم الثقة (٤٠: ٢٧). وفِي حالة مِنْ الشعور بالاكتئاب والإحباط، سيميلون إِلَى عدم تصديق كُلّ المواعيد ومِنْ أي نوع. لِذلِكَ ينبغي عَلَى النَّبِيّ أن يقنع القراء بطبيعة محبة الله التي لا تتغير، وبنوته التي لا تُقهر أبدًا. وعليه أن يأتي بهم إِلَى النقطة التي تجعلهم يجرأون عَلَى الإيمان بهذا، رغم كُلّ الظروف المَعَاكسة. ذلِكَ أنه بمقدور الله أن يخلصهم مِنْ قبضة أغنى قوة فِي العالم.وتم التنبؤ بكُلّ هذا قبل حدوثه بأمد طويل، حَتَّى أنه حينما يحدث لا يستطيع أحد أن يدعى أنه مِنْ عمل إله فَارِس (٤٨: ٥).

وفِي القسم الأخير، تم التعرض ثانية للثقة الزائفة. وهذه هي الثقة الزائفة فِي الاختبار، وهذه النوعية مِنْ السهل أن تنشأ بعد العودة مِنْ السبي. فبالنظر إِلَى أن شَعْب إِسْرَائِيل لن ينالوا الخلاص نتيجة لأي شئ عملوه، بل بسبب محبة الله، سيكون مِنْ العمل عَلَيْهِمْ افتراض أن السلوك والمواقف التي تتم عَن التقوى ليست فِي الواقع ضرورية. وعَلَى ذلِكَ يعلن لهم إِشَعْيَاءَ أن المَعيار الَّذِي مازال الله يطلبه هو البر، ولكن البر يجب أن يتحقق مِنْ خلاله الاعتماد عليه (انظر esp. 59:9-21).

٤. الخَطِيَّة. قبل أي شئ آخر، وُصفت الخَطِيَّة فِي سِفْر إِشَعْيَاء عَلَى أنها تمرد. وهذا مَا نجده فِي ع. الأَوّلى بعد العَنوان (إش ١: ٢)، وفِي ع. الأخيرة (٦٦: ٢٤)، وكثيرًا مَا يتكرر هذا طوال هذا القسم. والتمرد أظهر بعدة طرق، ولكن الأساس الَّذِي اَتخذ للحكم عَلَى كُلّ هذه الأمثلة هو العهد. وعَلَى الرغم مِنْ أن العهد قليلاً مَا يُشار إليه صراحة، إلاّ أنه يُشار إليه ضمنًا فِي مواقع

كثيرة. لقد أقسمت إِسْرَائِيل فِي سيناء أنهم سيكونون مخلصين لله وحده، وأن يعملوا الأشياء التي أوضح أنها يجب أن تكون فِي سمات أتباعه. أمّا الأن، فمِنْ الواضح أن إِسْرَائِيل تمردت عَلَى ربها. ومِنْ بين مظاهر هذا التمرد الاعتراف بآلهة أخرى وعبادتها (١٧: ٧ – ٩). ولكن هذا السلوك فِي بعض النواحي مَا هو إلاّ دلالة عَلَى شئ آخر وهو تمجيد البشر. والسؤال الهام الَّذِي طرقه السِفْر هو: مجد مِنْ يملأ الأَرْض. والمرة تلو الأخرى يبرز موضوع كبرياء الإِنْسَان: إِسْرَائِيل تتزلف للعظماء (٢: ١٢- ١٧)، ولا ترغب أَشُورَ فِي قبول حقيقة أنها مجرد آلة فِي يد الله القادر عَلَى كُلّ شئ (١٠: ١٢- ١٦)، وتصرّ بَابِل عَلَى أنها هي وحدها وليس آخر يراها (٤٧: ١٠- ١١)، ويصرّ مَلِكُ بَابِل عَلَى أنه سيجلس عَلَى عرش السَّمَاءِ (١٤: ١٣- ١٤)، وأُورُشَلِيمَ المتكبرة تتمشى متباهية فِي كُلّ زينتها (٣: ١٦- ٢٣)، والمتمرسون فِي الشئون الدينية يسخرون مِنْ زملائهم فِي العبادة الأقل خبرة (٦٥: ١- ٥). ويصف إِشَعْيَاءَ هذا كُلّه بأنه تمرد. والتمرد هو الفشل فِي إعطاء الله رَبَّ الْجُنُودِ، قدوس إِسْرَائِيل، المكانة التي لا تليق إلا له وحده.

وهذا التمرد يظهر نفسه أيضًا فِي محاولة التقليل مِنْ شأن السلوك الديني إِلَى حد جعله آداء طقسيًا بدلاً مِنْ أن يَكُونُ حَيَاة نعيش فِيها طبيعة الله فِي علاقتنا بالآخرين. وهذا مَا يظهر فِي الحال فِي إش ١: ١٠- ١٥، وبين آونة وأخرى طوال السِفْر، إِلَى أن يظهر بقوة فِي الأصحاحات الأخيرة. ويقول إِشَعْيَاء، مَعَ الأَنْبِيَاء، الآخرين، إن الله لا يريد سلوكًا دينيًا، بل يريد سلوكًا صالحًا. ولكن السلوك الصالح أمر يتعلق بالحَيَاة الْيَوْمِيَة، وأن يقدم المرء الآخرين عَلَى نفسه. والسلوك الديني قد يغري الإِنْسَان ويدفعه إِلَى الكبرياء. وإِشَعْيَاءَ ٦٦: ١- ٦ تتفق مَعَ مَا جاء فِي الأصحاح الأَوَّل فِيما يتعلق بحماقة العبادة التي تمجد الذات. فهذه العبادة لا تعمل إطلاقًا عَلَى استرضاء الله، بل إنها تثير غَضَبه. فالاتضاع والندم مِنْ العلامات الضرورية للطاعة المترتبة عَلَى العهد، والتي هي وحدها التي ضمِنْ الحضور الإلهي (٥٧: ١٥، ٦٦: ٢).

٥. الجنس البشري. بالرغم مِنْ الكبرياء والتمرد هما مِنْ السمات الرئيسية للخَطِيَّة فِي السِفْر، ولكن هذا ليس مَعْناه أن إِشَعْيَاءَ كان ينظر باحتقار إِلَى البشر. فهنا، وبنفس الوضوح الَّذِي نجده فِي أي مكان فِي الكتاب الْمُقَدَّسَ، برز أكبر تناقض وهمس فِي حَيَاة البشر. وحين نحاول أن نعظم أنفسنا عَلَى حساب الله، لا نجد سوى التفاهه والنجاسة والموت (إش ٢: ٢٠ – ٢٢، ١٤: ١٤- ١٥، ٣٤: ١- ٣، ٦٥: ١- ٥). لكننا. ونَحْن فِي حالتنا الساقطة والتي لا رجاء لها – إذا مَا عدنا وتُمثَّلنا بدور الخدم، نجد أثناء رفعنا إِلَى مكان له أهميته التي لا تُمارس. وهذا واضح عَلَى وجه الخصوص فِي الأصحاحات ٤٠ – ٤٨. فهناك لا يشعر الشَّعْب العبري أنه مرفوض إِلَى الأبد وأن خطاياهم قد صعدت إِلَى السَّمَاءِ، وأن أرض الميعاد قد لفظتهم. لقد تخلى الله بكُلّ تأكيد عَنهم. لكن الأمر لَيس كما يتصورون. فالله لم يرفضهم، ليس ذلِكَ فحسب بل إنه يعلن أنهم عبيده المختارون، والَّذِين مِنْ خلالهم سيعرف العالم أنه هو وحده الله وليس غيره (٤٣: ١٠ إلخ). فالله عَلَى استعداد للاعتماد عَلَى كُلّ مَا توهله له ألوهيته وإستخدامها مِنْ أجلِ حَيَاة شَعْبه. إن للإنسان أهميته.

٦. الخلاص. إستخدام الله للبشر كشعور عَلَى ألوهيته يطابق مفهوم إِشَعْيَاءَ عَن الخلاص. أَوّلاً، إنه إظهار لبر الله. ومِنْ بين سمات السِفْر الهامة مَا نجده فِي إستخدامه للكَلِمة العبْرِيَّة צְדָקָה "بر". فِي إش ١- ٣٩، استُخدمت عَلَى سبيل الحصر، للحديث عَن سلوك البر الَّذِي يتوقعه الله مِنْ شَعْبه. لكنها استُخدمت فِي الأصحاحات ٤٠ – ٥٥ وبنفس الحصر، للحديث عَن بر الله لخلاص شَعْبه. ثم تظهر الفكرتان مَعًا فِي ص: ٥٦- ٦٦، حين أعطيت القدرة للناس – بواسطة بر الله – عَلَى أن يعيش فِي بر. وما يرمى إليه هذا أَوّلاً وقبل كُلّ شئ، هو أن إِشَعْيَاءَ يرى أن الخلاص آتٍ مِنْ الله وحده. والناس لا حول لهم ولا قوة مِنْ ناحية خلاص نفوسهم. لكن أعمال الخلاص مَا هي إلاّ تعبير عَن طبيعة أمانة الله. وخلاصه بر، سواء لأَنَّه تحقيق لمواعيد قديمة قُطعت لإِبْرَاهِيم، أو لأَنَّها تتمشى تمامًا مَعَ طبيعة الله وشخصه، الَّذِي كَلمته الأخيرة لنا هي دائمًا النعمة.

وهذا الخلاص جاء فِي موعده ومكانه، ويتوقع أن يتحقق نتائجه فِي زمانها ومكانها المُحدَّدين لها. وهي ليست شَيْئًا محصورًا تمامًا فِي اختبار داخلي ونفسي. لقد تغيرت حالة الشَّعْب، ومِنْ المتوقع أن يتغير سلوكهم، وبصفة خاصة، وعَلَى وجه التحديد فِيما يتعلق بمَعَاملتهم بعضهم بعضًا. وهي تتعامل مَعَ النتائج (حقيقة العبودية المادية)، ومَعَ الأسباب (الخَطِيَّة التي أدت إِلَى السبي). ووسائل الخلاص كان مِنْها الزمِنْي (كُورَش)، والروحي (الكفارة النيابية التي يقدمها "العبد"). ومِنْ المتوقع أن تظهر فِي شهادة، وفِي علاقة قد تغيرت بواسطة عمل الروح القدس (إش ٣٢: ١٥- ١٧؛ ٤٤: ٣- ٥). وإذا قِيل إن هذه وجهة نظر إنجيلية عَن الخلاص، هنا، قد يَكُونُ مِنْ الواجب أن يُقال إن وجهة النظر الإنجيلية هي نفس وجهة نظر إِشَعْيَاءَ.

وعَندما نستعرض الفكر اللاهوتي لإِشَعْيَاءَ النَّبِيّ فِي مجمله، بوسعَنا أن ندرك أنه – وعَن جراءة – يُمكِن القول إن إِشَعْيَاء أوجز الفكر اللاهوتي الكتابي بطريقة أفضل مما فعله أي سِفْر آخر مِنْ أسفار الكتاب الْمُقَدَّسَ بمفرده.

البيبلوجرافيا

R. Clements, “The Unity of the Book of Isaiah,” *Int* 36, 1982, 117-29; J. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 1986, 31-45; J. Roberts, “Isaiah in OT Theology,” *Int* 36, 1982, 130-43; J. Schmitt, *Isaiah and His Interpreters*, 1986; C. Seitz, ed., *Reading and Preaching the Book of Isaiah*, 1988; H. Wolf, *Interpreting Isaiah: The Suffering and Glory of the Messiah,* 1985; P. Wegner, *An Examination of Kingship and Messianic Expectation in Isaiah 1-35*, 1992.

جي. أوسوالت *J. Oswalt*

374	אִיזֶבֶל

إِيزَابَل (אִיזֶבֶל [’îzebel]، #٣٧٤).

كَانَت إِيزَابَل متزوجة مِنْ أَخْآب مَلِك إِسْرَائِيل (٨٧٤- ٨٥٣ق.م، قا، Corney, 78). وهي ابْنَة أَثْبَعَل مَلِكِ وكَاهِن

الصَيْدُونِيِّين (١مل ١٦: ٣١) والَّذِي حكم حوالي ٨٨٧- ٨٥٦ ق.م (Katzenstein, 129). وَكَانَ زواجها مِنْ أَخْآب يُعد تصديقًا عَلَى التحالف بين أورُشَلِيم وفِينِيقِية.

١. **الاسْم إيزَابَل.** المعنى الأصلي אִיזֶבֶל ربمَا كَانَ معناه. "أين الأمير" أمَّا الاسم إيزَابَل فمعناه أين النفاية؟ (قا؛ ٢مل ٩: ٣٧)، كما هُوَ مكتوب فِي النص العبري، مِنْ الواضح أنه أسلوب تهكمي يعبرّ عن كراهية الماسوريين لها (Gray, 368).

٢. **ميولها الدينية.** كَانَ لزواجها مِنْ أَخْآب تأثيرًا سلبيًا عميقًا عَلَى الحياة الدينية فِي إسْرَائِيل. وَكَانَت إيزَابَل قَدْ نشأت عَلَى عبادة الْبَعْل، وكما جرت العادة منذ أيام سُلَيْمَانُ (١مل ١١: ١- ٨)، كَانَ لديها مقدسها الخاص بعبادة الْبَعْل فِي السَّامِرَة (١٦: ٣٢). ولأنها كَانَت امْرَأة قوية الإرادة، فقَدْ عززت الديانة الَّتِي تدين بها فِي إسْرَائِيل، بحماسة المرسلين (Bright, 52). وَكَانَ يقوم عَلَى خدمة أتباعها اربعمائة وخمسون نَبِيًّا مِنْ أنبِيَاء الْبَعْل وأربعمائة مِنْ أنبِيَاء السواري ممن يأكُلُون عَلَى مائدة إيزَابَل (١٨: ١٩). والإجراءات الَّتِي كَانَت عَلَى استعداد لاتخاذها لتأمين عبادة الْبَعْل تضمنت اضطهاد أنبِيَاء الرَّبّ وتدمير مذابحه (Donner, 406، قا؛ ١٨: ٤، ١٠، ١٣؛ ١٩: ١، ١٠، ١٤؛ ٢مل ٩: ٧). ولِذلِكَ فإنه مِنْ الواضح أن وجود هذه الديانة والأشخاص المصاحبين لها كَانَ يثير مقاومة أُولَئك الَّذِينَ كُرسوا لعبادة الرَّبّ وحده، مثل إيلِيَّا النَّبِيُّ (١مل ١٧: ١- ١٩: ٢١؛ ٢١: ١- ٢٦؛ قا، Noth, 242). وَكَانَ لإيزابل تأثير ديني قوي عَلَى ابْنُهَا أَخَزْيَا، الَّذِي خلف أَخْآب فِي الْمَلِك سنة ٨٥٤/ ٨٥٣ ق.م. وبعد سقوطه مِنْ الكوة الَّتِي فِي عليته، أصبح عاجزًا، وأرسل رسلاً ليستفسر مَا إذا كَانَ سيبرأ مِنْ علته أم لا (٢مل ١: ٢). وبعد موت أَخْآب استمرت فِي استغلال نفوذها باعتبارها الْمَلِكة الأم.

٣. **تأثير إيزَابَل السياسي.** كَانَ مفهوم إيزَابَل عن الْمَلِكية يتعارض مع وجهة النظر الإسْرَائِيلية بخصوص الحكومة الثيوقراطية "الحكومة الدينية" (de Vaux, 98-99). لقَدْ جاءت مِنْ بلد لا تُحترم فِيه حقوق الإنْسَان بنفس الدرجة الَّتِي تُحترم بها فِي إسْرَائِيل، وهذا واضح مِنْ حدث نَابُوت (١مل ٢١: ٤). وأثناء ثورة يَاهُو ارتدت حلتها الْمَلِكية وتزينت (Gray, 550) لتتأكد مِنْ رؤية يَاهُو لها (٢مل ٩: ٣٠). وبناء عَلَى أمر مِنْ يَاهُو أُلقى بها مِنْ إحدى نوافذ القصر، وداستها خيول يَاهُو ومَرْكَبَاته وأكُلَت لحمها الكُلَاب (٩: ٣١- ٣٧). وبموتها تحققت نُبُوّة إيلِيَّا (٩: ٣٣- ٣٧، قا؛ ١مل ٢١: ٢٣). والإشارة إلَى مَا بقى منها "كدمنة" نفاية، قا؛ ع. ٣٧) يجب أن يُنظر إليها عَلَى ضوء المعنى اللاحق لاسمها. وعَلَى غرار زوجها أَخْآب ذهبت إلَى موتها بشجاعة.

← إسْرَائِيل (ممَلِكة): لاهوت.

البيبلوجرافيا

J. Bright, *The Kingdom of God*, 1952; R. W. Corney, *The Reigns of Omri and Ahab*, 1970; H. Donner, "The Separate States of Israel and Judah," in J. H. Hayes, & J. M. Miller, *Israelite and Judaean History*, 1977, 381-434; H. J. Katzenstein, *The History of Tyre*, 1973; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 1987; M. Noth, *The History of Israel*, 1960; C. F. Pfeiffer, *The Divided Kingdom*, 1967; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961.

D. N. Pienaar دي. إن . بينار

489 אֵלִיָּהוּ

إيلِيَّا وأليشع

إيلِيَّا (אֵלִיָּהוּ، [’ēlîyahû]، الرَّبّ هو الله [أو إيل] #٤٨٩) أَلِيشَع (#٥١٥ אֱלִישָׁע، [*lîsa]).

أ. النصوص المسردية

فِي النص الحالي مِنْ سِفْر الملوك بدءًا مِنْ ١مل ١٧: ١ حيث يبرز إيلِيَّا فِي مواجهة مَعَ آخَابُ، وحتى ٢مل ١٣: ٢١، حين تصنع عظام أَلِيشَع آخر مَعجزة شفاء ترتبط به، نجد أننا أمام مجموعة فريدة مِنْ التقاليد المتصلة بهذين الرجلين. وهذه القصص تأتي ضمِنْ أكثر القصص شُهْرة فِي الكتاب الْمُقَدس. وهي قصص مشوقة لا تُنسى - بل ومحيرة للغاية - "فالبَنِيَان" (بالرغم مِنْ أنهما نادرًا مَا يُسميان كذلِكَ) يبدو وأنهما يسيطران عَلَى القصة. وهذه السيطرة تحققت عَن عمد. ذلِكَ أن القصص العادية التي تحكي عَن المكافأة "الحسنة" إذا كان الْمَلِك "صالحًا"، أو العقوبة (إذا كان "شريرًا")، هنا نجد أن الْمَلِك وهو الشخصية المسيطرة فِي تلك القصص، قد عتمت عليه هذه القصص النبوية. وفِي هذه القصص، يتكرر وصف "قوة الْمَلِك بأنها ضعيفة وغير فعالة، فِي حين أن بمقدور النَّبِيّ أن يحقق النصر، والشفاء بل، والحَيَاة (Wesley J. Berger in Coote, 131). وقد تخرج القصص عَن نطاق التاريخ. وفِي ٢مل ٢: ١ - ٥، كان نقل الوظيفة مِنْ إيلِيَّا إلَى أَلِيشَع قد تم عَلَى غرار الصيغة النهائية لحكم أَخَزْيَا مَلِكُ إسْرَائِيل (١: ١٧ - ١٨)، وقبل الملحوظة الأوّلية لاعتلاء يَهُورَام مَلِك إسْرَائِيل سدة الحكم (٣: ١ - ٣). ويرى ولسن أن هذا أمر "غير عادي". ويبين ماك كنزي McKenzie أن القصص تربك أيضًا الترتيب الزمنِي للأحداث (97).

والقصص تبدأ عادة بحكم ملوك إسْرَائِيل، غير أن الرأي القائل بأن سِفْر التَّثْنِيَة قد دمج تاريخاً نبويًا سابقًا فِي العمل هو أمر أقل احتمالاً (انظر Campbell, and McKenzie, 11-14, on Campbell and McCarter).

١. بالنسبة لحكم آخَابُ تُوجد مجموعتان مِنْ القصص. (أ) ١مل ١٧ - ١٨ قصة رائعة التبنية عَن إيلِيَّا، أُضيف إليها ص. ١٩ (انظر McKenzie، 82). (ب) ١مل ٢٠: ١ - ٢٢: ٣٨ هي مجموعة مِنْ قصص نَبِيّ الله/ رَجُلَ اللهِ، أولاد الأنْبِيَاء، تهتم أساسًا بالحروب ضِدّ آرام، وعَلَى ذلِكَ نُسبت بشكْلٍ وثيق للغاية بقصص أَلِيشَع. وفِي داخل هذه المجموعة نجد قصة كرم نَابُوت رُبطت عبارة "مكتئبًا مغمومًا" סַר וְזָעֵף (٢١: ٤، حيث تقدم ٢٠: ٤٣ المثال الآخر الوحيد للعبارة) هذه القصة بالقصة السابقة لها (٢٠: ٣٥ - ٤٣). ويظهر إيلِيَّا مبدأ أن ينتهي الأمر كُلّه، مثلما ظهر نَاثَان لدَاوُدَ فِي ٢صم ١٢: ٧ - ١٥، كي

אֵלִיָּהוּ [’ēlîyahû]، إيليّا #٤٨٩ & אֱלִישָׁע [*lîsa]، أليشع #٥١٥

يتهم الْمَلِك، وتنبأ له بالعقوبة، ويلجأ الْمَلِك للتوبة، وتُنقل العقوبة إلَى ابْنِ الْمَلِك.

٢. يعود إيلِيَّا للظهور أثناء حكم أَخَزْيَا مَلِك إسْرَائِيل ثم يُؤخذ مِنْ العالم بعد موت أَخَزْيَا (٢مل ١ - ٢).

٣. يظهر أَلِيشَع أثناء حكم آخَاب (١مل ١٩: ١٦ - ١٧ و١٩ - ٢١)، غير أن قصصه الرئيسية تبدأ فِي ٢مل٢، دون أي تاريخ، ومَعَظم القصص وُضعت إبان فترة حكم يَرُبْعَام مَلِكُ إسْرَائِيل.

٤. رُبط وبطريقة هامشية، بين أَلِيشَع وقصص يَاهُو (وهي مختلفة عَن قصص "الْمَلِك" العادية)، حيث لم يُذكر إلا فِي ٢مل ٩: ١ باعتباره الَّذِي أَرْسَلَ "واحداً مِنْ بَنِي الأَنْبِيَاء". وهذا المجتمَع النبوي، نجده فِي كثير مِنْ القصص مُرتبطًا بشكْلٍ وثيق بأليشع. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، نجد أن إيلِيَّا فِي القصص التي وُضعت أيام آخَابُ، لم يكن مُرتبطًا بمثل هذا المجتمَع.

٥. عَندئذ يختفِي أَلِيشَع مِنْ القصة إلَى أن يأتي حكم يهوآش مَلِكُ إسْرَائِيل. وفِي قصة أخرى خارج هذا النطاق (عَلَى غرار صيغة حَيَاة يهوآش، ٢مل ١٣: ١٠ - ١٣، وقبل اعتلاء أَمَصْيَا مَلِكُ يَهُوذَا سدة الحكم، ١٤: ١ - ٤)، نجد آخر نبوة لأليشع وعمله الرمزي علاوة عَلَى قصة عودة جثة رجل إلَى الحَيَاة بعد أن مست عظام أَلِيشَع (١٣: ١ - ٢٥).

والكثير مِنْ القصص تصف أناسًا يشبهون - مِنْ نواح مَعَينة - السحرة الَّذِين فِي ثقافات أخرى. بالرغم مِنْ أن الشامانية لا تبدو مقارنة مِناسبة (ولو أن أوفرهولت يقول إنه يوجد دليل عَلَى وجود أنواع مِنْ الشامانية فِي ع. ق). والنظائر الأفريقَية (ويندلان Wendland) قد ذُكرت. والقصص التي تسمى الشخصية الرئيسية "رَجُلَ اللهِ" (مثل؛ ١مل ١٧: ١٨ و٢٤) يبدو بالفعل أنها تؤكد حدوث أعمال قوية تخرج مِنْ قدرة الإنْسَان العادي. ونادرًا مَا يقول سِفْر الملوك عَن إيلِيَّا أنه نَبِيّ. وعبارة "إيلِيَّا النَّبِيّ" لا ترد إلا فِي ١مل ١٨: ٣٦ فقط لكننا نجدها فِي ٢أخ ٢١: ١٢ (وليس لها نظير فِي سِفْرِي الملوك) وفِي ملا ٤: ٥. والإشارات الأخرى الوحيدة إليه كنَبِيّ نجدها فِي العبارات التي تتحدث عَن تفرده (١مل ١٨: ٢٢؛ ١٩: ١٠ و١٤). وحين يتم التعريف به فِي الأقسام المختلفة، نجده يدعى "التشبي" (١مل ١٧: ١؛ ٢١: ١٧ و٢٨؛ ٢مل ١: ٣ و٨؛ ٩: ٣٦). ويبدو أن هذا توضح فِي ١مل ١٧: ١ حيث اتُبعت العبارة ذات الصلة بالقول "مِنْ مستوطني (תֹּשָׁבֵי) جِلْعَادَ" (نص ماسوري تقريبًا)، وفِي هذه الحالة يبدو أن التوضيح ينطوي عَلَى تورية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ نجد أن الترجمة السبعينية جاد بها "مِنْ تشبي فِيّ جِلْعَادَ" وتضيف كُلَمة "النَّبِيّ"، ومِنْ غير المحتمل أن تكون هذه كُلَمة أصلية.

وعبارة "رَجُلَ اللهِ" شائعة فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ (ولا سيما بالنسبة لمُوسَى ودَاوُدَ ، انظر عَنوان مزمورٌ ٩٠ [١]، فِي نحمياء، ومرة واحدة فِي إرْمِيَا. أمَّا فِي سِفْر التَّثْنِيَة فقد استُخدمت بالنسبة لمُوسَى، وصَمُوئِيل، وعَن أحد الملائكة (قض ١٣)، وعَن رجل مِنْ يَهُوذَا (١مل ١٣).

والصورة الإجمالية المقدمة عَن إيلِيَّا مركبة مِنْ آراء مختلفة. فنجده فِي ١مل ١٧ - ١٨ مُوسَى ثانيًا، يعمل مَعَجزات عظيمة، ويتحدى الْمَلِك، ويؤكد سلطان الله وقدرته عَلَى كُلّ شئ (انظر مثل؛ Gray, 376, citing Fohrer, *Elia*, 1957, 48; McKenzie, 83; Walsh, 464). ونراه فِي ص. ١٩ نراه شخصًا عاديًا جدًا مستعد أن يتخلى عَن مهمته. وفِي ٢١: ١٧ - ٢٩، رُسم عَلَى أنه النَّبِيّ المثالي الَّذِي يواجه الْمَلِك بسبب موضوعات أخلاقية. وفِي موضع آخر، نجد أن تحقق نبواته، إلَى جانب نبوات أنبِيَاء آخرين، يشكُلّ أحد موضوعات سِفْرِي الملوك.

وقصة إيلِيَّا الرئيسية (١مل ١٧ - ١٩) تحتوي عَلَى مَعَظم القصص ذات الأهمية اللاهوتية. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، نجد أن قصص أَلِيشَع لا تتسم إلا بأهمية لاهوتية قليلة نسبيًا. وأحيانًا نجد أن النبوة وتحقيقها جاءت فِي نفس القصة (انظر ٢مل ٤: ٤٣ و٤٤، وكذلِكَ ٧: ١ و١٦) "كُلَمة الرَّبّ" (٧: ٢ و١٧ - ٢٠، "رَجُلَ اللهِ"). والقصة الشنيعة الخاصة بقتل الصبيان الصغار الَّذِين سخروا مِنْ أَلِيشَع (٢: ٢٣ - ٢٥) ذُكرت دون أي تعليق مِنْ جانب المحرر وأثارت ردودًا حديثة مثل: "هي مِنْ كُلّ ناحية قصة صبيانية... وهي محطة بشخصية عامة لها مكانتها، وتشابه التجديف"، (Gray, 479-80). ومما يجدر ذكره أن أَلِيشَع لا يلقى نفس الإعجاب الَّذِي يلقاه إيلِيَّا فِي الكتابات التي ظهرت بعد الكتاب الْمُقَدّس وما تلى ذلِكَ أيضًا.

ب. مضمون النصوص السردية

١. (أ) التقرير المذكور فِي ١مل ١٦: ٣٤ ربما يتناغم مَعَ تقييم آخَابُ فِي ع. ٣٠. والتقييم الثاني يستطرد: "... اتّخذ إيزَابَل ابنة أَثْبَعَلَ مَلِكُ الصيدونيين امْرَأة وسار وعبد الْبَعْلِ وسجد له. وأقام مَذْبَحًا للبَعْلِ فِي بَيْتِ الْبَعْلِ الَّذِي بناه فِي السَّامِرة. وعمل آخَابُ سواري" (١مل ١٦: ٣١ - ٣٣).

ويبدأ ١مل ١٧: ١ بعقاب لهذه الأعمال: القحط والجفاف. وهذا هو موضوع الرَّبْط الَّذِي يربط الأصحاحات ١٧ - ١٩ مَعًا. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن محاولات تفسير كُلّ التفاصيل عَلَى ضوء القحط/ المطر و/ أو مَعَارضة الْبَعْلِ جاءت متكَلّفة (انظر ترومب). واعتزال إيلِيَّا عِنْدَ نَهْرِ كريث (١٧: ٣ - ٦) يتنبأ بالحافز عَلَى الاضطهاد.

أمَّا قصص أرْمَلة صِرْفَة فقد رُبطت بهذه القصة بواسطة موضوع جفاف النَّهْرِ وطلب إيلِيَّا ماءً (١مل ١٧: ١٠)، ولو أن هذا انتقل إلَى طلب الطعام أيضًا. والرَّبّ "أمرها" أيضًا (ع. ٩)، غير أنه عَلَى العكس مِنْ الغربان (انظر ع. ٤) لم تكن هي تعرف ذلِكَ. والغرض هنا هو "اختبار جدارة المتلقي". ومَعَجزة الإطعام، تبعتها مَعَجزة إقامة مِنْ الموت - وكُلَتاهما تقهر الموت (انظر هوسر ١٢، بالرغم مِنْ أن القول هذه هي "المَعَركة الحقيقية" قد يَكُونُ موضع شك). ومِنْ الصعوبة أن نعرف أهمية صِرْفَة كمكان، وعَلَى الرغم مِنْ أنها مِنْ "صيدون" إلا أن الأرملة لم تُوصف صراحة بأنها غريبة (بالنسبة لعبارة "الرَّبّ إلهك" المذكورة فِي ع. ١٢، قا؛ ٢صم ١٤: ١١). وربما يَكُونُ أوتوسون عَلَى حق فِي قوله إنه كان هناك اعتقاد بأن المَدِينَة - بالرغم أنها "مِنْ صيدون" إلا أنها يجب أن تكون داخل حدود إسْرَائِيل (انظر عُوبَدْيَا ٢٠، وهي الإشارة الأخرى الوحيدة) وأن رحلة إيلِيَّا إلَى هناك كانت تأكيدًا أيديولوجياً لسلطان الرَّبّ عَلَى أرْضِ الميعاد (Ottosson,

193). ومَعَ ذلِكَ، فإِنَ الموضوع الرئيسي للقصص فِي حد ذاتها هو تأكيد سلطان "رَجُلَ اللهِ" كما أنها تأكيد أيضًا "لكَلِمة الرَّبّ" (قا، Levin). وكُلٌّ مِنْ هاتين القصتين لها نظائرها فِي قصص أَلِيشَع (٢مل ٤: ١ - ٧ و١٨ - ٣٧).

وقصة الجفاف ذاتها نجدها ثانية فِي ١مل ١٨: ١ والله يعد الآن بإرسال المطر، دون قيد أو شرط. وقُدم اَلْمَلِك بطريقة مألوفة: فهو يقدم نفسه بالبحث عَن مرعى، ولم يكن مَعَه سوى "عُوبَدْيَا" الَّذِي كان "يخشى الرَّبّ"، وكان وكيله عَلَى البَيْتَ (وهذا مثال عَلَى عدم فاعلية الهدف). وتنتهي هذه القصة فِي ١٨: ٤١ - ٤٦، حيث يسلم إِيلِيَّا رسالته (١٨: ١) "وقال إِيلِيَّا لأَخَابُ اصعدْ كُلّ واشرب لأَنَّهُ حسي دوي مطر". أَمَّا دينونة آخَابُ الحقيقية فنجدها فِي ١٨: ١٨، حيث يتهم إِيلِيَّا آخَابُ بأسلوب تثنوي جيد بأنه "ترك الرَّبّ وسار وراء البَعْلِيم".

وبين هذا وذاك، فِي ١٨: ٢١ - ٤٠، نجد المَعركة بين الرَّبّ والْبَعْلِ. وفِي ع. الانتقالية (ع. ١٩ - ٢٠) يستدعي آخَاب كُلّ الشَّعْبُ مَعَ أَنبِيَاء البَعْلِ، للحضور إِلَى جَبَلِ الْكَرْمَلِ. ثم يختفي آخَابُ عندئذ مِنَ القصة، التي توجه تركيزها عَلَى الشَّعْب، حيث ذَهَبُوا "يعرجون بين الفرقتين" (١٨: ٢١). والمَعركة هي ببساطة: "الإله الَّذِي يجيب بنَار - فهو الله" (١٨: ٢٤). هل هو الرَّبّ أم البَعْلِ؟ والقدرة عَلَى استنزال النَّار هي عَلاَمَة "رَجُلَ اللهِ" وذلِكَ بحسب مَا جاء فِي ٢مل ١: ١٠ و١٢. وهنا التهمت النَّار كُلّ الموقع الَّذِي كانت تُقدم فِيه الذبائح.

هل لنا أن نعتبر إِيلِيَّا ساحِرًا؟ يقول ترومب إذا كان صب الماء يقصد به أن يَكُونُ "سحرًا للتعاطف"، والواقع إنه أمر يدعو إِلَى الدهشة أن نقرأ عَن إِيلِيَّا أنه كان يوبخ أَنبِيَاء البَعْلِ بطريقة ساخرة وذلِكَ بإستخدامه ممارسات سحرية كان عَلَى وشك أن يؤديها بنفسه (٤٨٥). غير أنه بالنسبة لكاتب السِفْر، لم يكن إِيلِيَّا ولا أَنبِيَاء البَعْلِ يمارسون سحرًا. لأن هذا يتناقض مَعَ مَا جاء فِي خر ٧: ١١ (كثيرًا مَا يُستشهد به فِي هذا السياق)، حيث كان خصوم مُوسَى يستخدمون السحر فعلاً. وذلِكَ أنه لم يكن لهم إِلهُ يناشدونه. والاختلاف ليس بين طبيب ساحر وشخص يمارس السحر (انظر Wendland) بمقدر مَا هو بين ساحر وكاهن. وأعمال إِيلِيَّا - شأنها فِي ذلِكَ أعمال أَنبِيَاء البَعْلِ، كانت طقسية.

ويقول ترومب إن التجرِبَة بالنَار كانت تشكُلّ حدثًا منفصلاً عَن حدث نزول المطر، ولكن تم الرَّبْط بينهما باشتراك النَّار (البرق) مَعَ الريح. وقد ناشد كُلّ مِنْ إِيلِيَّا وجماعة الأَنبِيَاء إِلهه، ولكن البَعْلِ تعرض للسخرية. فإذا كان له وجود - وعدم وجوده لم يُثبت بشكْلّ واضح - فها هو عاجز عَن الاستجابة، وعَلَى ذلِكَ فهو ليس الله. אֱלֹהִים لم يستطع الأَنبِيَاء أن يجاروا إِيلِيَّا، ذلِكَ أن المَعجزات أثبتت أنه "رَجُلَ اللهِ". وعاد الشَّعْبُ إِلَى الله (١٨: ٣٧ و٣٩)، أَمَّا العنصر الغريب، المتُمثَّل فِي أَنبِيَاء البَعْلِ فقد تم القضاء عَلَيْهِمْ. وفِي هذه المجموعة مِنْ القصص، لم يكن لإِيزَابَل أي دور حقيقي. فقد ذُكرت فِي النص بشكْلّ عارض باعتبارها قاتلة أَنبِيَاء الرَّبّ (ع. ٤) والتي تغذي أَنبِيَاء آلهة غريبة (١٩).

وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، كانت إِيزَابَل هي الرابطة بين ص. ١٧ - ١٨، ١٩. وهذه الرابطة تعطي تأكيدًا مختلفًا للقصة لولاه لتحولت إِلَى "قصة أخرى لمُوسَى" رحلة إِلَى الجَبَلالمُقَدَّس للقاء الله، وهذه نسخة بديلة لـ ص. ١٧ - ١٨. وفِي هذه القصة يَظهر إِيلِيَّا كشخص ضعيف، فِي حاجة إِلَى طمأنينة وتشجيع. وقد قُرأت القصة عَلَى أنها انسحَاب مِنْ جانب إِيلِيَّا (Walsh, 465, citing Coote)، أو كقصة نَبِيّ متفاخر تم توبيخه (جريجوري Gregory، "السخرية وكشف القناع عَن إِيلِيَّا" وذلِكَ فِي كتَاب هوسر وجريجوري Hauser and Gregory). غير أن الهدف الرئيسي فِي القصة الحالية هو الرَّبْط بين إِيلِيَّا وأَلِيشع، وبيان كيف أن عبادة البَعْلِ - حَتَّى بعد أحداث ص. ١٨ - ظلت باقية حَتَّى أيام يَاهُو.

و"البداية المتكررة" (١مل ١٩: ١٠ و١٤) قد تشير إِلَى الطابع المركب للقصة. والمَعْنى الحقيقي للظهور الإلهي فِي ع. ١١ - ١٣ غامض وموضع جدال، غير أنه إذا رأَيْنَا تأكيدًا عَلَى الكَلِمة وليس عَلَى مَعجزات، فربمَا لا نكون قد أخطأنا كثيرًا. فالكَلاَم فِي حوريب يقدم الكَلِمة الإلهية والتي ستتحقق فِي قصص سِفْر الملوك الثاني. فخصوم إِيلِيَّا سيموتون بالسيف وستستمر الشهادة لِلرَّب، وليس عَن طريق يَاهُو وأَلِيشع فقط بل فِي السبعة آلاف كُلّ الركب التي لم تجثُ للبَعْلِ وكُلّ فم لم يقبله (١مل ١٩: ١٧ - ١٨). وفِي القصص اللاحقة لم يقم إِيلِيَّا بمهمة مسح الملوك (ع. ١٥ - ١٦)، بل استدعاء أَلِيشَع فقط.

(ب) كان يُمكِن أن تنتهي قصة حكم آخَابُ هنا، حيث يموت ميتة طبيعية (٢٢: ٤٠)، غير أنه تم تقديم موضوع جديد، وهو الميتة الشنيعة التي مات بها آخَابُ، والقدر المشئوم الَّذِي ينتظر أسرته.

يقدم لنا ص. ٢٠ موضوع الحرب مَعَ أَرَام وموت آخَابُ (ع. ٤٢). وهذه مجموعة مِنْ قصص النَّبِي ورجل الله، وقصة واحدة مِنْها فقط (إضافة لقصة كرم نَابُوتَ) تشير إِلَى إِيلِيَّا. والأصحاح العشرون لابد وأنه كان مقبولاً لآخَاب، ذلِكَ أنه يعيد سرد انتصاراته وعلاقاته الطيبة بالأَنبِيَاء ورجال الله.

وقصة كرم نَابُوتَ قصة فريدة فِي تاريخ سِفْر اَلتَّثْنِيَة. فهي تعرض كُلّ اهتمامات الأَنبِيَاء بالمطحونين، واستغلال السلطة، ونصرتهم للعدالة والأخلاقيات - وهي موضوعات يُلاحظ أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة لم يعرض لهما، والتاريخ (وإِلَى حد كبير أيضًا مِنْ سِفْر حَزْقِيَال #١٦٥٨ גִּלּוּלִים). ولكي تتناغم القصة مَعَ نوعية قصص سِفْر اَلتَّثْنِيَة، نجد تعليقات مثل: "ولم يكن كآخَابُ الَّذِي باع نفسه لعمل الشر فِي عيني الرَّبّ الَّذِي أغوته إِيزَابَل امرأته. [וַיַּתְעֵב] ← ورجس جدًا بذهابه وراء الأصنام [גִּלּוּלִים] حسب كُلّ مَا فعل الأموريون الَّذِين طردهم الرَّبّ مِنْ أمام إِسْرَائِيل (١مل ٢١: ٢٥ - ٢٦). وهذه موضوعات مألوفة فِي التاريخ الحاضرة، إن الجرائم المتعلقة بالعبادة أسوأ مِنْ الجرائم الأخلاقية، وأن هناك رجالاً تقودهم زوجاتهم إِلَى الضلال وعبادة آلهة غريبة (قا، بَعْلِ فغور، عد ٢٥، قض ٣: ٦، وزوجات سُلَيْمَانَ). وإدانة هذه العبادة ليس لها أية علاقة عَلَى الإطلاق بقصة كرم نَابُوتَ.

الأحداث التي ذُكرت هنا لا تتناغم فِي تفاصيلها مَعَ مَا ذُكر فِي هذا الشأن فِي ٢مل ٩: ٢١ - ٢٦، أَمَّا قبول ويليامسون مَا جاء فِي ٢مل ٩ عَلَى أنه تاريخي، فقد أخذ مَا جاء فِي ١مل ٢١

عَلَى أنه رواية أو قصة قصيرة (cf. "historical fiction", 86 in Miller, 255). والقصة الواردة فِي ١مل ٢١: ١ - ١٦ تنتمي إِلَى نوعية القصص المذكورة فِي ٢صم ٩ - ١٠، ١مل ١ - ٢. وفِيما أحبطت جهود اَلْمَلِك مِنْ ناحية الحصول عَلَى الكرم المتاخم لقَصْرُه عَن طريق الشراء أو الاستبدال (فكرة أن نَابُوتَ لم يستطع بيع أَرْضِه عَلَى أساس عرف إِسْرَائِيلي يبدو أنها فكرة خاطئة، قا، Würthwein, 383-84)، فقد تمَلكته الكآبة "عَلَى غرار مَا فعل" ابْنِ دَاوُدَ فِي ٢صم ١٣. وتتصرف زوجة آخَابُ هنا "كالناصح الحكيم" الَّذِي بوسعه أن يحصل له عَلَى مَا يريد، والاعتبارات الأخلاقية لا محل لها هنا. ومِنْ الجلي أن هذه القصص متعددة الأغراض: فالمستمَعُون/ أو الرواة يستخلصون نتائجهم أو يستخدمونها للترويج لأخلاقياتهم.

وفِي هذا السياق، استُخدمت القصة لوصف إِيلِيَّا (الَّذِي لم يظهر إلا فِي ٢١: ١٧ - ٢٩) كنَبِيّ تقليدي، كذلِكَ لتظهره وهو يتنبأ بالأحداث التي شهدتها فترة حكم يَاهُو (٢مل ١٠: ١٠). وقد أعلنت الدينونة عَلَى آخَابُ، لكن آخَابُ (عَلَى غرار دَاوُد، تاب، وعَلَى ذلِكَ غير الله العقوبة (٢مل ٢١: ٢٩، انظر ٢صم ١٢: ١٣). ويبدو أن المَعْنى هو أن آخَابُ نفسه لن يُقتل، بل ابْنه. والرابطة المزدوجة مَعَ آخَاب ومَعَ ابْنِهِ (يَهُورَام) أحدثت بعض الارتباك فِي القصة. وسواء كان المشهد فِي يَزْرَعِيل (حيث مات يَهُورَام)، أو السَّامِرة (حيث لُحس دم آخَاب) فهذا فِي الغالب ليس واضحًا (انظر بصفة خاصة Williamson).

وقد تم التنبؤ هنا أيضًا بموت إِيزَابَل. ومَعَ أنه فِي إطار القصة الأساسية كانت تصرفات إِيزَابَل لا أخلاقية، لأَنَّهَا كانت تنفذ رغبات اَلْمَلِك فحسب، عَلَى غرار مَا يعمله كافة "المشيرين الحكماء"، إلا أنه نتيجة الرَّبْط بينها وبين صور، أصبحت اَلْمَلِكية المثالية غير الإِسْرَائِيلية. وهذا يرتبط بما جاء فِي ١مل ١٦: ٣٢، ١٩: ١ - ٢، ويضم قصة شائعة مِنْ القصص المضادة للمرأة وذلِكَ مَعَ مَا جاء فِي ٢مل ١١.

٢. اعتلى أَخَزْيَا عرش إِسْرَائِيل حسبما ورد فِي ١مل ٢٢: ٥١. وعبد هو أيضًا البَعْلِ. وقد عُوقب أَوَّلاً بفقدانه موآب (٢مل ١: ١، تناغم مِنْ حيث النوعية مَعَ مَا جاء فِي ١مل ١٦: ٣٤).

وعندئذ ذُكر موت أَخَزْيَا. وبين سقوطه مِنْ السقف وموته، أظهر ولاءه للبَعْلِ بإرساله مبعوثين إِلَى إله عقرون، بَعْلِ زبوب. وهناك قُدم إِيلِيَّا ثانية عَلَى أنه "التشبي"، ووصفت ثيابه التقليدية. ويبدو أن هذا عرَّفنا بشخصيته، كما كان الأمر هكَذَا أيضًا مَعَ صَمُوئِيل وهو ميت (١صم ٢٨: ١٤، انظر زك ١٣: ٤). ومثل هذه الرموز قد تعرفنا بالإله الَّذِي يمثله الشخص الَّذِي يخلص له. وهنا أيضًا يثبت إِيلِيَّا أنه "رَجُلَ اللهِ" بإنزاله نَاراً. كما تنبأ بموت أَخَزْيَا، ومات أَخَزْيَا عَلَى النحو الَّذِي تنبأ به إِيلِيَّا. وقد وُصف إِيلِيَّا عَلَى نحو أكثر بالشكْلّ الَّذِي كان عليه أَلِيشَع هنا، لكن فِي إطار سيطرة الموضوع الخاص بمهاجمة عبادة البَعْلِ.

٢. قصصُ أَلِيشَع لَيْسَ لها تُنظَمُ مشابهة بشكل عام لـ ١مل ١٧-١٩. فهي أساسًا مجموعاتَ القصصِ التي تُثبتُ بأنّ أَلِيشع كانتْ كقوي رجل الله كإِيلِيَّا. أَلِيشَع مُصَوَّر كبطل إِسْرَائِيل ضدّ الأمِمِ الأجنبيةِ، خصوصًا آرامية، بضمن ذلك العبارةِ " يَا أَبِي، يَا أَبِي، مَرْكَبَةَ إِسْرَائِيل وَفُرْسَانَهَا" نطقها أَلِيشَع فِي مغادرةِ إِيلِيَّا (٢مل ٢: ١٢)، ومرَّةً ثانيةً من يُوآشُ مَلِكُ إِسْرَائِيلَ وهو على فراشِ موته (١٣: ١٤).

فِي ٢مل ٢: ١ - ٢٥، نُقلت السلطة النبوية مِنْ إِيلِيَّا إِلَى أَلِيشَع. والقصة هنا تتكون مِنْ مجموعة مِنْ العجائب التي تضفي المصداقية عَلَى كُلّ مِنْ إِيلِيَّا وأَلِيشع. ومِنْ الجلي أنها تنتمي إِلَى مجموعة القصص الخاصة بأَلِيشع (McKenzie, 79). وقد عبر إِيلِيَّا الأُرْدُنّ واستخدم رداءه كمركز قوة. وقد أصرّ أَلِيشَع عَلَى أن يتبعه، وطلب نصيب اثنين كما يحق للبِكْرِ، وقد رُفع إِيلِيَّا إِلَى السَّمَاءِ فِي العاصفة (وليس فِي مركبة، كما تقول الأسطورة الشَّعْبية). وأخذ أَلِيشَع الرداء، وعمل نفس المَعجزة بأن شقّ الأُرْدُنّ، وعاد إِلَى أرِيحَا. أَمَّا القصص التالية فكانت ترمي إِلَى ثبات جدارته فِي أن يَكُونُ خلفاً لإِيلِيَّا.

كان يَهُورَام شريرًا، ولكنه لم يكن عَلَى نفس مستوى الشر الَّذِي كان عليه أبُوه وأخوه (٢مل ٣: ٢ - ٣)، ولِذلِكَ كان أَلِيشَع يساعده، أو بحسب التعبير الَّذِي يفضله "يَهُوشَافَاطَ مَلِكُ يَهُوذَا" (٣: ١٤). وما جاء فِي ٢مل ٣: ١١ يكرر مَا سبق أن ذُكر فِي ١مل ٢٢: ٧، ولكن ذُكر أَلِيشَع بدلاً مِنْ مِيخَا. وقد انتصر الملوك عَلَى الموآبيين، ولكن النتيجة النهائية كانت الفشل (٣: ٢٧).

أَمَّا القصة التي مِنْ الواضح تمامًا أن لها أهمية لاهوتية فهي قصة نُعْمَان الأبرص (٢مل ٥). وهنا أيضًا وقف أَلِيشَع بين غَضَب أَرَام المتوقع، وغَضَب اَلْمَلِك (٥: ٧)، ولكنه تجنب بعمله مَعجزة شفاء. وفِي النصف الأوَّل مِنْ القصة يثبت هذا العمل أنه "يُوجد نَبِيّ فِي إِسْرَائِيل" (ع. ٨، مصادقة)، لكننا فِي النصف الثاني نجد التأكيد "ليس إله فِي كُلّ الأَرْضِ إلا فِي إِسْرَائِيل" (٥: ١٥). والذبائح التي قُدمت عَلَى التُّرَاب المستورد مِنْ إِسْرَائِيل (٥: ١٦)، شأنها فِي ذلِكَ مذبح جَبَلِ الْكَرْمَلِ، لن توفِي المتطلبات المنصوص عليها فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة.

يظهر جيحزي فِي ٢مل ٤: ١٢ باعتباره غلام أَلِيشَع. وقام جيحزي بدور مماثل للدور الَّذِي قام به بَارُوخ فِي إِرْمِيَا. فِي قصة نُعْمَان، كان هو الَّذِي بجشعه وطمَعه الَّذِي أظهر بالمغايرة صلاح أَلِيشَع، وقد لُعن بالبرص. وثمة هدف آخر هنا، تُمثّل فِي بعد نظر النَّبِيّ (انظر أيضًا ٢مل ٦: ١٢، وانظر ١صم ٩: ٦ و٢٠). وفِي ٢مل ٨: ٤ يصادق جيحزي عَلَى التقليد (لكن الكاتب لم يأخذ فِي الحسبان لعَنة "البرص".

٤. لاحظنا كيف أن الصلة بين أَلِيشَع ويَاهُو كانت واجبة.

٥. وفِي عمله الأخير (٢مل ١٣: ١٤ - ٢٠) كان أَلِيشَع لايزال هو الحصن المنيع ضِدّ أَرَام، وكان يستخدم أعمالاً طقسية (كانت ستكون سحرية فِي سياق آخر). وكان ضعف اَلْمَلِك (يهوآش) هو الَّذِي حال دون أن تكون الانتصارات نهائية. وقد تحققت النبوة التي تحدثت عَن ثلاث هزائم للآراميين.

ب. ت/ ع. ج كثيرًا مَا يُذكر إِيلِيَّا فِي الكتابات التي صدرت بعد الأسفار الْمُقَدَّسَة، ولا سيما باعتباره السابق للمَسِيحُ فِي نِهَايَةِ الأَيَّامِ. وفِي ع. ج، قِيل عَن كُلّ مِنْ يَسُوع ويوحنا المَعمدان إنه إِيلِيَّا وقد عاد إِلَى الحَيَاة. وفِي قصة لوقا بعد التجلي، عُقدت مقارنة بين يَسُوع - والَّذِي عَلَى غرار إِيلِيَّا - "تمت الأَيَّام لارتفاعه" (لو ٩: ٥١، قا، ٢مل ٢: ١) - وإِيلِيَّا، بشأن ردهم عَلَى خصومهم

(٢مل ١: ١٠ و١٢، انظر لو ٩: ٥٤ - ٥٦). وقد مَلِكُ رحيله الغامض عَلَى الخيال، ونُسبت إليه كتابات رؤيوية.

وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، لم يُذكر أَلِيشَع سوى مرة واحدة فِي ع. ج (لو ٤: ٢٧)، وأول إشارات إليه فِي الكتابات التِي تلت الأسفار الكتابية وردت فِي سي ٤٨: ١٢ - ١٤، فِي صياغة جديدة لسِفْرِي الملوك.

البيبلوجرافيا

A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings*, 1986; R. B. Coote, ed., *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, 1992; J. Gray, *I & II Kings*, rev. ed., 1970; A. Hauser & R. Gregory, *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*, 1990; C. Levin, "Erkenntnis Gottes durch Elija," *TZ* 48, 1992, 329-42; S. L. McKenzie, *The Trouble With Kings*, 1991, 81-100; J. M. Miller & J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 1986; M. Ottosson, "The Prophet Elijah's Visit to Zarephath," *In the Shelter of Elyon*, 1984, 185-98; T. W. Overholt, "Seeing Is Believing: The Social Setting of Prophetic Acts of Power," *JSOT* 23, 1982, 3-31; J. R. Porter, "The Origins of Prophecy in Israel," *Israel's Prophetic Tradition*, 1982, 12-31; E. Schwab, "Das Dürremotiv in I Regum 17,8-16," *ZAW* 99, 1987, 329-39; N. J. Tromp, "Water and Fire on Mount Carmel: A Conciliatory Suggestion," *Bib* 56, 1975, 480-502; R. de Vaux, "The Prophets of Baal on Mount Carmel," *The Bible and the Ancient Near East*, 1971, 238-51; J. T. Walsh, "Elijah (Person)," *ABD* 2:463-66; E. R. Wendland, "Elijah and Elisha: Sorcerers or Witch Doctors? Tonga Interpretation," *BT* 43, 1992, 213-23; H. G. M. Williamson, "Jezreel in the Biblical Texts," *TA* 18, 1991, 72-92; E. Würthwein, "Naboth-Novelle und Elia-Wort," *ZThK* 75, 1978, 375-97; idem, "Elijah at Horeb: Some Reflections on I Kings 19.9-18," *Proclamation and Presence*, 1970, 152-66.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

أَلِيشَع ← (אֱלִישָׁע، [ʼᵉlîsa]، إيلِيَا، #٥١٥)



937 בְּאֵר שֶׁבַע

بِئْرَ سَبْع (בְּאֵר שֶׁבַע [bᵉʼēr šeba] #٩٣٧).

١. بِئْرَ سَبْع، مَدِينَة تقع فِي مِنْتصف الطريق بين البحر الأبيض المتوسط والطرف الجنوبي للبحر الميت، وكان لها دورها الهام فِي حَيَاة ثلاثة مِنْ الآباء العظام. فإبْرَاهِيم، وإِسْحَاق، ويَعْقُوب هؤلاء جميعًا عاشوا فِيها لفترات طويلة. وفِي بِئْرَ سَبْع أقام إبْرَاهِيم مركزًا للعبادة (تك ٢١: ٣٣). وهناك باع عِيسُو ليَعْقُوب بكوريته، ومِنْ هناك بدأ يَعْقُوب رحلته إلَى بلاد مَا بين النَّهْرِين، حيث وُلد فِيها تقريبًا الجد الأعلَى لكُلّ أسباط إسْرَائِيل. وقد توقف يَعْقُوب فِي بِئْرَ سَبْع كي يقدم ذبيحة "لإله إِسْحَاق" (تك ٤٦: ١) فِيما كان فِي طريقه إلَى مِصْر، وهناك ظهر الله ليَعْقُوب فِي إعلان إلهي مباشر كي يعده بالرعاية الإلهية لعائلته الأكبر أثناء تواجده فِي مِصْر، وليتنبأ بالخروج المستقبلي مِنْ مِصْر.

واسْمَ هذا المكان جاء مِنْ عهد قُطع بين إبْرَاهِيم وأبِيمَالِك مَلِكُ جَرَار عندما قاما بفض نزاع حول الآبار فِي هذه المِنْطقة. واسْمَ بِئْرَ سَبْع قد يعني "بِئْرَ سَبْعة" (السَّبْعُ النِّعَاج التِي أعطاها إبْرَاهِيم لأبِيمَالِك عَلامَة عَلَى المِلكية)، أو "بئر القَسم" (تك ٢١: ٢٨ - ٣١). وفِي وقت لاحق، وقع نزاع مماثل بين إِسْحَاق وأبِيمَالِك، وقد فُض أيضًا لصالح العبرانيين، وكان مِنْ نتيجة ذلِكَ أن "اسْمَ المَدِينَة بِئْرَ سَبْع إلَى هذا اليَوْمَ". (٢٦: ٣٣).

٢. وعَنْد وقت مبكر أصبحت بِئْرَ سَبْع تُعرف بأنها الطرف الأقصى الجنوبي لأراضي إسْرَائِيل، مثلما كانت دان فِي الشمال (قض ٢: ١)، وقد اعتُرف بحدود مَمْلَكَة شَاوُل ودَاوُدَ عَلَى هذا النحو (٢صم ٣: ١٠). وقد احتفظت المَدِينَة بأهميتها عَلَى مدى التاريخ العبري. وقد قام أبناء صَمُوئِيل بالقضاء هناك فِي عهد القضاة (١صم ٨: ٢). واحتفظ بها كُلّ مِنْ دَاوُدَ (٢صم ٢٤: ٧)، وسُلَيْمَانَ (١مل ٤: ٢٤) كمركز إداري. وأولاها المَلِك حَزَقِيَّا فِي القرن الثامِنْ (٢أخ ٣٠: ٥)، يُوشِيَّا، فِي القرن السابع (٢مل ٢٣: ٨) اهتمامًا خاصًا، وفِي فترة مَا بعد السبي، استقر بها سكان مِنْ اليهود (نح ١١: ٢٧ - ٣٠).

٣. تل بِئْرَ سَبْع (تل السبعة Tell es-Saba) ويقع عَلَى بعد خمسة أميال مِنْ مَدِينَة بِئْرَ سَبْع الجديدة، وقد عرفه الكثيرون عَلَى أنه موقع مَدِينَة بِئْرَ سَبْع الكتابية. وهناك قام يوحنا أهاروني

Yohanan Aharoni - وهو مِنْ جامعة تل أبيب - بحفريات مِنْ سنة ١٩٦٩ إلَى ١٩٧٦. ويبدو أن هذا التل أصبح مأهولاً بالسكان فِي القرن الثاني عشر أو القرن الحادي عشر، وربما كانت هذه المَدِينَة غير المسوّرة هي الموقع الَّذِي كان ابنا صَمُوئِيل قاضيين فِيه (١صم ٨: ٢). أمّا تحصينات المَدِينَة فقد أقيمت مِنْذ القرن العاشر، ومِنْ الجلي أن ذلِكَ كان عَلَى عهد سُلَيْمَانَ. وقد حدث دمار واسع فِي القرية، ولعله كان عَلَى يد الفِرْعَوْن المِصْري شيشق، فِي أواخر القرن العاشر، وحدث مرة ثانية أثناء غزو سنحاريب مَلِكُ أشُورَ حوالي سنة ٧٠٠م.

وحقيقة أن تل بِئْر سَبْع لم يكن مأهولاً بالسكان قبل القرن الثاني عشر، حملت البعض فِي السنوات الأخيرة الماضية إلَى التشكك فِي دقة إشارات سِفْر التكوين إلَى بِئْرَ سَبْع، بل تشككوا فِي وجود الآباء فِي هذه الفترة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذه الاستنتاجات الجذرية ليس لها مَا يبررها. ذلِكَ أن أهَارُوني Aharoni نفسه كان يعتقد أن بِئْرَ سَبْع التِي كانت عَلَى أيام الآباء، كان يجب أن تكون فِي موقع بئر السبع، أي داخل مِنْطَقَة بِئْرَ سَبْع الحديثة، وأن مَعْظم السكان كانوا يعيشون دائمًا عَلَى مقربة مِنْ الوَادِيَ والآبار (EAEHL 1:168). نُعمان لديه نفس القناعة (New Encyclopedia of Archaeclogical Excavations in the Holy Land, 1:168).

ومما له أهمية لاهوتية مَعَينة - إلَى جانب إعلان الله عَن نفسه فِي بِئْرَ سَبْع المذكورة آنفًا - اكتشاف مذبح ذي قرون فِي المساحة الفضاء الخاصة بالبوابة فِي تل بِئْرَ سَبْع. وقد أقام سكان يَهُوذَا المرتفعات لمِنَافسة المُقَدَّسَ الرئيسي فِي أورُشَلِيمَ وذلِكَ أثناء فَتْرة المَمْلَكَةِ المِنقسمة. ويبدو أنه كانت هناك مرتفعة فِي بِئْرَ سَبْع عَلَى أيام عَامُوسَ فِي القرن الثامِنْ ق. م (عا ٥: ٥ و٨: ١٤)، أمّا إصلاح يُوشِيَّا فِي القرن السابع فقد نزع المرتفعات بما فِي ذلِكَ الموجودة فِي بِئْرَ سَبْع (٢مل ٢٣: ٨).

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *EAEHL*, 1, 153-68; Z. Herzog, *NEAEHL* 1:167-73; *ISBE* 1:448-51; K. Schoville, *Biblical Archaeology in Focus*, 1978, 315-21.

هاوارد إف . فوس *Howard F. Vos*

بعل والتنين ← أبُوكريفا

بداية ← #٨٠٤٠ (רֵאשִׁית [rēʼšît]، نقطة البداية، أوّلاً)

سلوك ← #٢١٤٣ (הָלַךְ [hālak]، يسلك، يُحسن التصرف، يتصرف، يغادر).

يَكُون ← #٢١٩٨ (הָיָה [hāyâ]، يحدث، يصبح).

آمن ← #٥٨٦ (אָמַן [ʼāman]، يثق فِي، يؤمِنْ، يكون أمينًا، يدعم).

حزام ← #٢٥١٢ (חֲגוֹר [ḥᵉgôr]، مِنْطَقَة، حزام، زنّار)

فاجعة ← #٨٨٩٧ (שָׁכַל [šākal]، يُفجع، يُجهض)

951 בָּבֶל

بَابِل בָּבֶל، [babel]، بَابِل، بَابِليون #٩٥١

بَابِليون هو اسْمَ المَدِينَة العاصمة القديمة، والأرْض، وسكانها عَلَى نَهْرِ الفرات (عَلَى بعد ٥٠ كم جنوبي بغداد، العراق) والتي كانت تعارض أورُشَلِيمَ، وهي التي قضت عَلَى مَمْلَكَة يَهُوذَا.

١. "مَدِينَة بَابِل" (←) بَابِليون (٢٦٢ مرة. أكد. "بَابِل")، ولعلها مأخوذة عَن اللفظة السومارية مابيلا ومَعْنَاها "باب [محل إقامة] الآلِهَة bab-ili"، ويشير تقليد ع. ق إلَى أنها مِنْ بين الأماكن الأوْلَى التي تحرك مِنْها المهاجرون صوب الشمال ليؤسسوا أشُورَ (تك ١٠: ١٠ - ١١) ولقد وُجد الاسْم أوْلاً فِي نصوص يرجع تاريخها إلَى حوالي سنة ٢٤٠٠ ق. م.

٢. الأرْض. بَابِل، والتي يشطرها نَهْرِ الفرات، وتقع فِي بلاد مَا بين النَّهْرِين، وتقع جنوبي ملتقى نَهْرِي الفرات ودجلة. والمِنْطقة المحيطة بها، والتي تُعرف باسْم بابيلوينا، كانت مزدهرة ولاسيما فِي الحقبة البَابِلية القديمة زمِنْ آباء الكتاب، والحقبة البَابِلية الجديدة أيام إرْمِيَا، دَانِيَال وحَزْقِيَال.

وفِي الحقبة البَابِلية القديمة تطورت بَابِليوينا عَلَى يد حكام مستقلين أقوياء سيطروا عَلَى الأمُورِيِّينَ شبه الرحل الَّذِين أرادوا دخول البلاد وقضوا عَلَى هويتهم، كما صدوا جيرانًا أقوياء مِنْ جهة الشمال (الأشُورِيين) ومِنْ جهة الشرق (العيلاميين والكسائيين Elamites, Kassites). ومِنْ أشْهر ملوك تلك الحقبة، خامورابي (١٧٩٢ - ١٧٥٠ ق. م)، والَّذِي أعاد بناء العديد مِنْ المُدُنِ والمَعَابد. ومَعَ نهاية حكمة كان قد هزم كُلّ حلفائه السابقين ومِنْ بينهم "لارسا" إلَى الجنوب وماري جهة الشمال الغربي. وقد اشتهر بمجموعة القوانين المَعْروفة باسْمَه، وهي أكبر مجموعة مِنْ القوانين التي اشتهرت بها بلاد مَا بين النَّهْرِين، وهي ليست مجموعة قوانين فحسب، بل إنها تضم مجموعة مِنْ القضايا جاوز عددها ٢٥٠ قضية تم رفعها للإله Shamash

وفِي مِنْتصف الحقبة البَابِلية قام نَبُوخَذْنَاصّر الأوّل (١١٢٥ - ١١٠٤ ق. م) برفع مرتبة إلهُ بَابِل Marduk (biblical Merodach) وجعله رئيس هيكُلّ جميع الآلِهَة. كما استعاد تمثال الإله مِنْ "سوسا" حيث كان العيلاميون قد أخذوه إلَى هناك سنة ١١٦٠. وفِي وقت لاحق سيطر ملوك أشُورَ عَلَى بَابِل. وأقام تَغْلَثَ فَلاسِرَ الثالث (٧٤٥ - ٧٢٧ ق. م) نفسه مَلِكًا عَلَى بَابِل، وحكم باسْمَ فول Pulu سنة ٧٣٨ ق. م (١أخ ٥: ٢٦). وقام خليفته سنحاريب بنهب بَابِل سنة ٦٤٨ ق. م، مما آثار كراهية المواطنين، ولم تستطع الجهود التي بذلها خليفته أسرحدون فِي إزالتها. ولعله فِي ذلِكَ الحين نُفِي مِنْسى مَلِكُ يَهُوذَا - وهذا اسْمَه فِي النصوص الأشُورِية - إلَى بَابِل (٢أخ ٣٣: ١١).

فِي الألفِية الأوْلَى قبل الميلاد احتل الكَلْدانيون مكانة بارزة فِي "أرْضِ البحر" جنوبي بلاد مَا بين النَّهْرِين، عِنْدَ رأس الخليج الفَارِسي" وقد تأسست الأسرة المَلكية البَابِلية الجديدة (الكَلْدانية) سنة ٦٢٦، ومؤسسها هو نبولاسر -Nabopolas

sar، أبُو نَبُوخَذْنَاصَّر الثاني. وبعد نهب مَدِينَة نينوى، العاصمة الأشُورِيَة، عَلَى يد الكَلْدانيين والماديين سنة ٦٢، استولى نَبُوخَذْنَاصَّر الثاني (٦٠٥ - ٥٦٢) عَلَى كُلّ سورية وفِلِسْطِين بالقوة، الأمر الَّذِي أصبح مَعَه البَابِليون فِي مواجهة مباشرة مَعَ يَهُوذَا. ولعله كان أثناء حملات نَبُوخَذْنَاصَّر الأوَّلى سنة ٦٠٣ تقريبًا أن دَانِيَال وغيره مِنْ الرهائن الشبان اليهود، أخذوا إلَى بَابِل (دا ١: ١ - ٤) ولعل المصادمات التي وقعت بين البَابِليين والمِصْريين سنة ٦٠١ هي التي أثرت فِي يهوياقيم ومِنْ ثم تمرد عَلَى البَابِليين (٢مل ٢٤: ١)، وقد أقدم عَلَى ذَلِكَ مخالفاً نصيحة إرْمِيَا. وتبع ذَلِكَ أوَّل هجوم عَلَى أُورُشَلِيمَ، والتي تم الاستيلاء عليها فِي ١٦ مارس سنة ٥٩٧، وقد عُزل بعد ذَلِكَ بعشر سنوات بعد تمرد يهودي آخر. ومَعْظم الإشارات إلَى بَابِل فِي ع. ق إنما هي إلَى هذه الأحداث التَارِيخية وإلَى مَا أعقب ذَلِكَ مِنْ السبي إليها. وفِي أكتوبر سنة ٥٣٩ قام الفرس بقيادة كُورَش بالاستيلاء عَلَى بَابِل وسمحوا لليهود بالعودة إلَى يَهُوذَا لإعادة بناء أُورُشَلِيمَ. ومِنْ المحتمل أن تكون العبارة الغامضة "دَارِيُوس المادي" (دا ٦: ٢٨ [٢٩]) لقبًا لكُورَش (قا؛ Wiseman, 1965).

٣. أفكار لاهوتية:

(أ) بَابِل فِي سب. مقدمة ع. ق باللغة العبْرِيَّة تتضمِنْ حدث "برج بَابِل". وإقامة المَدِينَة مَعَ برجها المدرج "زيجورات"، وهو شَكْلٌ مَعْماري تتفرد به بَابِل) تم إيقافه بتدخل إلهي (تك ١١: ١ - ٩). وقد اعتُبر هذا عَلَامَة عَلَى عدم رضاء الله عَن غطرسة الشَعْب ككُلّ. فغرورهم، واهتمامهم بحفظ اسْمَهم (الأمر الَّذِي أدى إلَى تمرد عَلَى الله)، جلب عَلَيْهِمْ الدينونة بالدينونة والتشتت، والبلبلة. واستُخدمت القصة لتشرح - عَن طريق التلاعب بالألفاظ أو التورية - مَعْنَى الاسْمَ بَابِل، وهذا ليس عَن طريق دراسة أصل الكَلْمة وتاريخها، بل بالإشارة إلَى شَكْلٍ فرعي مشتق مِنْ الكَلْمة בָּלַל، ومَعْنَاه يربك، يخلط، يمزج، يشوش (١١: ٩).

ومما يجدر ذكره أيضًا أن هذا الحدث ذاته كان نافعًا مِنْ ناحية تقديم مواليد سام ("الاسْمَ") ومِنْ خلاله إلَى إبْرَاهِيمَ (تك ١١: ١ - ٣١)، والَّذِي فِي ظله بدأت شرور بَابِل فِي الانحسار، وبدأ الكشف بشَكْلٍ متزايد عَن اسْمَ الله وشخصه. ولم يُذكر تاريخ لقصة بَابِل، غير أن عَناصر مماثلة تم العثور عليها فِي كتابات أكادية قديمة فِي الألفية الثانية قبل الميلاد - وتشير إلَى، البلبلة فِي اللغة (Enmerkar)، ورفض البشر عبادة الآلِهَة (Atra-hasis). فهذه القصة، إلَى جانب النواحي الكونية، والصيغة الأدبية، والإشارات الثقافِيَة تفيد أنه ليس مِنْ السهل رفضها عَلَى أنها تعود إلَى فترة مَا بعد السبي. وإبطال الخسَارَة أصبحت أيضًا موضوع ع. ج فِي يوم الخمسين (أع ٢: ٥ - ١٣).

(ب) بَابِل فِي أسفار الأنبِيَاء. إلَى جانب الإلمامات الكثيرة إلَى أحداث تاريخية مَعَاصَلاَة، نجد أن ع. ق يتضمِنْ نبوات عَن المصير المستقبلي لبَابِل. وعَلَى الرغم مِنْ أن كثيرين مِنْ الدارسين يفسرون هذه عَلَى أنها كُتبت فِي حقبة مَا بعد السبي أو حَتَّى بعد سقوط بَابِل فِي يد أحشويرش سنة ٤٨٢ ق.م، لكن هذا التاريخ المتأخر لا يُمكِنْ تأكيده، والإشارات إلَى بَابِل فِي أسفار الأنبِيَاء تتضمِنْ توبيخ إشَعْيَاء لحَزَقِيَّا (إش ٣٩: ١ - ٨، لترحيبه بالوفد الَّذِي أرْسَلَه مردوخ بلادان البَابِلِي فِي أواخر القَرن الثامِنْ. وما كانت تضمه خزائن الدولة فِي يَهُوذَا - والَّذِي تم الكشف عَنه سوف يأخذه إلَى بَابِل مِنْ هم مِنْ نَسْل حَزَقِيَّا (إش ٣٩: ٧ - ٨). ثم إن النَّبِيّ مِيخَا (مي ٤: ١٠) - وهو مِنْ مَعَاصري إشَعْيَاء، أكد لليهود أنه بالرغم مِنْ أنهم سيُسبون إلَى بَابِل إلا أنه مِنْ المؤكد أنهم سينقذون (انظر إش ٤٧ - ٤٩). بَابِل، جوهرة الممالك (إش ١٣: ١٩)، إلا أنها مَعَ ذَلِكَ كانت العصا الشريرة التي استخدمها الله فِي عقاب شَعْبه (١٤: ٥، انظر أشُورَ ١٠: ٤)؛ غير أنه بالرغم مِنْ أن إله يَهُوذَا استخدمها كأداة، إلا أنها ستُترك خراباً لا يسكنها أحد (١٣: ٢٠)، وسوف يُقطع اسْمها أي تتلاشى شُهرتها (١٤: ٢٢ - ٢٣). والأداة التي بواسطتها يتم هذا تتُمثّلَ فِي عدو مِنْ الشمال - وهم الماديون، وكما سبق واستُخدم الأشُورِيون ضِدَّ أُورُشَلِيمَ (إش ١٣: ١٧). كان الماديون فِي ذَلِكَ الحِين قوة صاعدة مَعْروفة أيام إشَعْيَاء، وكان السبي فكرًا وممارسة أمرًا معروفًا ومُختبرًا مِنْذ أمد بعيد. والسياق الثقافِي للنبوة وتحقيقها يجب دراسته قبل رفض النوع الأدبي - كما يفعل كثيرون مِنْ الدارسين - كمجرد تصوير للأحداث فِي شَكْلٍ نبوة.

وقد تنبأ إشَعْيَاء أيضًا بدمار أُورُشَلِيمَ ويَهُوذَا وسكانها سيتم سبيهم إلَى بَابِل (إر ٢٠: ٤ - ٦، ٣٢: ٢٨)، كما تنبأ أيضًا حَزَقِيَال (حز ١٢: ١٣)، وذكر إرْمِيَا أن السبي سيستمر لمدة سبعين سنة (إر ٢٥: ١١ - ١٢)، وأنه فِي النهاية سيُسمح لليهود بالعودة، عَلَى النحو الَّذِي حدث بعد سنة ٥٣٨ ق. م. وبحلول عام ٥٩٥ شن إرْمِيَا (٢٧: ١٩ - ٢٨ = ١٧) هجومًا عَنيفًا عَلَى .... النَّبِيّ لأنَّهُ تنبأ - عَلَى خلاف الحقيقة - بعودة مبكِرة لأواني الهيكَلّ مِنْ بَابِل. أمَا إرْمِيَا نفسه، فقد بعث برسالة (ص. ٢٩) يشجع المسبيين عَلَى الإقامة فِي بَابِل، لكنه وعد أيضًا بعودتهم إلَى يَهُوذَا (ص. ٣٠). وعَلَى الرغم مِنْ أن الله استخدم بَابِل لتأديب يَهُوذَا. إلا أن بَابِل نفسها وآلهتها سوف تُدان بشدة (ص. ٥٠ - ٥١، قا؛ إش ١٣ - ١٤). وقبل إذلال نَبُوخَذْنَاصَّر بنوبة مِنْ الجنون لفترة مؤقتة كان يتفاخر قائلاً: "أَلَيْسَتْ هذِهِ بَابِلَ الْعَظِيمَةَ الَّتِي بَنَيْتُهَا لِبَيْتِ الْمُلْكِ بِقُوَّةِ اقْتِدَارِي، وَلِجَلاَلِ مَجْدِي؟" (دا ٤: ٣٠). والواقع، أن نَبُوخَذْنَاصَّر جعل مِنْ بَابِل أعظم مَدِينَة فِي العصور القديمة، وكانت مساحتها تزيد عَلَى ألفِي أكر. أمَّا أسوارها وبواباتها الرائعة وخنادقها المائية ومبانيها الفخمة، فقد وصفها هيرودوتس فِي القرن الخامس ق. م، وقد اكتشفها المهندس المَعْماري الألماني Robert Koldewey (1899-1913). وبسبب ارتفاع مِنْسوب المياه، لم يكن رجال الآثار يستطيعون الحفر عادة إلَى مَا تحت مستويات بَابِل الجديدة.

٤. بَابِل الأخيرة. تم الترحيب بالإسكندر الأكبر فِي بَابِل سنة ٣٣١ ق. م باعتبار أنه حرزهم مِنْ الفرس. ثم مات هناك سنة ٣٢٣. وأثناء حكم خليفته، تأثرت ثروات بَابِل وتناقصت إلَى حد كبير نتيجة إقامة عاصمة جديدة فِي Seleucia عَلَى نَهْرِ الفرات. واستمرت كمستوطنة صَغيرة فِي بَابِل: آخر وثيقة مكتوبة بحروف مسمارية، جاءت مِنْ بَابِل، ويرجع تاريخها إلَى سنة ١١٠م. ومِنْ المحتمل أن تكون العبارة الواردة فِي ١بط ٥: ١٣ "التي فِي بَابِل" إشارة إلَى كنيسة موجودة هناك، بالرغم

مِنْ أنه لا يوجد دليل عَلَى ذَلِكَ، ومانلي يعتبر هذه إشارة إلَى مستوطنة عسكرية فِي مِصْر تُعرف باسْمَ "بَابِليون". ومَعْظم المفكرين يعتبرون كُلّ الإشارات الواردة فِي ع. ج إشارات رمزية إلَى روما.

وبعض المفكرين (Dyer, 1987, 1991)، إذ حفزتهم النهضة التي قامت فِي بَابِل عَلَى يد الرئيس العراقي صدام حسين باعتبارها موقعًا سياحيًا، فمِنْ ثم جادلوا بالقول إن بَابِل ستنهض مرة ثانية كعدوة لشَعْب الله. غير أنه ليس هناك أيَّة إشارة فِي العهدين القديم والجديد، أو أية تطورات تاريخية حالية بأن بَابِل سوف تستعيد قوتها أو أنه بمقدورها العودة إلَى سابق عهدها. وقد أشير إليها فِي سِفْر الرؤيا عَن طريق الرمز، وفُسرت الإشارة عَلَى أن المقصود بها هو روما، أو أية قوة تتسم بمواقفها ضِدَّ الله أياً كانت هذه القوة. وعَلَى أساس خبرة ع. ق، إنها مكان القوة، والتأثير الشرير، والخَطِيَّة، والدينونة، والوثنية، وكُلّ مقاومة لله (رؤ ١٨: ١٠). والتأكيد طوال السِفْر انصّب عَلَى أن بَابِل ستسقط فجأة وتواجه مصيرها المشئوم (١٤: ١٨؛ ١٧: ٥؛ ١٨: ٢ و/ أو ٢١). وموقع بَابِل كان عبارة عَن أطلال سنة ٢٠٠م، عَلَى النحو الَّذِي تنبأت به نبوات ع. ق تمامًا (إش ١٣: ١٩ - ٢٢؛ إر ٥٠: ١٣ و٢٣ - ٢٦، ٣٩؛ ٥١: ٢٤ - ٢٦). والرغم مِنْ أن بنجامين التوديلي Benjamin of Tudela - وهو يهودي مِنْ أسبانيا - تعرف عَلَى نحو سليم عَلَى هضاب تقع عَلَى مقرَبَة مِنْ الحِلَّة باعتبارها موقع بَابِل، وكان ذَلِكَ فِي القرن الثاني عشر، إلا أن يومياته لم تُنشر حَتَّى سنة ١٥٤٣.

البيبلوجرافِيا

K. W. Allen, "The Rebuilding and Destruction of Babylon," *BSac* 133, 1976, 19-27; W. T. Arnold, "Babylonians," in *POTW*, 1994; C. Begg, "Babylon and Judah in Chronicles," *ETL* 64, 1988, 142-52; idem, "Babylon in the Book of Isaiah," *The Book of Isaiah*, 1989; A. Kuhrt, "Achaemenid Babylonia: Source and Problems," *Achaemenid History IV: Centre and Periphery*, 1990, 177-94; idem, "Alexander and Babylon," *Achaemenid History V: The Roots of the European Tradition*, 1990, 121-30; G. A. LaRue, *Babylon and the Bible*, 1969; G. Larve, *Babylon and the Bible*, 1969; J. G. MacQueen, *Babylon*, 1964; G. T. Manley, "Babylon on the Nile," *EvQ* 16, 1944, 138-46; J.-C. Margueron, "Babylon," *ABD*, 1992, 1:563-65; A. Parrot, *Babylon and the Old Testament*, 1958; H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, 1962; D. C. T. Sheriffs, "A Tale of Two Cities—Nationalism in Zion and Babylon," *TynBul* 39, 1988, 19-57; S. Sherwin-White, "Seleucid Babylonia," *Hellenism in the East*, 1987, 1-31; F. A. Spina, "Babel," in *ABD*, 1:561-63; J. H. Walton, "The Mesopotamian Background of the Tower of Babel Account and Its Implications," *BBR* 5, 1995, 155-75; D. F. Watson, "Babylon in the NT," in *ABD*, 1:565-66; D. J. Wiseman, *Nebuchadnezzar and Babylon*, 1987; idem, "Some Historical Problems in the Book of Daniel," *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, 1965; E. Yamauchi, "Babylon," in *Major Cities of the World*, 1985, 32-48, 468-70; idem, *Greece and Babylon*, 1967.

دي. جي . وايزمان *D. J. Wiseman*

ظهر ← #١٤٦١ (גַּב [*gab*¹]، ظهر).

إرتداد ← #٥٤١٢ (מְשׁוּבָה [*m*e*šûbâ*]، خيانة، إرتداد، رِدَّة).

شيء ← #٨٣١٧ (רָעַע¹ [*rā'a'*¹]، يَكُونُ سيئًا).

كيس ← #٣٩٦٧ (כִּיס [*kîs*]، كيس، حقيبة).

بَابِل: برج

برج بَابِل: لاهوت

ع. ق ١. فِي تك ١١: ١ - ٩، قام البشر المهاجرون بالاستقرار فِي أرْضِ شنعار (= بلاد بَابِل)، ووظفوا مهارتهم فِي عمل آجر/ طابوق، وإستخدام الحمر كملاط، وشرعوا فِي بناء مَدِينَة وبرج حيث قالوا: "... لِئَلاَّ نَتَبَدَّدَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ" (ع. ٤). والبرج الَّذِي يصل إلَى السَّمَاءِ يُستشف مِنْه أنه ليس مجرد هيكَلّ بَابِلي أو أشُورِي هرمي الشَكْلَ ويبنى مِنْ عدة طوابق، أو برج لهيكَلّ كان يُعتقد أنه المكان الَّذِي ينزل إليه الآلِهَة، وهو نقطة الاتصال بين عالم الآلِهَة وعالم الإنْسَان. وفِي القصة، نزل الله بالفعل، ولكن قبل استكمال المَدِينَة (ومِنْ المفترض) البرج، وكان يسخر، ويكرر السخرية مِنْ صيغة التجمَعَ الخاصة ببناة بَابِل ("هَلُمَّ، دعونا") (ع. ٣ و٤ و٧). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، قيل إن هذه المحاولات الخاصة بالبناء كانت بواسطة بَنُو آدَمَ (ترجمة حرفِية، ع. ٥)، وهذا تعبير يوجه الانتباه إلَى مدى الضعف البشري الَّذِي كان عليه البناؤون. ولعدم نسيان إحباط هذه المجازفة فِي مجال التضامِنْ البشري والتي أسئ تقديرها، أطلق عَلَى المَدِينَة اسْمَ "بَابِل"، والَّذِي يوضح النص أنه مأخوذ مِنْ الفعل בָּלַל، يربك أو يشوش (← #١١٧٦)، إشارة إلَى الارتباك الَّذِي حصل فِي اللغات والَّذِي شَكَّلَ جزءًا مِنْ الدينونة التي حلّت بالبنائين، ودون إشارة إلَى دراسة أصل الكَلْمات وتاريخها وذَلِكَ فِي التقليد البَابِلي ("بوابة الله").

والبرج الَّذِي فِي هذه القصة يشير إلَى ("بَيْتِ أساس السَّمَاءِ والأرْضِ") فِي بَابِل. وكما اقترح و. فون سودين W. von Soden، إذا كان "بَيْتِ أساس السَّمَاءِ والأرْضِ" قد بدأه نَبُوخَذْنَاصَّر الأوَّل فِي القرن الثاني عشر، لكنه لم يُستكمل إلا فِي وقت لاحق بعد عدة قرون، فإن وجود "حماقة نَبُوخَذْنَاصَّر" عَلَى مدى فترة طويلة فِي بَابِل، كان يمكنه أن يؤثر فِي القصة الكتابية. ولعله كان أمرًا مُنَاسبًا أن يجعل سِفْر التكوين بَابِل مَدِينَة بعد الطوفان (انظر أيضًا ١٠: ١٠)، لأنَّهُ وعَلَى أساس مَا ذكره البَابِلي Enuma Elish 6:57-58، أقيمت مَدِينَة بَابِل زمِنْ الخليقة الأصلية، فِي حين أن قصة بيروسوس عَن الطوفان (القرن الثالث ق. م) تشير إلَى أن بَابِل خُلقت مِنْذ البداية، وأعيد بناؤها بعد الفيضان (انظر Josephus, *Contra Apionem* 1:19). وهكَذَا - بطريقة أو بأخرى - فإن المَدِينَة الامبريالية العظمى. عدوة إسْرَائِيل فِي الألفِية الأوَّلى، وُضعت فِي مكانها فِي تك ١١.

٢. فِي الوضع الأرحب لدراسة سِفْر التكوين لإنسان مَا قبل التاريخ، قد يُنظر إلَى عمل بناة بَابِل عَلَى أنه مثال عَلَى اختراق

الحدود كما أنه فِي ذات الوقت رفض للوصية الأساسية "املأوا الأرْضَ" (تك ١: ٢٨). والناحية الأوْلى سبق أن مُثلت بالعمل الَّذِي قام به آدَمَ وحَوَّاء بتجاهلهما النهي الإلهي وسعيهما وراء الحكمة الممنُوعة (٣: ٥ - ٧ ["تكونان كالله"، ع. ٤٥])، وتعايش "أبناء الله" مَعَ بنات الناس فِي ٦: ١ - ٢ و٤ "وَالآنَ لاَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ مَا يَنْوُونَ أَنْ يَعْمَلُوهُ" (١١: ٦). وبناء المَدِينَة يتعارض مَعَ الأمر الرئيسي فِي ١: ٢٨ "واملأوا الأرْضَ وأخضعوها"، انظر ٩: ١) وكان يُعامل باستمرار مَعَ ميول أخرى مضادة للمَدِينَة نراها واضحة فِي سِفْر التكوين. إن قايين الَّذِي طُرد مِنْ محضر الرَّبّ، وصدر عليه الحكم بأن يَكُونُ هائماً وهارِبًا، هو أول مِنْ ارتبط ببناء مَدِينَة، كما لو أنه بهذه الوسيلة كان يسعى لتحدي الحكم الصادر ضِدَّه (٤: ١٢ - ١٤ و١٧)، واعتماد لُوطً التعيس عَلَى حَيَاة المَدِينَة والَّذِي نجد نظرة خاطفة عَنه فِي عدة أصحاحات تالية، كان يتناقض مَعَ موضوع دعوة إبْرَاهِيم إلَى الهجرة.

وكما حدث، نجد أن "الاسْمَ" الَّذِي سعى البناؤون أن يطلقوه عَلَى أنفسهم تم عكسه لهذا الطابع الجديد فِي القصة: بالنسبة لإبْرَاهِيم أعطي الوعد بأن يعظم الله اسْمَه، وذَلِكَ فِي سياق دعوته إلَى ترك مدينته الأصلية ويذْهَبَ إلَى أرْضِ كَنْعَان وهو غير متأكد فِي الظروف السائدة فِيها. وعَلَى ذلِكَ، فإن مَا جاء فِي تك ١١: ١ - ٩ يمهد الطريق للانفصال وبداية جديدة مَعَ إبْرَاهِيم، الجد الأعْلَى للشَّعْب اليهودي (١٢: ١). وفِي ذات الوقت، كان وضع قصة بَابِل بعد "جدول الأمَم" المذكور فِي تك١٠، والَّذِي سبق أن ذُكرت فِيه بَابِل (١٠: ١٠) كان فِي تأثيره أن جعل التقسيم إلَى شعوب ولغات يبدو وكأنه تطور طبيعي يتبع الطوفان ("ومِنْ هؤلاء تفرقت الأمَم فِي الأرْضِ بعد الطوفان" (١٠: ٣٢). وبهذا الترتيب لمادته، يجعل سِفْر التكوين الانقسامات العرقية واللغوية فِي العالم أمرًا أساسيًا، وليست نتيجة دينونة إلهية، وعَلَى العكس مما كان ينبغي أن يَكُونُ عليه الحال (← سِفْر التكوين: لاهوت).

٣. فِي صف ٣: ٩، حيث يتحدث النَّبِيّ عَن تطهير الله لشفاة الشُّعُوب حَتَّى يمكنهم أن يعبدوه، يرى بعض الكتاب فِي هذا عكساً لموضوع بَابِل، غير أن كَلِمات المرجع ليست كافية للأخذ بهذا التفسير.

ب. ت يربط يوسيفوس (*Ant* 1:109-10) بين قصة بَابِل وتقليد الطوفان برباط وثيق، الأمر الَّذِي يفسر لنا تعليقه عَلَى عدم ميل البعض مِنْ نَسْل نُوح أن ينزلوا مِنْ المِنَاطق الجبلية بعد الطوفان. وإستخدام الحمر فِي بناء البرج كان يُقصد به أن يَكُونُ مضاداً لتسرب الماء، كما لو أن ذلِكَ كان تحديًا للدينونة السابقة. وعَلَى ذلِكَ كان تفسير يوسيفوس لما جاء فِي تك ١١، يعد مثالاً مثيرًا لـ "holistic reading" فِي تاريخ سِفْر التكوين البدائي، الأمر الَّذِي يوحي بالموضوعات والفكر اللاهوتي لهذه الأصحاحات حين تُقرأ ككُل.

البيبلوجرافِيا

H. Bost, *Babel. Du texte au symbole*, 1985; J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 1975, 11-45; A. Garcia Santos, "Gn 11,1-9: critica literaria y de la redaccín," *EstBib* 47, 1989, 289-318; F. E. Greenspahn, "A Mesopotamian Proverb and Its Biblical Reverberations," *JAOS* 114, 1994, 33-38; R. B. Laurin, "The Tower of Babel Revisited," in G. A. Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies* (Fs W. S. LaSor), 1978, 142-45; J. M. Sasson, "The 'Tower of Babel' as a Clue to the Redactional Structuring of the Primeval History (Gen 1-11:9)," in G. Rendsburg et al. (eds.), *The Bible World* (Fs C. H. Gordon), 1980, 211-19; K. Seybold, "Der Turmbau zu Babel: Zur Entstehung von Genesis XI 1-9," *VT* 26, 1976, 453-79; W. von Soden, "Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzhlung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos," *UF* 3, 1971, 253-63 (= idem, *Bibel und Alter Orient*, 1985, 134-47); J. A. Soggin, "Der Turmbau zu Babel," in R. Liwak and S. Wagner (eds.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (Fs S. Herrmann), 1991, 371-75.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

1358 בָּרוּךְ

بَارُوخ (בָּרוּךְ ، [*barûk*] #١٣٥٨).

بَارُوخ بْنِ نِيرِيَّا، كان كاتباً، صديق، إرْمِيَا ورفِيقه فِي الجهاد لفترة طويلة (←)، والَّذِي ذكر بَارُوخ فِي سِفْر (إر ٣٢، ٣٦ و٤٣ و٤٥). ويشير يوسيفوس إلَى أن بَارُوخ كان مِنْ عائلة نَبِيلة (*Ant.* 10:9:1)، وأنه ذَهَبَ مَعَ إرْمِيَا إلَى مِصْر (*Ant* 10:9:6). وهناك تقاليد متضارِبَة عَن موته (مثل؛ يقول جيروم تعليقًا عَلَى مَا جاء فِي إش ٣٠: ٦ إن بَارُوخ توفِي فِي مِصْر، ويقول آخرون أنه ذَهَبَ إلَى بَابِل). أمَّا وأن أخاه سرايا كان فِي هيئة أركان الجيش عَلَى أيام المَلِك صِدْقِيَّا (إر ٥١، ٥٩) فإنه يُستشف مِنْ ذلِكَ أن بَارُوخ كان رجلاً له أهميته بحكم حقه الشخصي، وقد أبرزت هذه النقطة نتيجة أن العديد مِنْ الكتابات الرؤيوية اللاحقة كانت تحمل اسْمَه (مثل؛ *The Apocalypse of Baruch* [*2 Baruch*]; see Charlesworth, 1:615-79).

وُجدت طبعة ختم فِي أرشيف مَلِكي جاء بها: "ينتمي إلَى بَارُوخيا (اسْمَ مطول لبَارُوخ) ابْنِ نِيرِيَّا الكاتب" (أفِيجاد Avigad). وهناك أشخاص آخرون يحملون نفس الاسْمَ (ومَعْناه: مبارك) جاء ذكرهم فِي نح ٣: ٢٠، ١٠: ٦، ١١: ٥.

وبَارُوخ، والَّذِي مِنْ المحتمل أنه كان مِنْ ناحية المهنة كاتباً "فِي عصر شهد كتبة كثيرين" (Muilenberg, 217) هو يسجل عَلَى الأدراج الكَلِمات التي أملاها عليه إرْمِيَا (إر ٣٦: ٤ و١٧ و١٨، ٤٥: ١). وبناء عَلَى توجيهات إرْمِيَا، قرأ بَارُوخ مَا أملاه عليه إرْمِيَا فِي ساحة الهيكَل، أثناء فترة أحد الأصوام (ديسمبر ٦٠٥، ق. م، ٦٠١ ق. م طبقًا لما ورد فِي الترجمة السبعينية ٤٣: ٩، مِنْ النص الماسوري ٣٦: ٩) كما قرأه مرة ثانية فِي "مخدع" جمريا بْنِ شافان. وكان إرْمِيَا - مثل أبناء نيريا - يشتغل بمهنة كتابية، والتي ربما كانت تتضمن التفسير إلَى جانب الكتابة (ديرمان Dearman) والدرج الَّذِي كتبه بَارُوخ ربما كان يذكر فِي نهايته - كعادة الكتبة - اسْمَ الناسخ وتاريخ النسخ ومكانه (موجودة الآن فِي ص. ٤٥، هكَذَا Lundbom, 100). أمَّا يهوياقيم الَّذِي قُرئ عليه الدرج فقد ألقي به فِي النَار وأمر بالقبض عَلَى إرْمِيَا وبَارُوخ. وأملى إرْمِيَا درجًا ثانيًا وأضاف إليه مادة جديدة (٣٦: ٣٢). أمَّا المحاولات بإعادة كتابة محتويات الدرج الأوَّل، فلم تكن حاسِمَة وربما كانت محتوياته تتضمن مَا جاء فِي سِفْر إرْمِيَا المتداول حاليًا فِي ١: ١ - ٢٥: ١٢.

ولقد شهد بَارُوخ، بل وسجل أيضًا عملية شراء إرْمِيَا أرْضِ أجداده (إر ٣٢). وربما كان له تأثير مَا عَلَى إرْمِيَا (إر ٤٣: ٣). وفِي نبوة خلاص نادرة وخاصة (ومَعَ ذلِكَ انظر ٣٩: ١٦ - ١٨، وما كتبه شولت Schulte)، نصح إرْمِيَا بَارُوخ بأن يكبح جماح تطلعاته الشخصية (أو، يحجم عَن طلب خلاص "عظيم" لأورُشَلِيمَ، هذا مَا ذكره شولت Schulte)، وأكد له أن هناك ألماً أكثر مِنْ ألمه، وأنه سينجو بحياته (إر ٤٥). وقد نجا بَارُوخ من سقوط أورُشَلِيمَ (587) ورافق إرْمِيَا عندما ذَهَبَ إلَى مِصْر، وأقاما فِي تَحْفَنْحِيس (٤٣: ١ - ٧).

وكما حدث بالنسبة لإرْمِيَا، اعتبر البعض "بَارُوخ" شخصية تاريخية، وقال آخرون إنه شخصية خيالية "ابتكرها أحد التثنويين" (Carroll, 151). ومِنْ رأى و. بروجيمان Brueggemann أنه لا يجب أن نأخذ "بَارُوخ" عَلَى أنه شخص تاريخي فقط، بل وممثل لمصالح إيديولوجية مَعَيِنة (مثل؛ تمسكه بقصد الرَّبّ والسياسة البَابِلية) وعَلَى هذا فلربما كان لحزب بَارُوخ اليد الطولى فِي كتابة سِفْر إرْمِيَا وتنقيحه.

البيبلوجرافِيا

N. Avigad, "Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son," *IEJ* 28, 1978, 52-56 (Repr. *BA* 42; 1979, 114-18); W. Brueggemann, "The 'Baruch Connection': Reflections on Jer 43:1-7," *JBL* 113/3, 1994, 405-20; R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Prophecy in the Book of Jeremiah*, 1981, 5-30; 150-53; J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1983; J. A. Dearman, "My Servants the Scribes: Composition and Context in Jeremiah 36," *JBL* 109, 1990, 403-21; W. Holladay, *Jeremiah 2*, Hermeneia, 1989; J. R. Lundbom, "Baruch, Seraiah, and Expanded Colophons in the Book of Jeremiah," *JSOT* 36, 1986, 89-114; J. Muilenberg, "Baruch the Scribe," in *Proclamation and Presence*, FS for G. H. Davies, ed. by J. I Durham and J. R. Porter, 1970, 215-38; H. Schulte, "Baruch und Ebedmelech—Persnliche Heilsorakel im Jeremiabuche," *BZ* 32/2, 1988, 257-65.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

سِفْر بَارُوخ ← أبُوكريفا.

طشت ← #١١٣ (אֲגַרְטָל [*ᵃgarṭāl*]، طاسة، طشت).

استحمام ← #٨١٧٥ (רָחַץ [*rāḥaṣ*]، يغتسل).

مَعْركة ← #٤٣٠٩ (לָחַם¹ [*lāḥam¹*]، يشتبك، يحارب).

لحية ← #٢٤١٧ (לְחִי¹ [*lāḥam¹*]، لحية).

ضرب ← #٥٧٨٢ (נָכָה [*nākâ*]، يضرب، يسحق، خُرب، هُدم).

جمال ← #٣٦٣٦ (יָפָה [*yāpâ*]، يصبح جميلاً، جميل، يزين).

سرير ← #٤٧٥٣ (מִטָּה [*miṭṭâ*]، فراش).

4497 מִדְבָּר

الْبَرِّيَّة (מִדְבָּר، [¹ *midbar*]، سهل واسع خالٍ مِنْ الشجر [٢٧١ مرة] #٤٤٩٧).

ش. أ. ق كَلِمة מִדְבָּר كتعبير جغرافِي (ومرادفات ذات علاقة، انظر ادناه) تُمَثِّل عكس المِنَاطق الحضرية المأهولة والأراضي شبه الحضرية. وهي تشير إلَى الصحراء الحقيقة القاحلة (جنوبي فِلِسْطِين وفِي شبه جزيرة سيناء) وكذلِكَ الأرْضِ شبه القاحلة المِنَاسبة للرعي.

لدراسة أصل الكلمة والتمثيل لها فِي الشبيه فِي الشكل والمعنى انظر *HALAT* 518, BDB, 184, *THAT* 1:433; *TWAT* 4:663-64 (للتفاصيل الجغرافية انظر *TWAT* 4:670-79)؛ لنقيضاتها انظر *THAT* 1:58.

ع. ق ليس مما يدعو للدهشة أن يتضمن ع. ق مفردات لغة جغرافِية تشير إلَى الصحراء، إذا أخذنا فِي الاعتبار حقائق وضع إسْرَائِيل قديمًا (انظر Schwarzenbach; Simons). والعبارات الأساسية لا تشكِّل صعوبات كبيرة بالنسبة لمفردات اللغة (سهل واسع خالٍ مِنْ الشجر، بَرِّيَّة ومִדְבָּר (وردت ٢٧١ مرة)، أو بالنسبة للمترادفات الرئيسية، עֲרָבָה (#٨٦٥٨، ٦٠ مرة) سهل وחָרְבָּה قفر، خرائب (٤٢ مرة #٢٩٩٩) שְׁמָמָה . מְשַׁמָּה .שַׁמָּה خرائب أرْضِ قفر (٣٩ مرة، ٧ مرات، ٥٦ مرة #٩٠١٤؛ ٥٤٥٧؛ ٩٠٣٩). יְשִׁימוֹן (بَرِّيَّة/ أرْضِ قفر (١٣ مرة #٣٨١٠)، وצִיָּה، صحراء (١٦ مرة #٧٤٨٠)، انظر Talmon, "Wilderness," 946-49.

١. البحث المَعَاصر: اكتسب موضوع الصحراء قيمة لاهوتية وليس ذلِكَ مرده أساسًا تغييرات طرأت عَلَى دلالات الألْفاظ وتطورها بالنسبة لعبارات بعينها، كما لو أنها كانت تشكِّل مفردات لغة لاهوتية، بل بالأحرى فِي علاقاتها الأوسع نطاقًا بنماذج قصصية هامة، أو بصور شعرية.

ودراسة موضوع الصحراء فِي القرن الثاني عشر حاولت - إذا تكَلَّمنا بصفة عامة - أن تتبين أهمية دينية ولاهوتية، وذلِكَ بطرق أربع. (أ) النهج الأوَّل نشأ عَن نظرية مَعَينة تتناول أصل الديانة الإسْرَائِيلية. وكان لنظرية "نموذج بدوي مثالي" تأثير خاص. والتعليقات فِي نبوة مَا قبل السبي، كانت تفسر عَلَى أنها تشير إلَى إعادة إحياء حركات تضفِي المثالية عَلَى أصول إسْرَائِيل البدوية عَلَى أنها وقت اتسم بنقاء ديني بدائي، رفض التأثيرات التوفِيقية الناجمة عَن نفوذ الديانة الكَنْعَانية، والتي تعرضت إسْرَائِيل لها مِنْ خلال حَيَاة زراعية مستقلة، والتي تبنت العودة إلَى هذا "النموذج البدوي المثالي" كوسيلة لتطهير وإعادة إقامة علاقة رعوية مَعَ الرَّبّ. وإذ وُضع هذا النهج لانتقادات لاذعة (انظر بصفة خاصة: "Talmon"

موضوع الصحراء، و85-TWAT 4:683) ووُجد أنه مهمل مِنْ الناحية الاجتماعية (انظر J. H. Hayes and J. M. Miller, *IJH*, 104-20; N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979, 435-63; R. B. Coote and K. W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel*, 1987, 81-116)، يجب النظر لهذا النهج عَلَى أنه طريق مسدود.

(ب) سَعت مدرسة "الأسطورة والطقس" أن تكتشف أهمية موضوع الصحراء وذَلِكَ فِي عيد رأس السنة/ التتويج، والَّذِي يتم الاحتفال به فِي العبادة ٱلْمَلَكِية فِي أورُشَلِيم. ومِنْ الناحية الرمزية ترتبط الصحراء مَعَ قوى الفوضى العدوانية وقد اندمجت فِي عبادة إله الخصب الَّذِي يموت ويحيا مُرتبطًا بدورات موسمية مِنْ الجفاف والمطر (Haldar). غير أن ترتيب احتفال شامل للتتويج بكُلّ تفاصيله لم يثبت أنه أمر ثابت، بل إنهم لم يحصلوا عَلَى إجماع فِي الرأي فِي الدراسات التالية عَن العبادة الإسْرَائِيلية (R. E. Clements, *A Century of Old Testament Study*, 1983, 104-8).

(جـ) وعَلَى النقيض مِنْ هذه الطرق الموسعة لدارسة "تاريخ الديانة"، فإن الطريق الرئيسي الثالث للتقييم اللاهوتي اعتمد بقوة عَلَى نهج يتناول "تاريخ التقاليد". وسواء تم ذَلِكَ عَن طريق الترتيب الزمني الثنائي للأحداث (von Rad, *OTT* 1:280-89; Talmon, "The 'Desert Motif'," 31-63) أو عَن بأسلوب التزامن (Clines; Brueggemann)، فقد اكتشفت الأهمية اللاهوتية لموضوع غرض الصحراء فِي الإطار القصصي للتقاليد الخاصة بالأسفار الخمسة. والصحراء - مِنْ وجهة النظر هذه - ليست أساسًا رمزًا لاهوتيًا فِي حد ذاتها، بل هي بالأحرى كذَلِكَ فِي علاقتها بقصة الأصل القومي لإسْرَائِيل فقط. وباعتبار أن هذا النهج الثالث هو الأكثر إثارةً، فعَلَى ذَلِكَ سوف يَكُونُ موضع مزيد مِنْ المناقشة.

(د) ومنذ فترة قريبة مضت، ظهر طريق رابع، يستخدم أساليب بَنِيوية، ومِنْهجية، وانثروبولوجية (Cohn, 7-23; Leach, 579-99). وعَلَى أساس وجهة النظر هذه، يُمْكِنُ للصحراء (أو ٱلْبَرِّيَّة) أن تُمثّلَ رمزيًا "العالم الآخر للأشياء المُقَدّسَة"، حيث تشير إِلَى "وضع غير عادي/ غامض/ مقدس" فِي سواجهة "وضع عادي/ دنيوي حقيقي/ دنس" (Leach, 587). وأهمية هذا النموذج تمت مَعرفتها باللجوء إِلَى بَنِية طقوس شعائر الدخول (A. van Gennep, *The Rites of Passage*, 1960; V. Turner, *The Ritual Process*, 1969; Leach, 584). وقد أصبحت الصحراء مكانًا رمزيًا لقوة إلهية مغيِّرة، وهي حالة هامشية ضرورية (قا، Cohn's illuminating remarks about the function of "liminality" and the production of "communitas," 9-12). ولتلائم أولئك الَّذِين مِنْ المقدر لهم أن يقوموا بمهمة إلهية خاصة فِي عملهم المُقَدّس (انظر، مناقشة ليتش لدعوة مُوسَى [585] وقصص إيليَّا/ أليشَع [587 - 88]).

وللوهلة الأوَّلى، مثل هذه المبادرات التفسيرية حَتَّى تبدو غير واقعية. غير أن الحرص مطلوب عَلَى ضوء المحاولات الواضحة للراوي فِي سِفْر الملوك لكي يجعل قصصه عَن إيليَّا/ أليشَع عَن نمط سِفْر الخروج - ٱلْبَرِّيَّة، الإقامة - الغزو (انظر رحلة إيليَّا إِلَى سِيناء، عبور إيليَّا/ أليشَع الأرْدُن). وهذه التفسيرات تقترح لنا عَلَى الأقل أسباب القدرة السيكولوجية والاجتماعية للنمط الكتابي القانوني الَّذِي اختارته إسْرَائِيل لسرد تاريخها.

٢. الرموز اللاهوتية لموضوع الصحراء: "موضوع الإقامة المؤقتة فِي ٱلْبَرِّيَّة". نهج تاريخ الخلاص (انظر النهج الثالث عاليه) لقد رأى وعَن صواب أن ناحية مِنْ موضوع الصحراء فِي ع. ق مأخوذة مِنْ وضعها فِي قصة إسْرَائِيل الخاصة بأصولها القومية. وباعتبارها فكرًا لاهوتيًا قصصيًا، كانت قصة الأصول القومية تحكي المرة تلو الأخرى مَعَ تأكيدات ووجهات نظر مختلفة. وكما هو الحاصل، لم يشعر الكتبة الإسْرَائِيليون بأنهم فِي حاجة لتزويد القراء بنسخة واحدة متناغمة عَن أصولهم القومية. وبالنسبة للمفسر الحديث، فإن هذا يوجب مراعاة الحساسية للتمييز بين القصة (كعمل مجرد) وأية رواية عَنها. والأسفار الخمسة تقدم بوضوح أكثر الروايات وضوحًا فِي قصة الأصول الإسْرَائِيلية فِي ع. ق. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، سوف نبدأ بقصص مِنْ خارج الأسفار الخمسة.

(أ) الإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة فِي نبوة تقليدية. لم يخصص أنبِيَاء مَا قبل السبي حيزًا كبيرًا لقصة مِنْ هذا النموذج. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإنهم حَتَّى إن عملوا ذَلِكَ، يَكُونُ دافعهم خدمة رسالة الدينونة التي يريدون توصيلها. وقراء النَّبِيّ، كانوا يفضلون إستخدام تقاليد اختيار الأمة كُلُغة بلاغية تأهيلية، حيث يضمنون الوجود القومي. وإشارات النَّبِيّ إِلَى هذه الافتراضات تدفعهم إِلَى إستخدام عقولهم ليعرفوا أساس دينونة الجيل الحاضر. ولا تقتصر المفاجأة عَلَى أن هؤلاء الأنبِيَاء "يقرأون" القصة التقليدية عَن أصول أمتهم بطريقة مروعة تختلف عَن الطريقة التي يتبعها معاصروهم، ولكنهم يختلفون أيضًا فِيما بينهم اختلافًا جذريًا فِي هذه القراءة، كما يختلفون أيضًا عَن راوي/ رواة الأسفار الخمسة.

(i) هُوشَع. وضع داخل شخصية إسْرَائِيل الموسعة باعتبارها زوجة الرَّبّ الخائنة. وكُلَام الدينونة الَّذِي قاله هُوشَعُ استند فِيه عَلَى تاريخ إسْرَائِيل السابق كفترة رعوية تتسم بالمحبة والإخلاص مِنْ جانب إسْرَائِيل، والعَناية الإلهية والرعاية مِنْ جانب الرَّبّ (٢: ١٥ [١٧]، ١٣: ٤ - ٥). والمتاعب الزوجية يرجع تاريخها بدلاً مِنْ ذَلِكَ إِلَى فترة الإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة (١٣: ٦، H. W. Wolff, *Hosea*, 43; contrast Fox, 448-49، والَّذِي يحاول الانتقاص مِنْ إخلاص إسْرَائِيل). وإذا أخذنا فِي الاعتبار السياق التركيبي (٢: ١ - ٢٣ [٣ - ٢٥]) فإن هذه الإلماحة إِلَى فترة الإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة تفسر لنا دينونة الأمة، عَلَى أنها تطهيرية فِي عملها، والقصد مِنْها إعادة المحبة الأوَّلى التي كانت أيام الزفاف. أمَّا الدينونة الحاضرة فالهدف مِنْها الشروع فِي إعادة قصة الاختيار القديمة. والعودة إِلَى "ٱلْبَرِّيَّة" (رمز للغزو التاريخي، والفتح، وسبي الأشُورِيين للشَّعْب) توفر مرة أخرى سياقًا لِلرَّبّ لخطب ود إسْرَائِيل واستعادة محبتها (هُوشَع: لاهوت).

(ii) عَامُوس. عَلَى العكس مِنْ هُوشَعُ. كانت أوَّل إلماحة مِنْ عَامُوسَ إِلَى الإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة، لم تأت عَلَى ذكر فترة رعوية اتسمت بإخلاص إسْرَائِيل (٢: ١٠). وعِوَضًا عَن ذَلِكَ، انصبّ التأكيد عَلَى الإرشاد الإلهي للشَّعْب والعَناية به. وتهدف القصة إِلَى وضع اتهامات النَّبِيّ بالجرائم القومية فِي إطار الحاضر. أمَّا الإلماحة الأخرى إِلَى الإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة (فِي ٥: ٢٥) فهي محاطة بمشاكُل تفسيرية (انظر W. R. Harper, *Amos and Hosea*, 136-38; J. L. Mays, *Amos*, 111; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, 258-68; G. V. Smith, *Amos*, 188-91) لتكوين فكرة عامة عَن المشاكُل. ويعكس سياق النبوة شجباً لعبادة إسْرَائِيل (٥: ٢١ - ٢٧). ومَعَ ذَلِكَ، فإن فساد العبادة كان أمرًا مفهومًا، ويتبقى الوضع فِي أن سؤال النَّبِيّ البلاغي (ع. ٢٥) يستخدم قصة الإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة عَلَى أنها ضرورية لتشكيل هوية المجتمَعَ. وتعرض ع. ٢٥ ظروف ذَلِكَ الوقت بالتناقض مَعَ ممارسات الحاضر، والتي تُمثّلَ بدعًا غير مقبولة. أمَّا إذا كان هذا الانكار لعبادة الذبائح قد نُظر إليه عَلَى أنه مناسب أم مطلق (R. de Vaux, *AncIsr*, 2:454-56) فإنه لا يبدو أنه مِنْ الممكن قياس وجهة نظر عَامُوسَ عَلَى أساس وجهة نظر قصص الأسفار الخمسة. وهنا أيضًا تخدم وجهة نظر النَّبِيّ بالنسبة لتقاليد الاختيار العمل الرمزي لإضعاف (عَلَى النقيض مِنْ التوقعات الشَّعْبية) مشروعية الوضع الراهن مِنْ حيث الممارسة والوجود القومي. وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، يوحي هذا الرأي بمفهوم عَن الإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة، كفترة رعوية ومَعيارية حين كانت عبادة الرَّبّ عَلَى مَا يجب أن تكون عليه. وفشل العبادة الراهنة فِي أن تصل إِلَى الوضع المطلوب يجعل دمار الأمة أمرًا لابد مِنْه، بل ويضفِي عليه الشرعية (ع. ٢٦، ٢٧). وقصة الأصول القومية ومِنْ بينها الإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة، لا تنطوي عَلَى مضامين لأسلوب مُعيَّنٍ للحَيَاة يتوجب عَلَى الشَّعْب أنه يتبعه فحسب (٢: ٦ - ١٦)، بل وتقدم أيضًا نُموذجًا يوضح نوعيات مِنْ طرق هذه الحَيَاة (٥: ٢١ - ٢٧) (← عَامُوس: لاهوت).

(iii) إرْمِيَا. تمشياً مَعَ التقاليد النبوية السابقة، تضفِي مُنَاشدة إرْمِيَا مسحة مِنْ المثالية عَلَى موضوع الإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة، حيث يؤكد إرشاد الله، ورعايته وحمايته (٢: ٢ - ٨). وعَلَى غرار مَا انتهجه هُوشَعُ، يستخدم إرْمِيَا هذا التشبيه المجازي إِلَى جانب صورة الزوج/ الزوجة. حيث يبرز جحود يَهُوذَا مِنْ جهة وأمانة الله مِنْ جهة أخرى، فردة يَهُوذَا لم يكن لها مَا يبررها عَلَى الإطلاق. وقد أُضيفت الشرعية عَلَى إعلان الدينونة. وعَلَى أساس قراءة إرْمِيَا لقصة الشَّعْب، فإن موضوع خيانته بدأت مَعَ استقرارهم فِي الأرْضِ (٢: ٧، قا؛ هو ١٣: ٦). أمَّا العبارة الواردة فِي إر ٢: ٢ والتي جاء بها: "قد ذكرت لك غيرة (وفاء) صباك محبة خطبتك ذهابك ورائي فِي ٱلْبَرِّيَّة" تُفهم فِي العادة عَلَى أنها إشارات إِلَى وفاء الشَّعْب أثناء فترة مَا قبل الاستقرار فِي الأرْضِ تُمثّلاً بوجهة نظر هُوشَع (انظر ٱلتفسيرات). ولقد لاقى هذا التفسير تحديًا قويًا (Fox, 441-50). وعِوَضًا عَن ذَلِكَ، أُخذت التركيبات الإضافية، كإضافات موضوعية - اعتُبرت الإشارة بأنها تشير إِلَى محبة الله وعطفه/ وهي محبة أغدقت عَلَى الأمة أيام صباها/ خطبتها وقوة وجهة النظر البديلة هذه تستند أساسًا عَلَى إستخدام كُلَمة "محبة" ("وفاء" وחֶסֶד).

ويقول فوكس Fox إن هذا التعبير لم يُستخدم إطلاقًا لوصف موقف شخص مَا أو أعمال تجاه الله فِي ع. ق (443). غير أن فرضية فوكس Fox فِيما يتعلق بكُلَمة (חֶסֶד) لا يُمْكِنُ قبولها (انظر هو ٤: ١؛ ٦: ٢٤، وانظر أيضًا W. L. Holladay, *Jeremiah 1*, 1986, 82-3). (← إرْمِيَا: لاهوت).

(iv) حَزْقِيَال. مما يدعو للدهشة أن فهم حَزْقِيَال للقصة له اتجاه مختلف تمامًا عَن اتجاهات سابقيه (٢٠: ١ - ٤٤). فبينما يشيرون هم إِلَى الأصول القومية لاكتشاف نقطة تناقض قوية (وفاء/ ردة، موقف سوي/ انحراف)، نجد أن حَزْقِيَال النَّبِيّ يعيد سرد القصة ليتبين موضوع الاستمرارية. وقد تكون تاريخ الشَّعْبُ مِنْ نموذج واحد وهو نموذج سلبي دوري ودائم (لاحظ النموذج التركيبي للفقرة) وبدلاً مِنْ تتبع أصل المشاكُل التي تكتنف وفاء إسْرَائِيل لفترة الاستقرار، فإن حَزْقِيَال يراها موجودة فِي مستهل جيل الخروج، وحتى قبل الخروج نفسه، ثم تستمر بلا انقطاع حَتَّى الوقت الحاضر. وبالنسبة لحَزْقِيَال، فإنه لم يكن هناك جيل وفِي تاريخ الشَّعْب كُلّه. ثم إن دينونات الماضي، أثناء فترة الإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة، مَا كانت سوى إرهاصات لدينونة السبي فِي الوقت الحاضر (انظر ٢٠: ٢٣). وعَلَى غرار تلك العقوبات السابقة، فإنه حَتَّى العقوبة الراهنة لم تنجح فِي دفع الشَّعْب إِلَى الرجوع عَن خيانته وتمرده. وهكذا، يتوقع النَّبِيّ دينونة أعظم تتُمثّلَ فِي "الشتات" (السبي) فِي المستقبل (ع. ٣٤). والإقامة فِي ٱلْبَرِّيَّة سوف تتكرر ولكن عَلَى نطاق واسع (ع. ٣٥، "بَرِّيَّة الشُعُوب"). وكما فِي السابق، توفر سياقًا للدينونة (ع. ٣٥ - ٣٦)، تطهيرية فِي عملها (ع. ٣٨)، لأن مِنْ هذه الإقامة "الثانية" فِي ٱلْبَرِّيَّة سينجح الرَّبّ أخيرًا فِي إيجاد إسْرَائِيل تصلح لأن ترث الأرْضِ (ع. ٣٩ - ٤٤). لقد أصبحت قصة إسْرَائِيل نُموذجًا رمزيًا كبيرًا لإضفاء طابع مفاهيمي عَلَى حَيَاة إسْرَائِيل فِي الحاضر وفِي المستقبل. وموضوع ٱلْبَرِّيَّة يأخذ مكانه فِي إطار هذا السياق الرمزي كآلية ومرحلة متكررة وضرورية فِي دورة حَيَاة الأمة لتضفِي فعالية عَلَى الدينونة وتطهر الأمة مِنْ خيانتها الشريرة لِلرَّبّ (← حَزْقِيَال: لاهوت).

(v) إشَعْيَاءَ ٤٠ - ٥٥. فِي نبوات العودة التي تنبأ بها إشَعْيَاءَ، فإن إعادة الله للمسبيين فِي بَابِل إِلَى الأرْضِ مِنْ خلال تسخير الله لكُورَش ٱلْمَلِك الفَارِسي لتنفيذ ذَلِكَ، إنما تشكّلَ اختصاراً لتقاليد الاختيار: خروج - بَرِّيَّة، إقامة - غزو (٤٠: ٣ - ٥ و٩ - ١١؛ ٤١: ١٧ - ٢٠؛ ٤٣: ١٤ - ٢١؛ ٤٨: ٢٠ - ٢٢؛ ٤٩: ٨ - ١٣؛ ٥١: ٩ - ١١؛ ٥٢: ١١ - ١٢؛ ٥٥: ١٢ - ١٣). وفِي حين أن المُنَاشدة فِي هذه القصة مِنْ قبل أنبِيَاء مَا قبل السبي كانت تُصاغ لصالح رسالة الدينونة، إلا أنه بالنسبة لإشَعْيَاءَ الثاني استُبدلت هذه الاهتمامات بتركيز عَلَى سبيل الحصر يبرز راحة الله، وعَنايته وإرشاده لشَعْبه المتألم. وقد استُبعد إستخدام القصة لتطوير موضوعات الجزاء، الدينونة، التطهير أو الاختبار (٤٠: ١ - ٢، قا؛ هُوشَعُ؛ حَزْقِيَال ٢٠).

ووصف هذه البداية الجديدة للمجتمَعَ تفوق بدرجة كبيرة جدًا القصة القديمة التي توجزها. فقد استُبعدت كُلّ المصاعب التي عانوها فِي الرحلة الأوَّلى، وكُلّ المَعجزات التي شاهدوها فِي هذه الرحلة الأوَّلى سوف تُكرر عَلَى نطاق أكبر بكثير. سوف

تتغير الْبَرِّيَّة تمامًا وتصبح فردوساً يلقي فِيهِ المسبيون العائدون كُلّ رعاية ودعم (إش ٤٠: ٣ - ٥؛ ٤١: ١٨ - ١٩؛ ٤٣: ١٩ - ٢٠). والإقامة فِي الْبَرِّيَّة أصبحت انتصارًا وعملية مَعجزية. وقصة أصول إِسْرَائِيل القومية أصبحت مقوماً لمَعْنى الخلاص، فِي نفس الوقت الَّذِي تدعو فِيهِ الظروف المَعَاصَلاَة والتوقعات المستقبلية إِلَى تغييرها وتعزيزها (← إِشَعْيَاءَ: لاهوت).

(ب) الإقامة فِي الْبَرِّيَّة فِي سِفْر المزامير. وعَلَى النقيض مِنْ النبوة فإن مَا يُطلق عليها "مزامير تاريخ الخلاص" (مز ٦٨؛ ٧٨؛ ٩٥؛ ١٠٥؛ ١٠٦؛ ١٠٧؛ ١٣٦) تظهر مَعرفة كبيرة واتفاقاً مَعَ تفاصيل القصة كما جاء فِي التقاليد التثنوية.

والإشارات إِلَى الإقامة فِي الْبَرِّيَّة تأخذ اتجاهين، فإما أنها تسجل أعمال الله مِنْ ناحية رعاية الله وعَنايته لشَعْبه وحمايته مِنْ ظروف الْبَرِّيَّة القاسية، بما فِي ذَلِكَ تحمله الرحيم لخطاياهم (٦٨: ٧ [٨]؛ ٧٨: ١٥ و٥٢؛ ١٠٥: ٣٧ - ٤٣؛ ١٠٦؛ ١٣٦: ١٦)، وَإِمَّا أنها تسجل فشل الشَعْب فِي الاستجابة لربهم المخلص بالطاعة والوفاء (٧٨: ١٧ - ١٩ و٤٠؛ ٩٥: ٨ - ١١). ويمكن أن تكون هذه الموضوعات مِنفصلة (١٠٥: ١٣٦)، أو يُمْكِنُ تجميعها مَعًا (٧٨: ٩٥؛ ١٠٦). وفِي كُلْتا هاتين الحالتين فهي تذكرنا بكَلَام الأَنْبِيَاء عَن النواحي الأخلاقية، وسرد القصة يقدم لنا أساسًا للنصح الأخلاقي، والاعتراف والتوبة، أو أساسًا للتضرع والرجاء لتكرار هذه الأعمال الخلاصية فِي هذا الحاضر المحاصر بالهموم والمضايقات.

والأمر البارز للغاية فِي إستخدام المزامير لتقاليد الأسفار الخمسة هي الوظيفة الواضحة للقصة فِي سياق عبادة الرَّبّ وتسبيحه. وسرد القصة يعد عبادة، ويخلق سياقًا مُنَاسبًا لتنشيط الوظائف البلاغية المختلفة للقصة والسابق ذكرها عاليه (قا؛ C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 214-42). وهذا الأمر يدل عَلَى اهتمام إِسْرَائِيل أن تقيم عبادتها وحياتها عَلَى هذا القالب التاريخي، الَّذِي لن تنساه أبدًا، بل أن تعيش فِي الواقع كشَعْب الله بناء عَلَى مَا جاء فِي هذه القصة (انظر أيضًا H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 59-67, 175-76). ويشير المزمور ١٠٧ إِلَى المدى الَّذِي يذْهَبَ إليه شَعْب إِسْرَائِيل مِنْ ناحية استعداده لإبراز الطابع النموذجي لهذه الأعمال الخلاصية عَندما تضفِي طابع العمومية والشمولية عَلَى نموذج قصة الأسفار الخمسة بحيث تجعل مِنْها نُموذجًا مألوفًا وبسيطاً لأعمال الله فِي حَيَاة البشر (قا، A. Weiser, *Psalms*, 686-87; A. A. Anderson, *Psalms (73-150)*, 750-51). (← المزامير: لاهوت).

(جـ) الإقامة فِي الْبَرِّيَّة (فِي الأسفار الخمسة). وليس ثمة شك فِي أن مَعَالجات تاريخ الخلاص للفكر اللاهوتي للقصة أدرك - وعَلَى نحو سليم - إن الأهمية التأسيسية للإقامة فِي الْبَرِّيَّة تكمِنْ فِي وصفها كرحلة إِلَى أرْضِ الميراث تنفيذًا للوعد الَّذِي قُطع للآباء، والإشارات المتكررة لمواعيد الآباء والتي تعزز بشَكْلٍ كاف هذه القراءة اللاهوتية للنص (Clines, 53-57). ولكن هذه الملاحظة لا تجيب عَلَى المهمة البلاغية لمهمة "الإقامة فِي الْبَرِّيَّة" فِي القصة. لماذا قدم الراوي قصة الرحلة بالطريقة التي قدمها بها؟ وبمزيد مِنْ التوضيح، فِي إطار مِنْطق قصة، لماذا كان لابد مِنْ أن توجد أساسًا رحلة الْبَرِّيَّة؟ وقد يبدو وهذا سؤالاً غريبًا، كيف كان يتسنى أن يسافر المرء مِنْ مِصْر إِلَى كَنْعَان إلا عبر الْبَرِّيَّة؟ لكن هذه هي بالذات النقطة التي توقف عَندها الراوي واقتراح أن هناك المزيد مما يُمْكِنُ أن تراه العين فِي هذه الرحلة المؤقتة. فمِنْذ بداية رحيل إِسْرَائِيل عَن مِصْر، أشار عَندها إِلَى وجود طريق بديل ("طريق أَرْضِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ"). وفِي خر ١٣: ١٧ استبعد الراوي بالفعل هذا الطريق الممكن استعماله، والَّذِي يُعتبر أسهل مِنْ الطريق الأطول، وذَلِكَ خشية ألا يَكُونُ الإِسْرَائِيلِيون مستعدين بعد للدخول فِي حروب غزو الأرْضِ.

وهذا التعليق عَلَى القصة يشير إِلَى مقدار العزم المتعمد فِيما يختص بالإقامة فِي الْبَرِّيَّة. ويجب وضع تعليقات إِلَى جانب هذا التعليق. وفِي قصة الخروج، صيغ غرض تحرير العبيد فِي إطار رحلة حج إِلَى سيناء بفرض إقامة احتفال ديني لتقديم الذبائح، ولعبادة الله فِي الْبَرِّيَّة (خر ٣: ١٢ و١٨؛ ٥: ١ و٣؛ ٧: ١٦؛ ٨: ٢٧ و٢٨ [٢٣ و٢٤]؛ ١٢: ٣١). وثمة تعليقات أخرى تشير إِلَى أن الله كان يختبر الإِسْرَائِيليين، أو أن الإِسْرَائِيليين كانوا يختبرون الله فِيما يتعلق بالمصاعب التي واجهتهم فِي رحلتهم فِي الصحراء، أو المَعجزات والعجائب التي صنعها الرَّبّ (١٥: ٢٥؛ ١٦: ٤؛ ١٧: ٢ و٧؛ ٢٠: ٢٠؛ عد ١٤: ٢٢). وفِي هذه السياقات، يلمس مِنْ هم فِي محنة نوايا مهلكة يكنها لهم الله (أو مُوسَى) بالنسبة للإقامة فِي الْبَرِّيَّة (خر ١٤: ١١ و١٢؛ ١٦: ٣؛ ١٧: ٣؛ عد ١٦: ١٣؛ ٢٠: ٤ - ٥؛ ٢١ - ٥). وأخيرًا، فإنه بعد رفض الشَعْب بدء حروب الغزو، تمت إطالة الإقامة فِي الْبَرِّيَّة وبصفة خاصة لمَعَاقبة الجماعة بقتل جيل الخروج وهم فِي الْبَرِّيَّة (عد ١٤). وهذه النواحي تقدم الإشارات اللازمة لإكتشاف الأهمية متعددة المستويات، بل وحتى ضرورة رحلة الْبَرِّيَّة بالنسبة لراوي الأسفار الخمسة.

ورحلة الْبَرِّيَّة كانت الآلية اللازمة لتكوين إِسْرَائِيل كشَعْب الرَّبّ. وهنا تبرز صورتان - الأوْلى تتعلق بالعبادة، والثانية تتعلق بالناحية العسكرية. والخروج جعل مِنْ الممكن القيام برحلة دينية تبلغ ذروتها بالإعلان الإلهي فِي سيناء. فإِسْرَائِيل لم تقابل الله فِي مقدسه فِي الْبَرِّيَّة فحسب بل إنهم أصبحوا أيضًا مجتمَعَ عبادة، كان لابد وأن يبقى فِيهِ مسكن الله (انظر: الخطط اللازمة لخيمة الاجتماع). وهذا المسكن (الخيمة) كان لابد وأن يصاحبهم فِي الرحلة إِلَى أرْضِ الموعد. أمَّا التشبيه المجازي الرئيسي الآخر، فهو عسكري، تمت الإشارة إليه فِي خر ١٣: ١٧، الأمر الَّذِي احتُفِي به بجلاء فِي ترنيمة البحر (خر ١٥). وكما توضح بجلاء فِي عد ١ - ١٠، الجزء المتبقي مِنْ رحلة الْبَرِّيَّة تضمنْ الترتيبات اللازمة لتحويل إِسْرَائِيل إِلَى قوة للغزو تحت قيادة المحارب الإلهي، الرَّبّ يَهْوَهْ (لاحظ أيضًا مفردات اللغة العسكرية للمجتمَعَ مثل צָבָא، جيش، حشد [#٧٣٧٢] وهي متكررة فِي عد ١ - ١٠، أو חֲמֻשִׁים "متجهزين" للحرب (#٢٨٢١) وذلِكَ فِي خر ١٣: ١٨). وكانت رحلة الْبَرِّيَّة إعداداً وتدريباً للحرب.

وتكوين إِسْرَائِيل كان محنة أيضًا. فالمشقات التي عانوها فِي الرحلة كانت تأتي دائمًا فِي سياق اختبار إلهي لإيمان إِسْرَائِيل ووفائها. واهتمام القصة كان يحملها عَلَى التركيز عَلَى هذا فِي موضوع تذمر إِسْرَائِيل فِي الْبَرِّيَّة. ولا يوجد قسم فِي الرحلة

يستثنى مِنْ هذا. وقصة الإقامة فِي الْبَرِّيَّة تتسم بالإخفاق المتكرر للإنسان. وهكَذَا، أصبحت آلية لمَعَاقبة عدم الإيمان وتطهير إِسْرَائِيل مِنْ الشر والأشْرَار. والقصة تتحدث بالتفصيل عَن السعي لإيجاد إجابة عَلَى سؤال الرَّبّ: "حَتَّى متى يهينني هذا الشَعْبُ. وحتى متى لا يصدقونني بجميع أعمالي التي عملت فِي وسطهم" (عد ١٤: ١١).

ويمكن وصف رحلة الْبَرِّيَّة أيضًا بأنها اختبار لشخص الرَّبّ بحسب مَا توضح فِي الإعلان الإلهي المبدئي عَن اسْمه، والتوضيحات اللاحقة له (خر ٣: ١٣ - ١٥؛ ٦: ٢ - ٧؛ ٣٣: ١٨ - ٢٣؛ ٣٤: ٦ - ٧؛ عد ١٤: ١٧ - ١٩). وفِي اختبار الله هذا، نجد أن أمانة شخصه الَّذِي أعلنه وقدرته عَلَى تحقيق مقاصده يصبحان موضع شك. وهذا مَا يُمثل بوضوح فِي مَعْرفة البشر، التي تتذبذب بين تفسيراتهم المتشائمة للمقاصد الإلهية (خر ١٦: ٣ إلخ) وإدراكهم التهديد الَّذِي تتعرض له الكرامة الإلهية لو فشل المشروع كُلّه (٣٢: ١١ - ١٣؛ عد ١٤: ١٣ - ١٦). وقد ظهرت جرأة الراوي فِي تصويره هذه المحنة الإلهية أيضًا عَلَى أنها صراع داخلي فِي شخص الرَّبّ نفسه، ثم التعبير عَنه بأوضح شَكْل فِي النكبات السريعة لردة الجماعة، المتُمثّلَة فِي حدث العجل الذَهَبي (خر ٣٢ - ٣٤)، ورفضهم الاشتراك فِي غزو الأرْضِ (عد ١٣ - ١٤). والتهديد الَّذِي يمثله حضور الرَّبّ (خر ٣٣: ٣ و٥) فِي وسط مجتمَعَ متمرد تم تجنبه بشق الأنفس وذلِكَ كان مِنْ خلال جهود الشفاعة التي قام بها مُوسَى، والتي تضمِنْتها أقْوَال الشخصية الإلهية التي أعلنت. وكان عَلَى الرَّبّ نفسه أن يتغلب عَلَى إغراء انفجار مدمر لغَضَبه كان مِنْ شأنه أن يعني نهاية إِسْرَائِيل، وكذلِكَ كرامته الشخصية، وسقوط مِنْ أعلنه عَن نفسه مِنْ رحمة وأمانة. وعَلَى ذلِكَ، أصبحت الإقامة فِي الْبَرِّيَّة شهادة لحقيقة شخص الرَّبّ وقوته. وقد ظهر مُنْتصرًا مِنْ هذه المحنة، وقد أظهر نفسه قادرًا عَلَى التغلب عَلَى أي تهديد محتمل يهدد قصده أن يربح شَعْباً يسكن مَعَهم مِنْ أجْلِ اسْمه وحلفه للآباء - بل ومِنْ السخرية، حين يظهر هذا التهديد مِنْ داخل شخصه هو (← الخروج: لاهوت).

وقد تم توضيح النواحي الأخلاقية والدينية لهذه المادة مِنْ خلال وضع المحرر الخطب الوداعية لمُوسَى (سِفْر التَّثْنِيَة مثلاً) بعد ختام سِفْر العدد. وقد نُظر إِلَى "الإقامة فِي الْبَرِّيَّة عَلَى أنها فترة للتأديب (تث ١١: ٢، מוּסַר יְהוָה تأديب [#٤٥٩٢] الرَّبّ)، وهي محنة وتجربة خُصصت لتربية إِسْرَائِيل عَلَى طاعة الإعلان الإلهي السيناوي (تث ٨: ٢ - ٥ و١٥ - ١٦)، والتي استمرت تُلزم إِسْرَائِيل وتهددها إزاء أمانة الله.

٣. الرمزية اللاهوتية لموضوع الْبَرِّيَّة. موضوع الخراب فِي الْبَرِّيَّة. يعلن النَّبِيّ فِي إر ٤: ٢٣: "نظرت إِلَى الأرْضِ وإذا هي خرِبَة وخالية" (انظر تك ١: ٢، תֹהוּ וָבֹהוּ). لقد أعلن الأَنْبِيَاء التقليديون خراب إِسْرَائِيل. وكإحدى الطرق التي بواسطتها يصفون طبيعة الدينونة القومية، قدم الأَنْبِيَاء فِي أقْوَالهم مَا يُمْكِنُ أن نطلق عليه "موضوع الخراب فِي الْبَرِّيَّة". فالدينونة الإلهية التي كانت عَلَى وشك أن تحل عَلَى إِسْرَائِيل سوف تحولها إِلَى بَرِّيَّة خرِبَة (إر ٤: ٢٦، انظر ٢٢: ٦). وهذا الموضوع تم التركيز عليه بصفة خاصة فِي سِفْري إرْمِيَا، وحَزْقِيَال.

(أ) العودة إِلَى الأرْضِ الخرِبَة. مِنْ المهم ملاحظة أن موضوع الخراب فِي الْبَرِّيَّة تم توضيحه فِي سياق رؤية سياسية وأخلاقية مَعينة كانت تراود أفكار الأَنْبِيَاء. أوَّلاً، تاريخ الأمَم - قيامها وسقوطها، برامجها القومية والثقافية وصداماتها سعياً وراء تكوين امبراطورية أو امتلاكاً للقوة - قام الأَنْبِيَاء بتفسيره (إذا تكَلَّمِنْا بشَكْل عام) عَلَى أنه إظهار لتدخل الرَّبّ فِي حَيَاة الإنْسَان، ومحاربته، عَندما يعارض الإنْسَان مشيئته وحكمه. ثانيًا، هذا التدخل، وهذه الحرب تفترض وجود نظام ديني وأخلاقي مُعيَّن يناسب الحَيَاة والمجتمَعَ، وهذا مَا تم توضيحه بتنوع كبير عبر الكتابات النبوية. وانتهاك هذا النظام يعرّض أي مجتمَعَ للخراب الإلهي، والَّذِي رأيْنَاه فِي بعض الأوقات عَلَى أنه ظهور إلهي مدمر عَلَى مستوى العالم (انظر إر ٢٥: ٣٠ - ٣٨)، أو كأنه عمل مباشر للمحارب الإلهي فِي العمليات السياسية، حيث يجر الأمَم إِلَى مصيرها المحتوم (قا؛ ٢٥: ٨ - ٢٩).

وموضوع الخراب فِي الْبَرِّيَّة له قيمة رمزية لوجستية فِي إطار هذه الأفكار. ويمكن إدراك قيمته عَلَى أحد المستويات فِي الرمزية العامة المتعلقة بظروف الْبَرِّيَّة وارتباطاتها (كثيرًا نراها موثقة، قا؛ Talmon, "Wilderness," 946)، وعَلَى مستوى آخر فِي الميل إِلَى إدماج الموضوعات الأسطورية فِي الشعر الحربي والمجازي (R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 146-57). أوَّلاً: الْبَرِّيَّة تُمثّل كُلّ تلك الأشياء المَعَادية للحَيَاة العادية فِي الأرْضِ. حيث إنها خالية وغير صالحة لسكنى الإنْسَان (عد ٢٠: ٥؛ مز ١٠٧: ٤ - ٥؛ إر ٢: ٦)، والصحراء مأوى للوحوش الضارية، والرجال الأشْرَار (تث ٨: ١٥) والشياطين (إش ١٣: ٢١؛ ٣٤: ١٤). والصحراء ليست مكانًا خطيراً فحسب، بل إنها المكان الَّذِي يأتي مِنْه تهديد حَيَاة المجتمَعَ المستقرة (إر ٤: ١١؛ ٥: ٦؛ ١٢: ١٢؛ ١٣: ٢٤). وخلاصة القول، إن الصحراء (الْبَرِّيَّة) مَعَادية للمجتمَعَ، وهي مرتبطة بقوى الموت (هناك استثناءات نادرة لهذه الرمزية السلبية: انظر نَشِيد الأنشاد ٨: ٥، إر ٩: ٢ [١]).

وهذه النقطة الأخيرة تقودنا إِلَى الميل الثاني، وهي إيجاد رابطة بين موضوع الْبَرِّيَّة الخرِبَة وموضوعات شعر الأساطير. وما نركز عليه هنا بصفة خاصة هو الرابطة بين الْبَرِّيَّة الخرِبَة والعالم السفلي، أو القبر، والعاصفة، والبحر، أو المياه (إر ٤: ١١ - ١٣؛ ٥: ١٦؛ ٩: ١٢ [٢٠]؛ ٢٣: ١٩؛ حز ١٩: ١٢ - ١٣؛ ٢٦: ٣ و١٩ - ٢٠؛ ٢٧: ٢٦ - ٢٧ و٣٤؛ ٢٨: ٨؛ ٢٩: ٥؛ ٣١: ١ - ١٨؛ ٣٢: ١٤ - ١٥ و١٨). وفِي هذه الصور التراكمية نجد أن الْبَرِّيَّة لها مكانها بين قوى الخراب. وهذه الصور المتأصلة فِي أساطير ثقافات الشُعُوب (غير الإِسْرَائِيلية) عاد الأَنْبِيَاء يستعملونها (انظر أيضًا J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 1985) ليضع حرب الرَّبّ مَعَ إِسْرَائِيل والأمَم فِي إطار الخليقة القديمة (و/أو أساطير الخصوبة) (إش ٢٧: ١، وقا؛ أيضًا B. W. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, 1984)، לִוְיָתָן لوياثان #٤٢٩٣، תַּנִּין وحوش البحر #٩٤٩٠). ومما يلفت الانتباه، أن الرَّبّ، خالق إِسْرَائِيل، يحارب بالفعل ضِدَّ الخراب (كما يتوقع المرء مِنْ قصص الأساطير وصورها)، أي، الأمَم فِي تمردها ضِدَّ حكمه (إش ٢٤: ١٠؛ إر ٤٦: ٧ - ٨؛ ٥٠: ٢ -

٣ ٣٨ - ٤٠؛ ٥١: ١٣ و١٥ - ١٦ و٣٦ و٥٣، قا؛ إش ١٤: ٤ - ٢٢؛ حز ٢٨: ١- ٢٠)، غير أن الرَّبَّ أيضًا يصبح أو يستخدم قوة الخراب ضِدَّ إِسْرَائِيل نفسها (إر ٤: ١١ - ١٣؛ ٥: ٢٠ - ٢٤؛ ٦: ٢٢ - ٢٦، قا؛ ٢٥: ٣١ - ٣٨؛ جز ٢٦: ١٩- ٢٠). ومما يدعو إِلَى الفزع أن موضوع خراب الْبَرِّيَّة فِي أَقْوَال الدينونة التي قالها النَّبِيّ تعيد خليقته إِلَى حالة الخراب (وهذا وضحه إِرْمِيَا فِي ٤: ٢٣). وهذه ليست خليقة بمَعْنى مجرد مِنْ وجهة نظر حَيَاة إِسْرَائِيل فِي الأَرْضِ.

(ب) الْبَرِّيَّة تصير جنّة. لا تكون مناقشة موضوع الْبَرِّيَّة والخراب فِي كتابات الأَنْبِيَاء كاملة دون ذكر تناولها فِي نبوات العودة. وفِي مِنْطق العودة، الصورة الرئيسية هي عكس الظروف الخاصة بالدينونة. وهكذا فإنه، بدلاً مِنْ خراب الْبَرِّيَّة، والحالة الراهنة للأَرْضِ، الْمُدُن، والشعب، هناك عودة إِلَى الزراعة والخصوبة الاجتماعية والسياسية (مثل؛ إش ٣٢: ١٥ - ١٦؛ إر ٣١: ٥ - ٦ و١٠ - ١٤؛ ٣٢: ٤٣؛ ٣٣: ١٠؛ حز ٣٤: ٢٥ - ٣١). أو، اللغة المجازية "وتكون نفسهم كجنة ريا" (إر ٣١: ١٢). وثمة تطور مذهل للغاية طرأ عَلَى صورة العودة إِلَى الجنة يوضح الميل الموجود دائمًا لأن يلقى موضوع خراب الْبَرِّيَّة بظلاله عَلَى خلق الأساطير نجده فِي سِفْرِي حَزْقِيَال وإِشَعْيَاء. وفِي هذه الحالات، تتراجع صورة انقلاب الأوضاع إِلَى عكسها لتفسح المجال لمِنْطق التغيير. وعِوَضًا عَن مجرد العودة، سوف تتغير الأَرْضِ لتصبح جنة عدن حقيقية (إش ٥١: ٣؛ حز ٣٦: ٣٤، قارن النَّهْرِ فِي حَزْقِيَال ٤٧: ١ - ١٢، بالنَّهْرِ فِي عدن، تك ٢). (#٦٣٥٩ جنة عدن גַּן עֵדֶן).

٤. خاتمة. مِنْ وجهة النظر اللاهوتية، يعرض موضوع الْبَرِّيَّة فِي ع. ق مرونة رمزية وقابلية للتطبيق فِي جميع أنواع التطورات والمواقف التاريخية الجديدة الخاصة بالظروف المتعلقة بشَعْب الله، والتي، إذا أخذناها بقيمتها الظاهرية، لا نجد لها تشابهاً مباشراً أو واضحًا بينها وبين مراجعها الأصلية. وعَلَى هذا، بمقدور المرء أن ينظر إِلَى موضوع الْبَرِّيَّة عَلَى أنه رمز لنموذج بدئي أعطى إِسْرَائِيل القدرة عَلَى تفسير هويتها وتخطيطها مِنْ خلال غموض الوجود التاريخي. وهذه التغييرات الرمزية هيأت الطريق لتطبيقات رؤيوية وأخروية لاحقة للموضوع فِي يهودية الهيكَلِ الثاني والْمَسِيحِيَّة الأُولَى (انظر أيضًا NIDNTT 3:1004; TDNT 2:657-60) وموضوع رحلة الْبَرِّيَّة إِلَى جانب موضوع الغزو استُخدم فِي الأقسام الرئيسية فِي الأناجيل الأزائية (المتشابهة) بواسطة لوقا ومر ٥ (كذلِكَ W. M. Swartley, 94-153).

صحراء، بَرِّيَّة، أرض قاحلة: ← בֹּהוּ [bōhû] (قفر، #٩٨٣)؛ ← בקק [bqq ¹] (يترك خرابا، يُقلق، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [ḥorbâ] (متهدم، قفر، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [y'šîmôn] (بَرِّيَّة، قفر، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר¹ [midbār¹] (بَرِّيَّة، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה [ᵃrābâ ³] (بادية، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [ṣᵉḥîḥâ] (أرض محترقة، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [ṣiyyâ] (صحراء، #٧٤٨٠)؛ ← שׁאה [š'h ¹] (يترك خرابا، يجعل شَيْئا مَا مقفرا، #٨٦١٥)؛ ← שׁמם [šmm ¹] (يَكونُ مهجورًا، يصحر، يترك خرابًا، يرتعد، يَكونُ مذعورًا، #٩٠٣٧)؛ ← الْبَرِّيَّة: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 6:912-14; *TWAT* 4:660-95, 991-94; C. Barth, "Zur Bedeutung der Wüstentradition," *SVT* 15, 1966, 14-23; W. Brueggemann, *The Land*, 1977; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 1978; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968; idem, "The Wilderness Itinerary," *CBQ* 34, 1972, 135-52; R. L. Cohn, *The Shape of Sacred Space*, 1981; G. I. Davies, *The Way of the Wilderness*, 1979; idem, "The Wilderness Itineraries and Recent Archaeological Research," *SVT* 41, 1990, 161-75; M. V. Fox, "Jeremiah 2:2 and the 'Desert Ideal,'" *CBQ* 35, 1973, 441-50; A. Haldar, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West Semitic Religions*, 1950; E. Leach, "Fishing for Men on the Edge of the Wilderness," *The Literary Guide to the Bible*, 1987, 579-99; R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34*, 1983; W. M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story*, 1994; A. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebr. des AT*, 1954; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959; S. Talmon, "The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature," in *Biblical Motifs*, 1966, 31-63; idem, s.v. "Wilderness," in *IDBSup*, 946-49; idem, "The 'Comparative Method' in Biblical Interpretation—Principles and Problems," *SVT* 29, 1978, 329-32; G. von Rad, *OTT*, 1:280-89; J. A. Wilcoxen, "Some Anthropocentric Aspects of Israel's Sacred History," *JR* 48, 1968, 333-50.

أي. آر. بيت ديموند *A. R. Pete Diamond*

رغبة ← #٢٠٣ (אַוָּה¹ [ʼawâ¹]، مرغوب فيه، يعتبره جميلا، يرغب).

خراب ← #٩٠٣٧ (שָׁמֵם¹ [šāmēm¹]، مفزوعًا، مهجورًا ويكون خربًا).

يأس ← #٣٢٨٦ (יָאַשׁ [yā'aš]، ييأس، يأس).

معوز ← #٥٤٧٥ (מִשְׁעֶנֶת [miš'enet]، محبط، يفتقر، محروم).

دمار ← #٣٩٨٣ (כָּלָה¹ [kālâ¹]، ينهي، يتمم، يخرب، يختم).

تصميم ← #٣٥٨٥ (יָעַד [yā'ad]، يجمع، يعين، يقرر).

بغيض ← #٩٢١٠ (שָׁקַץ [šāqaṣ]، يجعل نفسه بغيضًا).

1251	**בַּעַל¹**

بَعْل (בַּעַל¹ [ba'al¹]، اسم أو لقب لإله، الْبَعْلِ السيِّد #١٢٥١)، > בָּעַל¹ [bā'al¹]، فل. مَلِك، سيطر، تزوج (← #١٢٤٩).

ش. أ. ق ١. كان الفكر السائد فِي بلاد مَا بين النَّهْرين هو أن الآلِهَة هم الْمُلاك "الحقيقيون" للمدن المقامة بها معابدهم الرئيسية. وبذا، فإن إلهُ القمر "سين"، كان يُعرف بأنه سيد/ رب حَارَان (b'lhrn [KAI, 218]). وهذا اللقب كثيرًا مَا كان

يُعطي للإله الرئيس لهذه الدولة. وما يعَادِل ذلِكَ فِي ع. ق هو إِلهُ [אֱלֹהַי] كذا. وأخيرًا، فإن الإله يُمْكِنُ أن يُدعى "رب" كاسْمَ (بيل Bel) وأصبح "بيل Bel" الاسْمَ البديل لمردوخ Marduk فِي بَابِل بدءًا مِنَ القرن السادس عشر ق. م، وما بعد ذلِكَ. وعَلَى غرار ذلِكَ، فإن عشتار، الرَّبَّة الرئيسية، يُمْكِنُ أن تُدعى فِي أكد، beltu، أي السَّيِّدة، أو فِي اللغة اليونانية، ميليتا Mylitta (Herodotos I§131, 199). ويقول جي. سي. دي مور J. C. de Moor (TDOT 2:183) أنه عَلَى نحو مماثل دُعي يَهْوَهْ אֲדֹנָי، "ربـ(ـي)" عندما يأتي الاسم أكثر قداسة من أن يُلفظ.

ليس من الواضح أنه متى أعطي الاسم "بَعْلِ" لإله العاصفة فِي المشرق. فِي رسائل تل العمارنة موصوف رعد بَعْلِ (EA 147, 13-15, ANET, 484). "هكَذَا، ليس لدينا مَا هو أقدم من منتصف الألفية الثانية ق. م، عندما استخدمت الشُّعُوب السامية العربية b'l أو b'lm بمعناه المطلق، هُم كانوا يفكرون بإله أعزب بَعْلِ" (de Moor, TDOT 2:184). بَعْلِ (ببساطة) مُستُخدم فِي النصوص الأوغاريتية بشكْلٍ تبادلي مَعَ אֲדֹנָי (هدد أو هداد: يماثل أداد، الابْنِ من داجان). والأمثلة التي مِنْ قبيل KAI 47:1 lmlqrt b'l sr مِنَ الصعب تقرير أي شكْلٍ بشأنها: مثل تُفهم عَلَى أنها "ميلكارت Melqart، رب صور"، أو "ميلكارت Melqart، بَعْلِ صور" (Moor, TDOT 2:185).

٢. الإشارات المِصْرية لِـ "بَعْلِ" تعتبره إله العواصف/ إله الحرب.

٣. فِي الأوغاريتية b'l'lhd كان لديه مسكن (مثل الآلِهَة اليونانية عَلَى الأوليمبس أو يَهْوَهْ عَلَى جَبَلِ صهيون) عَلَى جَبَلِ كاسيوس، الواقع عَلَى بُعد ٤٠ كم شمالي أوغاريت (l bsrrt' spn; KTU 1.3.I:21). كان هو الإله الرئيسي لأوغاريت، مَعَ أن "إيل El" بقي الإله الأعْلَى، الثور المُنجب. وزوجتا الْبَعْلِ هما عَنَاث وعشتاروث. ومِنْ ناحية فإن أشيره (أم الآلِهَة) كانت أمه، لكنها كانت فِي نزاع دائم مَعَ أبناء "إيل" وأشيره، وبصفة خاصة "يم Yam" (أمير البحر). وعشتار (نجمة الصباح/ المساء)، ومُت Mot (الموت)، عَنَاث وعشتار ليستا أُمهات الآلِهَة (ومِنْ ثمَّ فَهُنَّ "عذارى"). ومِنْ بين أكثر الاحتفالات أهمية كان احتفال السنة الجديدة/ الخمر الجديدة (انظر بَعْلِ بريث، فِيما يلي).

و"الْبَعْلِ" هو إلهُ الخصوبة فقط بمَعْنى أنه يتحكم فِي الأمطار. ثم إنه إلهُ يموت ثم يقوم مِنْ الموت (بمَعْنى، أنه يموت كُلّ سنة فِي الصيف الجاف، وليس فقط فِي الجفاف) ومِنْ المحتمل أن يَكُونُ هذا هو المَعْنى، ولو أن ذلِكَ ليس مؤكدًا. أمَّا المؤكد فهو أنه لا ترتبط به أية طقوس عربيدة فِي الأساطير والخرافات (قا؛ Herrmann, DDD, cols 254-55, 262). والواقع أن الْبَعْلِ يكره "الذَبِيحَة فِي المكان الَّذِي ترتكب فِيه الوصيفات أو الخادمات الفسق" (KTU 1.4.III:21, tr. from Gibson; ANET, 132, has "banquet of handmaidens' lewdness"). بل وليس لدينا دليل عَلَى البغاء فِي هذه العبادة الوثنية، ولو أن ذلِكَ أمر محتمل. فأعداء المواطنين/ السوريين/ الفينيقيين هم وحدهم الَّذين كانوا يتهمونهم بأن لهم عادات قذرة.

والاسْمَ "هدد" مَعروف مِنْ النقوش والكتابة الآرامية التي وُجدت فِي دان. وهدد عِنْدَ الأَرَاميين يُسمى أيضًا رامان. وهذا الإله ذُكر اسْمَه رمون فِي ٢مل ٥: ١٨، وفِي زك ١٢: ١١ ذُكر اسْمَه هدد رمون (حيث قد يوحي النواح بإله يموت ثم يقوم، قا؛ تموز Tammuz، فِي حز ٨: ١٤).

ع. ق ١. **التوزيع.** الإشارات إِلَى الْبَعْلِ فِي ع. ق (باستثناء أسْمَاء المكان، أو عنصر التجلي الإلهي فِي أسْمَاء الأفراد) قليلة إِلَى حد يدعو للدهشة، كما أنه لا يوجد إلا فِي أقسام مَعَينة فقط. وتنحصر أساسًا فِي التاريخ التثنوي (مع أنها وجدت فِي سِفْر التَّثْنِيَة نفسه، فقط فِي تث ٤: ٣، مَا لم يكن هذا اسْمَ مكان، انظر أدناه). أمّا الجمْعَ "بَعْلِيم" فيأتي فِي الْبِنْيَة الرسمية لسِفْر القضاة - ١صم ١٢ (قبل الْمَلِك شَاوُل). أمَّا صيغة المفرد فنجدها فِي قصة جِدْعُونُ (قض ٦)؛ والنصوص السردية لـ إِيلِيَّا/ أَلِيشَع/ أخاب؛ وبصفة خاصة آخَابُ وإِيلِيَّا، وقصة ابْنِ آخَابُ، عزريا، وإِيلِيَّا (١مل ١٦: ٢٩ - ١٩: ١٨؛ ٢٢: ٥١ - ٥٣؛ ٢مل ١). يَاهُو وعائلة آخَابُ (١٠: ١ - ٢٨)، وابنة آخَابُ/ أخته، عَثَلْيَا (١١: ١٨)، والفقرات الموازية لأعمال مِنَسى (ص. ٢١) والتي عكسها يوآش (ص. ٢٣).

وقد وضعت إشارتان إِلَى الْبَعْلِ بهدف استراتيجي (٢مل ٣: ٢ (ابْنِ آخَابُ)؛ ٢مل ١٧: ١٦). أمَّا ٢مل ٣: ٢ فهو جزء مِنْ موجز فترات الحكم الَّذِي أورده سِفْر التَّثْنِيَة حيث قدم إحدى التعقيدات النبوية للقصة، "قصة أَلِيشَع". يَهُورَامُ أزال تمثال الْبَعْلِ (מַצֵּבָה) الَّذِي كسره يَاهُو ثانية فِي ٢مل ١٠: ٢٧ (لكن النص غير واضح، انظر الترجمة السبعينية). وما جاء فِي ٢مل ١٧: ١٦ مَا هو إلا جزء مِنْ إدانة إِسْرَائِيل - لماذا استحقوا أن يُدمروا. لهذا الغرض استُعيرت النواهي ومفردات اللغة مِنْ كُلّ جزء مِنْ ع. ق (بما فِي ذلِكَ كُلْمة גִּלּוּלִים التي نادرًا مَا نجدها خارج سِفْر حَزْقِيَال، وبعد ذلِكَ فِي تنظيمات مثل هذه (مثل؛ ٢مل ٢١ و٢٣) ← #١٦٥٨، صف ١: ٤ يتهم كهنة مزيفين (#٤٠٢٤ כֹּמֶר) بعبادة الرَّبّ والْبَعْلِ/ أجناد السَّمَاءِ/ مَلِكوم (انظر ٢مل ٢٣: ٥).

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، هناك بعض الفقرات فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ تشير إِلَى الْبَعْلِ. أمَّا فِي الأَنْبِيَاء، فإن إِرْمِيَا وهُوشَعُ علاوة عَلَى صف ١: ٤ فقط هم الَّذِين تكلّموا عَن الْبَعْلِ. أمَّا فِي الأسفار الخمسة، ويَشُوعُ، لم يُذكر الْبَعْلِ سوى مرة واحدة فِي قصة "بَعْلِ فغور" (عد ٢٥: ٣ [= مز ١٠٦: ٢٨] تث ٤: ٣).

ولم يستخدم ع. ق كُلْمة בַּעֲלָה بمَعْنى إلهة، عَلَى إستخدام صيغة جمْعَ المذكر "إله" אֱלֹהִים للإلهة المؤنثة أيضًا.

٢. أهمية الْبَعْلِ فِي الفقرات التاريخية التَّثْنَوِيَّة.

(أ) فِي سِفْر القضاة استُخدمت صيغة الجمْعَ للإشارة إِلَى "آلهة أخرى" عديدة للأمم التي وجدتها إِسْرَائِيل فِي الأَرْضِ. والعبارة التي جاءت فِي تث ٦: ١٤ "لا تسيروا وراء آلهة أخرى مِنْ آلهة الأمَم التي حولكم" تم اقتباسها فِي قض ٢: ١٢ بعد الإشارة إِلَى الْبَعْلِيم (בְּעָלִים)، وجاء نظيرها فِي ١مل ١٨: ١٨ بعبارة "وبسيرك وراء الْبَعْلِيم". والْبَعْلِيم وعشتاروث (قض ١٠: ٦ [يعتقد ٢: ١٣، ٣: ٧]، ١صم ١٢: ١٠) قد تماثل مَا جاء فِي الأكادية ilani u istarati وهي تشير إِلَى أي، أو إِلَى كُلّ الآلِهَة والإلهات (هكَذَا H.-P. Müller, TWAT 6:453). أمَّا

CAD (*istaru*, 272) فلها نظير مهم لما جاء فِي قض ١٠: ٦ *ili matim is-ta-ra-at matim ᵈSamas ᵈSin ᵈAdad u ᵈIstar* "آلهة وإلهات الأرْضِ (وَأعْني) شماش، سين، وعشتارا وهدد". والنص الكتابي جاء به: "وعبدوا الْبَعْلِيم والعشتاروث" وآلهة אֱלֹהֵי (أو إله) أرَام، وإله (آلهة) صيدون، وإله (آلهة) موآب، وإله (آلهة) بَنِي عَمُّونَ، وإله (آلهة) الْفِلِسْطِينِيِّينَ" (هدد رمون، عشتاروث، كَمُوش، مَلِكوم وداجون) (قض ١٠: ٦).

وبوسعنَا أن نرفض، وعَن ثقة، أن هؤلاء الْبَعْلِيم كانوا "بلا أسْمَاء" ويمثلون نوعًا مِنْ المَعتقدات الأرواحية. وهذه الفكرة، بالرغم مِنْ مِنَاقشتها فِي إطار علمي بواسطة روبرتسون سميث، إلا أنها تعتمد إلَى حد كبير جدًا عَلَى التشبيه بأولياء العرب، والكتابات القديمة عَنِ الشياطين، ولا تعتمد إلا بشكْلٍ قليل جدًا عَلَى الطبيعة الأدبية للقصة (انظر Wolff, 1974, 38) "الافتراض القائل إن الديانة الكَنْعَانية تعرف عددًا هائلاً مِنْ الْبَعْلِيم المحليين أمر غير صحيح" (انظر Day أيضًا).

(ب) أمَّا صيغة المفرد كاسْمَ فترد فِي قض ٦، حيث كان لوالد جِدْعُون مَذْبَحًا للبَعْلِ وساريته التقليدية (سارية عشتاروث، NIV)، وقد هدم جِدْعُونُ الْمَذْبَحَ، وبنى مَذْبَحًا "صحيحًا" واستخدم خشب السارية كوقود للذَبِيحَةِ. وأبُو جِدْعُون، عَلَى غرار مَا فعله غمالائيل فِي سِفْرِ أعمال الرسل، قدم نصيحة جيدة فِي الواقع. "الإساءة إلَى الآلِهَة تدفعهم إلَى الانتقام". والْبَعْلِ فِي القصة كان عاجزاً عَنْ مَعَاقبة جِدْعُون (قا؛ ١مل ١٨).

ابْنِ جِدْعُون أبِيمَالِكُ (ابْنِ الْبَعْلِ) ودُعِي هكَذَا لأن والد جِدْعُونُ أعاد تسمية أبيه باسْمَ يربَعْلِ، الأمر الَّذِي قَد يعْني "ليت الْبَعْلِ يعطينا زيادة" (مِنْ المحتمل "يحارب عَنِّي") ولكن أعيد تفسيره ليعْني "ليقاتله الْبَعْلِ". ولقب الْبَعْلِ لا يُطلق الآن إلا عَلَى إله غريب وليس عَلَى الرَّبّ (يَهْوَهْ).

(جـ) التاريخ فِي ٱلتَّثْنِيَة يرى نهاية لصيغة عبادة الْبَعْلِ مَعَ إقامة ٱلْمَلِكية، وقد وصل الأمر بالكتبة إلَى تغيير بعض أسْمَاء أبناء شَاوُل ودَاوُدَ لمزيد مِنْ توضيح هذا الأمر، وعَلَى سبيل المثال: إيشبوشث فِي ٢صم ٢: ٨ = إشبَعْلِ فِي ١أخ ٩: ٣، وتلك الأيَّام التي "لم يكن مَلِكٌ فِي إسْرَائِيل، كُلّ واحد عمل مَا حسن فِي عينيه" (قض ٢١: ٢٥) قد ذَهَبَت إلَى غير رجعة. وفِي وقت سابق كان مِيخَا قد عمل صنوراً لِلرَّبّ، وليس لآلهة أخرى (قض ١٧: ٣، انظر פֶּסֶל #٧١٨٠). "فنزع بنو إسْرَائِيل الْبَعْلِيم والعشتاروث وعبدوا الرَّبّ وحده" (١صم ٧: ٤). وقد فقد سُلَيْمَانَ السيطرة عَلَى إسْرَائِيل لأنَّهُ "ذَهَبَ وراء عشتاروث وكَمُوش ومَلِكوم (١مل ١١: ٥ و١٠)، ولكن يظل هذا انحرافاً شخصيًا.

اتُّهم يَرُبْعَامُ، أوَّل ملوك الْمَمْلَكَةِ الشمالية، بأنه يقيم المرتفعات، ويعين كهنة ليسوا مِنْ ٱللاَّوِيِّين، ويغير مِنْ مواعيد الأعياد، بل ويصنع عجولاً مِنْ ذَهَبَ (مِنْ الجلي أنها مرتبطة بالرَّبّ يَهْوَهْ "الَّذِي أخرجكم مِنْ مِصْرَ"). ولم يُتهم عَلَى الإطلاق بعبادة الْبَعْلِ. والواقع أن عبادة العجل تختلف بشكْلٍ واضح عَن عبادة الْبَعْلِ فِي ٢مل ١٠: ٢٨ - ٢٩ ولعلها المقصودة بكُلْمة "الأباطيل" التي وردت فِي ١مل ١٦: ٢٦.

وعَلَى غرار ذَلِكَ اتُّهم رَحُبْعَامُ "بكُلّ أرجاس الأُمَمِ الَّذِين طردهم الرَّبّ مِنْ أمام بَنِي إسْرَائِيل" ولكنه لم يُتهم بعبادة آلهتهم (١مل ١٤: ٢٤). والإثم هو أنه عبد الرَّبّ بالطريقة الخطأ (ولا سيما، فِي مقادس محلية وليس عِنْدَ الْمَذْبَحِ فِي أُورُشَلِيمَ)، ولم يعبد آلهة أخرى.

(د) وعَند زواج آخَابُ مِنْ إيزَابَل (أميرة مِنْ صور) كُتب عَنه "وكأنه كان أمرًا زهيداً سلوكه فِي خطايا يَرُبْعَامُ" (أخطاء فِي العبادة، وتواريخ خاطئة للأعياد) لكنه "عبد الْبَعْلِ وسجد له" (١مل ١٦: ٣١). وعَلَى النقيض مِنْ Mulder (*TDOT*) كان "دي فو" عَلَى صواب. لا يَكُونُ لهذه الفقرة أي مَعْنى مَا لم يكن الْبَعْلِ غريبًا (هناك جدل قومي فِي القصة) وقد يَكُونُ الْبَعْلِ هو ميلكارت بَعْلِ صور. وهذا ليس الأمر المؤكد، لأن الكتبة التقليديين يفرقون بين زيوس (بَعْلِ فينيقي)، وهرقل (Melqa-rt)، ولكن قد تكون هذه غلطتهم. وقد عُبد الْبَعْلِ باعتباره إلهُ العواصف (مَعْطي المطر) فِي صور (انظر ش. أ. ق، وثائق تل العمارنة). وعَلَى الرغم مِنْ انتصار الرَّبّ عَلَى هذا الْبَعْلِ، فإن الأمر بالنسبة لِيَاهُو فقط أنه "استأصل.. الْبَعْلِ مِنْ إسْرَائِيل" (٢مل ١٠: ٢٨). ولابد مِنْ أخذ هذه العبارة بجدية فِي هذه القصة.

(هـ) فِي أخْبَارِ الأيَّامِ الثَّاني، ترد صيغة "الْبَعْلِيم" فِي الفقرات التي لها مثيل فِي سِفْرَي الملوك، غير أنه فِي سِفْرَي الملوك لا نجد أية إلماحة لأي انخراط مَعَ الْبَعْلِيم أو مَعَ أية آلهة غريبة، ونقرأ فِي ٢أخ ١٧: ٣ عَن يَهُوشَافَاطَ أنه "لم يطلب الْبَعْلِيم"، ونقرأ فِي ٢٤: ٧ أن "بَنِي عَثَلْيَا الخبيثة .. صيروا كُلّ أقداس بَيْتِ الرَّبّ للبَعْلِيم"، وفِي ٢٨: ٢ نقرأ أن آحَازُ "عمل أيضًا تماثيل مسبوكة للبَعْلِيم" (.. مذابح، وربما تكون إشارة إلَى الْمَذْبَحِ الَّذِي .. قيل فِي سِفْر الملوك إنه عمله، ولكن هذا كان مَذْبَحاً لِلرَّبّ). ٣٣: ٣ (انظر ٣٤: ٤) (ولقد اتُّهم مِنَسّى بأنه أقام مذابح للبَعْلِ [صيغة الجمعَ: الفقرة الواردة فِي سِفْر الملوك تتحدث عَن مذابح للبَعْلِ. صيغة المفرد، ٢مل ٢١: ٣١]). أمَّا سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ فِيستخدم كُلْمة "الْبَعْلِيم" بمَعْنَاها العام، لكنه عَلَى العكس مِنْ التاريخ فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة (وهُوشَعُ) يرى أن عبادة هذه الآلِهَة "الغريبة" يرد ذكرها مباشرة فِي تاريخ يَهُوذَا. ومما يُؤسف له أن هذا الرأي الآخر أصبح سائدًا فِي التفسيراتِ الكتابية، أمَّا الدلائل الأخرى فقد فُسرت عَلَى هذا الأساس.

(و) فِي سِفْر الملوك الثاني ٢١ و٢٣ (والتي عَلَى ضوء أسس أخرى يبدو أنه إضافات لمسودة أصلية ربما انتهت بحَزَقِيَّا) نجد نفس الرأي الَّذِي نجده فِي هُوشَعُ وإرْمِيَا. وهناك تأكيد عَلَى التماثِيل وعَلَى عبادة آلهة أخرى (ومِنْ بينها الْبَعْلِ) فِي "المرتفعات"، وذَلِكَ مرده جزئيًا تصوير مِنَسّى عَلَى أنه عَلَى هذا القدر مِنْ الشر حَتَّى ٱلْمَلِك الصالح يُوشِيَّا لم يستطع إنقاذ أُورُشَلِيمَ مِنْ الدمار. وعَلَى ذَلِكَ، فإن كُلّ خَطِيَّة يُمْكِنُ أن نجدها فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة نُسبت إلَى مِنَسّى (وأزالها يُوشِيَّا). وإصلاحات حَزَقِيَّا حُصرت فِي آية واحدة (١٨: ٤): "أزال المرتفعات وكسّر التماثِيل وقطع السواري وسحق حيّة النحاس التي عملها مُوسَى".

٣. "الْبَعْلِ" فِي الأنبِيَاء. **(أ)** يستعمل هُوشَعُ هذه الكُلْمة بصيغتيها المفرد والجمعَ. ومِنْ الصعوبة أن نرى الفرق بين الفقرات التي تستعمل أياً مِنْ الصيغتين. هو ٢: ١٦ [١٨] يستعمل كُلْمة בַּעְלִי "بَعْلِي" بمَعْنَى سيد أو زوج (فِي تشبيه مجازي) كُلْقب لِلرَّبّ - وهذا اللقب يجب التخلي عَنه بسبب التشابه اللفظي لاسْمَ "الْبَعْلِ". وعَلَى هذا يتوقع المرء إستخدام صيغة المفرد فِي ع. ١٧ [١٩] وليس صيغة الجمعَ. وليس بوسع المرء أن يفترض أن أسْمَاء مثل בְּעַלְיָה المذكورة فِي ١أخ ١٢: ٥ [٦] أو الأسْمَاء العشرة التي تضم كُلْمة "بَعْلِ" مَعَ الأحد عشر اسْمَاً التي بها كُلْمة .. (يَهْوَهْ) الموجودة فِي (*ANET*, 321) تُمثّل عبادة إلهُ رئيس آخر. ويذكر Tigay أنه - وعَلَى الأقل بين الطبقات العليا بدءًا مِنْ القرن الثامِنْ وما بعد ذَلِكَ - نادرًا مَا كانت الأسْمَاء الشخصية تحمل أسْمَاء آلهة أو إلاهات أخرى - ويبدو أن القومية بين الدول الجديدة (إسْرَائِيل، وآب، أدوم، عَمُّونَ) كانت قوية جدًا بحيث تسمح بعبادة آلهة شعوب أخرى، لأن ذَلِكَ لم يصبح خيارًا مثيرًا للاهتمام إلا مَعَ انهيار الدولة وتشتت الشُّعُوب.

ولقد واصل هُوشَعُ هجومًا عَنيفًا عَلَى إسْرَائِيل. وهكَذَا فإن مَا جاء فِي هُوشَعُ ١: ٤ يعيد تقييم دينونة يَاهُو، حيث يستبدل التقييم الإيجابي إلَى حد كبير لكاتب سِفْر ٱلتَّثْنِيَة - باستثناء مَا يتعلق بالعجول - بتقييم سلبي (بسبب قتل بَنِي يَهُوذَا؟)، وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، قد يرى هُوشَعُ عبادة الْبَعْلِ، وليس فقط إستخدام التماثِيل، مستمرة فِي إسْرَائِيل "إن كنت أنتَ زانيًا (MT זֹנָה) يا إسْرَائِيل .. فلا يأثم يَهُوذَا.. أفْرَايِم موثق بالأصنام (עֲצַבִּים). اتركوه" (٤: ١٥ و١٧). "لا أعود أرحم بَيْتِ إسْرَائِيل.. وأما بَيْتِ يَهُوذَا فأرحمهم" (هو ١: ٦ - ٧)، ونقرأ فِي ١١: ١٢[١٢: ١] "قد أحاط بي أفْرَايِم بالكذب وبَيْتَ إسْرَائِيل بالمكر ولم يزل يَهُوذَا شاردًا عَن الله وعَن القدوس الأمين" (NRSV) (هناك فقرات قليلة تنتقد يَهُوذَا. ومِنْ المحتمل أن تكون كُلّ الفقرات التي تشير إلَى يَهُوذَا قد أقحمت عَلَى النص، ولكن هذا لا يؤثر فِي الهجوم عَلَى إسْرَائِيل، انظر مثل؛: ح. إيمرسون). والكثير مِنْ أقْوَال هُوشَعُ تتحدث عَن الأصنام (עֲצַבִּים). وهذا فِي كثير مِنْ الأحيان لا يعدو أن يَكُونُ سوى الأيقنة التي تستخدمها إسْرَائِيل فِي العبادة (العجول الذَهَبِية، والأعمدة، والأفُود والترافيم، انظر ٣: ٤). ولِذَلِكَ، فإنه مِنْ الصعوبة مَعرفة مَا إذا كان هُوشَعُ يعْني بالفعل أن إسْرَائِيل كانت قد عبدت بالفعل "بَعْلاً"، أم أن هذه النوعية مِنْ العبادة كانت فِي نظره سيئة مثل عبادة الْبَعْلِ.

(ب) ترد صيغة الجمعَ مرتين فقط فِي سِفْر إرْمِيَا. ذَلِكَ أن إسْرَائِيل (والتي تَعْنِي هنا يَهُوذَا) إذ تعبد فِي "المرتفعات" فإنها تكون فِي الواقع تعبد الْبَعْلِيم (إر ٢: ٢٣). (هذا التأكيد يتناقض فِي الواقع مَعَ تاريخ سِفْر ٱلتَّثْنِيَة، والَّذِي - فِي حين أنه يدين العبادة هناك - إلا أنه ينظر إلَى ذَلِكَ فِي العادة عَلَى أنه خَطِيَّة لا أخلاقية. فحتى الملوك الأتقياء، قبل حَزَقِيَّا كانوا يسمحون بالعبادة فِي المرتفعات. وكانت عبادتهم عبادة لِلرَّبّ، ولكن هذه العبادة شابها الخطأ لأنَّهَا لم تكن فِي أُورُشَلِيمَ. ومَعَ ذَلِكَ، فإن إستخدام أدوات العبادة بعيدًا عَن الْمَذْبَحِ، يُعد خَطِيَّة). وما جاء فِي إر ٩: ١٣ يماثل مَا جاء فِي ٢: ٢٣. وفِي كُلْتَا الحالتين تماثل العبادة تمامًا تلك التي وردت فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة وهي: "ساروا وراء آلهة أخرى (تث ٦: ١٤، ٨: ١٩، ١١: ٢٨، ١٣: ٢، ٢٨: ١٤ قض ٢: ١٢ الخ، إر ٧: ٦ و٩، ١١: ١٠، ١٣: ١٠ وفِي مواضع كثيرة). وإذ يستخدم إرْمِيَا صيغة المفرد "الْبَعْلِ" فإنه يتهم الشَّعْب بعبادة الْبَعْلِ بدلاً مِنْ عبادة الرَّبّ يَهْوَهْ (إر ٢: ٨، ٧: ٩ الخ) "الَّذِين يفكرون أن ينسّوا شَعْبِي اسْمِي بأحلامهم التي يقصونها الرجل عَلَى صاحبه كما نسي آباؤهم اسْمِي لأجْلِ الْبَعْلِ" (إر ٢٣: ٢٧). والأحلام التي تُستخدم فِي مواضع أخرى كوسيلة للإعلان الإلهي، نجدها محرمة هنا. وعَلَى غرار ذَلِكَ، يبدو أن إرْمِيَا يقول (مثل هُوشَعُ) أن الشَّعْبُ فِي الأوقات القديمة استخدم التعبير (العنوان) "الْبَعْلِ" بدلاً مِنْ اسْمَ الله الَّذِي هو يَهْوَهْ. وهذا - فِي نظره - يماثل نسيان الله نفسه. وكان الأطفال فِي المرتفعات "يعبرون إلَى مُولَكَ (← #٤٨٩١؛ ٣٢: ٣٥). (فِي ١٩: ٥، ذُكر أن الأطفال يُحرقون بالنَّار كتقدمة للبَعْلِ، بالرغم مِنْ أن اسْمَ الْبَعْلِ لا يرد فِي الترجمة السبعينية، وفِي ٧: ٣١ حيث ذُكرت "مرتفعات توفه". وذكر الْبَعْلِ يبدو مشكوكاً فِيه) وسلوك يَهُوذَا - فِي نظر إرْمِيَا - يُمْكِنُ أن يعَادِل عبادة إلهٍ آخر/ آلهة أخرى.

(جـ) ولا نجد فِي أي مِنْ هذه الفقرات شَيْئًا يماثل المفهوم الحديث "للديانة الكَنْعَانية" - فهذا شئ ابتكرته قريحة بعض المفكرين (قا، Lemche, 199).

يستخدم هُوشَعُ وحَزْقِيَال لغة جنسية مجازية كاستعارة للتعبير عَن سلوك إسْرَائِيل (ويماثل ذَلِكَ مَا جاء فِي إرْمِيَا ٣). وقد استخلص المفسرون "عبادة يُستخدم فِيها الجنس" (Wolff) غير أنه لا يوجد دليل عَلَى وجود طقوس داعرة، أو زيجات مقدسة. وحكايات هيرودوتس عَن بَابِل (I§199) لا يدعمها أي دليل مَعَاصر لها.

ومَعظم لغة هُوشَعُ وحَزْقِيَال (التي كثيرًا مَا تتسم بالمبالغة) تتناول ارتباطات سياسية، أُضفِي عليها الآن مغزى لاهوتيًا. ويذكر حَزْقِيَال ست صور واضحة عَن تواصل يَهُوذَا مَعَ مِصْرَ، وأشُورَ، وبَابِل (حز ١٦: ٢٣ - ٤٣، ٢٣: ١ - ٤٩) وقد نُظر إلَى هذا التودد عَلَى أنه رفض لِلرَّبّ وعَلَى هذا (وبصفة خاصة فِي الصورة المجازية التي استخدمها هُوشَعُ) اعتُبر كأنَّه زنا. ولكن فِي سِفْرَي إرْمِيَا وحَزْقِيَال فقط قيل عَن الناس إنهم يرتكبون الزنا مَعَ "حجر وشجر" (إر ٣: ٩)، ولعله سارية أو عَمُود مما يُستخدم فِي عبادة الْبَعْلِ) أو "بأصنامهم" (حز ٢٣: ٣٧ ← #١٦٥٨ גִּלּוּלִים). وهذه العبارات بالكاد تُمثّل ممارسات عربيدة حقيقية عَلَى قمم الجبال بل ولا حَتَّى عبادة آلهة غريبة. ومَعَ ذَلِكَ مازال هناك جدل فِي التشبيهات المجازية التي استُخدمت. وفِي السياقات الكهنوتية "أن تشتهي (س) يعَادِل القول "يتبع" فِي سياق تثنوي (حرف الجر "وراء" استُخدم مَعَ الفعل זָנָה). وقد استُخدمت صورة العهارة لتصف أيضًا السير وراء آلهة أخرى فِي خر ٣٤: ١٤ و١٥ و١٦؛ لا ١٧: ٧؛ ٢٠: ٥ و٦؛ عد ١٥: ٣٩؛ تث ٣١: ١٦؛ قض ٢: ١٧؛ ٨: ٢٧ و٣٣؛ ١أخ ٥: ٢٥؛ حز ٢٠: ٣٠ تستبدل آلهة فِي هذه العبارة بكُلْمة رجاسات #٩١٩٩ وשִׁקּוּצִים، وفِي ٦: ٩ بالكُلْمة المفضلة عَنه גִּלּוּלִים (حرفيًا: قذارة #١٦٥٨) وفِي هو ٢: ٥، كُلْمة "محبي" يُمْكِنُ أن تفهم عَلَى أنها "آلهة أخرى". ونَحْنُ نرى أن

مفهوم "العهارة" لا ينتمي إِلَى ممارسات تعبدية بل إِلَى مفردات اللغة التي استخدمها الكتبة.

توجد بعض الإشارات إِلَى ذكور وإناث يمارسون البغاء المُقدس (קְדֵשִׁים] و קְדֵשׁוֹת، الأشخاص المُقَدَّسين). وكان هؤلاء جزءًا فِي عبادة يَهْوَهْ التي لا يوافق عليها التاريخ التثنوي. "لا أعاقب بناتكم (غير المتزوجات) لأَنَّهُن يزنين ولا كناتكم (المتزوجات) لأَنَّهُن يفسقن. لأَنَّهُم يعتزلون مَعَ الزانيات ويذبحون مَعَ النانرات الزنى" (٤: ١٤). ويرى هُوشَعُ أن السلوك الجنسي المِنْحل إنما جاء نتيجة العبادة عَلَى رؤوس الجبال (٤: ١٣)، أمَّا القول بأنه كانت هناك عبادة كبرى يُمارس فِيها الجنس عَلَى أساس هذه الفقرات فإن هذا يَكُونُ تجاوزاً لحدود الدليل.

٤. تعبيرات مركبة. كَلَمة "بَعْلِ בַּעַל كثيرًا مَا ترد مرتبطة باسْمٍ آخر، غالبًا مَا يَكُونُ اسْمَ مكان. ولا يجب أن نُفَكِّر فِي أن هذا يعني آلهة مختلفة، بالرغم مِنْ أنه مِنَ الممكن أنهم كانوا كذلِكَ أصلاً. وأهمية الاسْمَ عَلَى هذا النحو لا تكون بالضرورة تفسيره فِي ع. ق، فقد يَكُونُ إِمَّا بَعْلِ (س)، أو سيد (س). وفِي الوضع الأوَّل يَكُونُ مَعْناه: الْبَعْلِ (هدد) كم يُعبد فِي (س). وهذا يماثل عبارة "رب السَّامِرِة" و"رب تيمان Teman" فِي نقوش كونتيلة عجرود Kuntillet 'Ajrud (قا؛ Hadley, Frev-el، والإشارات الموجودة هناك)، "الرَّبّ وسيناء هذا (قض ٥: ٥ NRSV، NIV)، وكذلِكَ أمثلة مِنْ قبيل "عشتاروث الحوريين". فإذا كانت الترجمة سيد (س)، هنا يَكُونُ ثمة إله آخر، مَعْترف بأنه الإله الرئيسي للمكان، مثلما كانت أشيرة "الإلهة" لصيدا.

والكثير مِنَ التعبيرات المركبة هي أسْمَاء مكان، وهي فِي الغالب أماكن عَلَى الجبال أو عَلَى مقرَبَة مِنْها: مثل "بَعْلِة" (قرية يعاريم فِي يش ١٥: ٩). بَعْلِ جاد (يش ١١: ١٧، ١٤: ٧، ١٣: ٥)، وبَعْلِ حَاصُور (٢صم ١٣: ٢٣)، وبَعْلِ حرمون (قض ٣: ٣، ١أخ ٥: ٢٣)، وعَلَى مَا يعتقد، بَعْلِ يَهُوذَا (٢صم ٦: ٢)، وبَعْلِ مَعْون (عد ٣٢: ٣٨، حز ٢٥: ٩)، وبَعْلِ صفون (بَعْلِ جَبَلِكاسيوس Mount Cassius، انظر أوجاريت، كرس الآلِهَة، جَبَلِ صفون ذُكر فِي الأسفار الخمسة (خر ١٤: ٢ و٩؛ عد ٣٣: ٧١)، وبَعْلِ فراصيم (٢صم ٥: ٢٠) ولعله أساسًا بَعْلِ جَبَلِفراصيم وقد أعطي تفسيرين شَعْبيين (٢صم ٥: ٢٠ و٢١). الأوَّل يعين هوية الرَّبّ والْبَعْلِ "قد اقتحم الرَّبّ أعدائي أمامي" (ع. ٢٠) والثاني يعرف الْبَعْلِ والأصنام עֲצַבִּים "وتركوا (الْفِلِسْطِينِيُّونَ) هناك أصنامهم" (ع. ٢١).

■. آلهة. (أ) بَعْلِ فغور (بَيْتِ فغور). والعدد ٢٥: ١ يضع المشهد فِي موآب، وعَلَى ذلِكَ يُفهم أن الإله هو كَمُوش الَّذِي يُعبد فِي فغور. والموضوع الَّذِي ينبر عليه سِفْر التَّثْنِيَة والخاص بالجاذبية الجنسية التي تغري الرجال عَلَى عبادة آلهة أخرى قد استُنفذ هنا (تث ٧: ١ - ٥؛ قض ٣: ٦؛ ١مل ١١: ١ - ٨). وقد تم تذكر الحدث فِي يش ٢٢: ١٧؛ وهو ٩: ١٠. وقد استُبدل الْبَعْلِ فِي هو ٩: ١٠ بكَلِمة בֹּשֶׁת "خزي" (انظر إر ١١: ١٣، ومِنَ الممكن ٣: ٢٤). لأن الأسلاف قد أصبحوا رجاسات שִׁקּוּצִים والعبادة التي تقدم الذبائح، كتلك التي فِي إسْرَائِيل/ يَهُوذَا كانت تتضمنُ أَكْلَة جماعية (بالنسبة للأَكْلَ الجماعي انظر روبرتسون سميث ٢٦٩ - ٩٠). وأما وأن ذلِكَ كان يتضمنُ طقساً فاسقاً، فهذا كثيرًا مَا يُقرأ فِي النص، غير أن هذا الإستنتاج ليس له أي أساس.

(ب) بَعْلِ - زبوب. فِي قصة إِيلِيَّا وأَخَزْيَا (٢مل ١). نقرأ أن أَخَزْيَا بعث برسل إِلَى بَعْلِزبوب، إلهُ عقرون (ع. ٢ و٣ و٦ و١٦). ويبدو أن المَعْنى هو "إلهُ الذباب" ويعتقد بوجه عام أنه أطلق نتيجة فساد متعمد: בַּעַלְזְבוּל > בַּעַל זְבוּב، مَعْناها الْبَعْلِ الممجد، الْمَلِك بَعْلِ. أمَّا مِنْ يَكُونُ هذا، فذلِكَ أمر غير مَعْروف. (١صم ٦ لا يذكر سوى داجون كإله لأشْدُود، ولم يُذكر أي إله لأية مَدِينَة أخرى).

(جـ) بَعْلِ בַּעַל בְּרִית، بَعْلِ العهد، إلهُ العهد (قض ٨: ٣٣، ٩: ٤). بوسعَنا أن نفترض مطمئنين أن هذا التعريف مَا هو إلا بديل لـ"إيل بريث" المذكورة فِي ٩: ٤٦ (وقد يُوجد بالطبع الإهان، إيل بريث وبَعْلِ بريث فِي شَكِيمَ: مولدر Mulder, TDOT 2:194)، ولكن هذه وإِلَى حد كبير هي أقل الإفتراضات احتمالاً). ويلاحظ أن (مَا يعارض قول مولدر) ع. ٣٣ لا تقول إن هذا الْبَعْلِ كان إلهًا كَنْعَانيًا بل ذكرت بالأحرى "جعلوا لهم בַּעַל בְּרִית إلهًا" بمَعْنى أنه واحد مِنَ الآلِهَة "الأخرى". وقد ظهر فِي القصة باعتباره إلهُ شَكِيمَ، لأن هيكَلّه هناك. وع. ٣٣ هي آية ربط تقدم موضعها ردة للبَعْلِيم (وعشتاروث) بعد موت أحد القضاة، كما أنها ترتبط - وبصفة خاصة مَعَ إلهُ القصة التالية - وقد رُبط بين القصة وبين مَا جاء فِي تك ٣٤ (قض ٩: ٢٨)، حيث تعيش إسْرَائِيل فِي الريف وحَامور فِي المَدِينَة. وعَلَى ذلِكَ فإن مَا جاء فِي قض ٨: ٣٣ ينظر إِلَى خَطِيَّة الإسْرَائِيليين عَلَى أنهم تبنوا إله شَكِيمَ بدلاً مِنْ يَهْوَهْ. وأنه مِنَ الخطأ النظر إِلَى العيد عَلَى أنه "كَنْعَاني" ويدعو إِلَى الدهشة. فهذا العيد هو نفس العيد الَّذِي احتُفل به فِي سكوت، عيد المظال (والَّذِي يتضمنُ أيضًا شرب الكثير مِنَ الخمر، انظر قض ٢١: ١٦ - ٢٢، ١صم ١: ٣ و١٣ - ١٤). ويلاحظ أن مِنْ بين شخصيات هذه القصة شخص يُدعى "زبول".

البيبلوجرافيا

RSP 2:335-500; TDOT 2:181-92, 192-200; THAT 1:327-34; TWAT 6:453-63; TWOT 1:119-21; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; M. D. Coogan, "Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 115-24; P. C. Craigie, *Ugarit and the Old Testament*, 1983; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; J. Day, "Baal (Deity)," *ABD* 1:545-49; G. I. Emmerson, *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*, 1984; C. Frevel, *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs*, 1995; J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* ², 1978; J. Gray, *Legacy of Canaan* ², 1965; J. M. Hadley, "Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi From Kuntillet cAjrud," *VT* 37, 1987, 50-62; Herodotus, *Histories*, tr. A. D. Godley, 1920-25; W. Herrmann, "Baal," *DDD*, cols 249-63; idem, "Baal Zebub," *DDD*, cols 293-96; N. P. Lemche, *Ancient Israel*, 1988; P. D. Miller, Jr., "Aspects of the Religion of Ugarit," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 53-66; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973; W. R. Smith, *The Religion of the Semites*, vol. 1, *The Fundamental Institutions*, 1972 (1st ed. 1889); J. H. Tigay, "Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 157-94; idem, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, 1986; R. de Vaux, "The Prophets of Baal on Mount Carmel," *The Bible and the Ancient Near East*, 1971, 238-51; H. W. Wolff, *Hosea*, 1974.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

1161	בִּלְדַּד

بِلْدَد (בִּלְדַּד [bildad] #١١٦١).

ش. أ. ق اسْمَ بِلْدَد يُمْكِنُ تتبعه حَتَّى "شوحًا" مِنْ أبناء إِبْرَاهِيم (تك ٢٥، ٢، أي ٢: ١١). وتُوجد وثائق قانونية أكادية قديمة تذكر "شو - ددا"، وهذا يجمَعَ بين اسْم قبيلته وجزء مِنْ اسْمَه (ANET, 217). ويبدو أن الاسْمَ أَرَاميًا، وهو يجمَعَ بين "بيل" (الْبَعْلِ، الرَّبّ) و(هدد، أداد). وهذا الاسْمَ يحمله كُلّ مِنَ الملوك الأَرَاميين والأدُومِيِّين (انظر هداد بْنِ بداد (تك ٣٦: ٣٥)، بَعْلِ حانان (٣٦: ٣٨). ومثل صديقيه الآخرين (أَلِيفَازَ [←] وصُوفَر ([←])، وأَيُّوب، بِلْدَد شخص مِنْ الشرق.

وعَند الحديث عَن رعب الموت باعتباره مصيراً للأشرار، حذر بِلْدَد "أيُّوب" حيال مَا ينتظره إذا لم يتب ويوقف تمرده ضِدَّ الله. وإشارة بِلْدَد إِلَى موت البِكْرِ فُسرت بطريقتين أساسيتين. أوَّلاً، البعض يرى أنه يستخدم أساطير كَنْعَانية، لها إله أقل مرتبة مِنْ مُتّ (إلهُ العالم السفلي). وبالنظر إِلَى أن "البِكْرِ" فِي ع. ق كثيرًا مَا يشير ببساطة إِلَى المرتبة، فإن مَا جاء فِي أي ١٨: ٨ قد يشير إِلَى هذا الإله الَّذِي هو أقل مرتبة مِنْ "مُتّ"، والَّذِي يلتهم الشخص الشرير. ثانيًا، آخرون يرون هنا "مُتّ" (الموت) نفسه، والَّذِي يُدعى "ابْنِ إيل" فِي النصوص الأوغاريتية. وهو يتميز بشهية شرهة (انظر "موت" فِي إش ٥: ١٤، حب ٢: ٥). وفِي أي مِنَ الحالتين، مِنَ المؤكد أن "مَلِكَ الأهول" (١٨: ١٤) الَّذِي يتحدث عَنه بِلْدَد هو مُتّ (الموت) الَّذِي له فم يبتلع كُلّ شئ حي" حيث أن إحدى شفتيه تكون عَلَى الأَرْضِ والأخرى تصل إِلَى السَّمَاءِ (ANET, 138، انظر مَا يلي تحت عَنوان ع. ج).

ع. ق ١. مثل الآخرين مِنْ أصحاب أيُّوب، اعتقد بِلْدَد أن آلام أيُّوب إنما هي عقوبة مِنْ الله عَلَى خطاياه. وفِي إطار هذه الفرضية يقترب مِنْ أيُّوب فِي وضع مختلف ولو أنه اختلاف ضئيل. وكان بِلْدَد عَلَى قناعة بأن أيُّوب - قبل كُلّ شئ - شخص شرير. وقد قدم بِلْدَد لأيُّوب شَيْئًا مِنَ الرجاء إذا مَا غير أيُّوب طرقه، لكن بِلْدَد كان بعيدًا عَن الرحمة والنعمة (أي ٨، ١٨).

بِلْدَد يعتبر أيُّوب شخصًا يفتقر للتفكير السليم، وقد امتعض مِنْ موقف أيُّوب تجاه المَعَزين (أي ١٨: ٣). وعَلَى أي حال، فإن أيُّوب ليس هو مركز العالم (١٨: ٤). وشعر بِلْدَد أن أيُّوب لا يعرف سوى القليل عَن العقاب بسبب الخَطِيَّة. ومِنْ الناحية اللاهوتية، فإن هذا تعليم هام مِنْ تعاليم الكتاب الْمُقَدَّس لأَنَّهُ بدونه لا تكون هناك حاجة إِلَى الْفِدَاءِ. غير أن بِلْدَد أخطأ فِي تطبيق هذا التعليم عَلَى أيُّوب. لقد أظهر غطرسته بافتراضه أنه يعرف سبب مَعَاناة أيُّوب. وقد ضاعف خطأه اللاهوتي بإخفاقه أن يفسح مجالاً لمحبة الله وقوة فدائه ونعمته للخطاة.

لقد كُشفت حقيقة شخصية بِلْدَد نتيجة الحديث القصير الوارد فِي أي ٢٥، حيث حاول أن يمجد الله بالإجابة عى السؤال الَّذِي طرحه أيُّوب فِي ٩: ٢ وهو "كيف يتبرر الإنْسَان عِنْدَ الله"، (انظر ترجمة بديلة لما جاء فِي ٤: ١٧ وذلِكَ فِي EBC 4:895, 897). ولقد أجاب بِلْدَد عَلَى هذا السؤال بأن وصف الإنْسَان بأنه رمَّة ودود (٢٥: ٦). ولكن هذا يناقض الحقيقة بأن الله خلق الإنْسَان عَلَى صورته، وعَلَى الرغم مِنْ أن الخَطِيَّة شوهت عَنده الصورة، إلا أن كُلّ إنْسَان لا يزال يحمل بَقِيَّة وإن كانت ضئيلة مِنْ هذه الصورة. وأن تصف الإنْسَان بأنه رمَّة فهذا مَعْناه أنك تسيئ إِلَى الله نفسه. ولم يأت ذكر لبِلْدَد فِي أي موضع آخر فِي الكتاب الْمُقَدَّس.

٢. لم يشر أصحاب أيُّوب الثَّلاثَةِ إِلَى دينونة الخطاة النهائية بعد الموت بل إِلَى نصيبهم فِي هذه الحَيَاة. ووجهة نظرهم مبسطة للغاية: الخَطِيَّة تجلب الألم. وثمة استنتاج آخر يُمْكِنُ استنباطه. وهو أن الألم الَّذِي يحيق بالإنْسَان يَكُونُ متناسباً مَعَ خطورة خطيته. وقد ناقض يَسُوع هذا التفكير فِي يو٩، عَندما رد عَلَى التساؤل الَّذِي طُرح بشأن المولود أعمى حيث قال يَسُوع: "لا هذا أخطأ ولا أبواه لكن لتظهر أعمال الله فِيه" (يو ٩: ٣) وهذا الموضوع تتناوله الكثير مِنْ الوثائق غير الكتابية والتي صدرت أثناء الفترة الكتابية (قا، ANET, 405-7, 434-38)، لكن سِفْر أيُّوب فقط هو الَّذِي يتناول موضوع تألم البرئ بطريقة يصعب فهمها.

وكُلّ واحد مِنْ المشيرين الثَّلاثَةِ الأصليين لجا إِلَى سلطة أعظم لدعم إدانته لأيُّوب. فقد لجأ أَلِيفَازَ إِلَى إعلان إلهي فِي حلم مخيف إِلَى درجة اقشعرَّ مَعَها شعر جسده (أي ٤: ١٢ - ١٧). وقد تلقى وحيًا إلهيًا طرح عليه السؤال الدقيق: "أ الإنْسَان أبر مِنْ الله" (٤: ١٧). لقد لجأ بِلْدَد إِلَى تقليد قديم (٨: ٨) كسند له، وعمل صُوفَر الشئ نفسه، لكنه أضاف "الحكمة" كمصدر يعول عليه. وألمح إِلَى أن الحكمة تُعد مقوماً كان أيُّوب يفتقر إليه بشدة لأَنَّهُ أثبت أنه رجل عديم الفهم (١١: ٥ و٦ و١٢). والحكمة - طبقًا لما يقوله هؤلاء المشيرون - تتطلب حفظ وصايا الله. والله مِنْ جانبه يكافئ الَّذِين يتقونه ببركات مادية وصحة طيبة. وعَلَى ذلِكَ، كان المشيرون مِنْ المتمسكين النمطيين بالفكر اللاهوتي الَّذِي يقول بالخلاص المادي عَن طريق الأعمال الصالحة. وقد اتفق ثلاثتهم عَلَى هذه النتيجة، بالرغم مِنْ أن لكُلّ واحد مِنْهم أسلوبه البلاغي فِي التنبير عَلَى هذا التعليم. (انظر D. J. A. Clines).

نَحْنُ إذًا فِي مواجهة سؤال هام عَن العلاقة بين الحكمة العادية باعتبارها "تقوى الله وحفظ وصاياه" كما هي مقدمة فِي مزامير الحكمة (قا؛ مز ١ و٣٧ و٤٩ و٧٣ و١١١ - ١٢ و١٢٨ و١٣٣)، وسِفْر الأمْثَال؛ أي ٢٨: ٢٨، وكَلِمات مشيري

أيُوب، وبنوع مِنْ فكر مضاد للحكمة عبّر عَنه أيُوب أثناء غَضَبه الشديد، وكذلِكَ كاتب سِفْر الجامعة الَّذِي انتابته حالة مِنْ الارتباك. إن هذه الناحية الأخيرة مِنْ كتابات الحكمة الواردة فِي الكتاب الْمُقَدَّسَ هِيَ التي تشكّلَ موضوعًا لاهوتيًا مُحيرًا، حيث، تواجه البشرية وبشكْلٍ مباشر سر طرق الله. وإن أيُوب كمتألم بريء فحسب يمكنه أو أي واحد مِنْ خدام الله أن يبدأ فحسب فِي فهم سر المشيئة الإلهية. وإن عمل ذاك الَّذِي هو أعظم المتألمين براءة، ابْنِ الله الوحيد، هو الَّذِي يقدم لنَا الحل الوحيد لمشكْلَة الشر والألم والموت. وهذا هو الَّذِي دفع بولس إلَى اقتباس مَا جاء فِي إش ٢٥: ٨ وذكره فِي ١كو ١٥: ٥٤ و٥٥. فأعظم مِنْ يبتلع، ابتلَع هو نفسه فِي انتصار الْمَسِيحُ الَّذِي تحقق بقيامته مِنْ الأموات.

ع. ج أشير إلَى أيُوب مرة واحدة فِي ع. ج (يع ٥: ١١)، واقتبس بولس قولاً عَن الحق العام مِنْ خطبة أَلِيفَازَ الأوْلَى: "الآخذ الحكماء بمكرهم (١كو ٣: ١٩، قا؛ أي ٥: ١٣). أمَّا الإشارة فِي رو ١١: ٣٥ فهي مأخوذة مِنْ الْكَلاَم الإلهي الثاني (أي ٤١: ١١[١]: ٣) ولا تخبرنا بشيء عَن المشيرين.

ب. ت شهادة أيُوب تشير إلَى المشيرين الثَّلاَثَةِ وأَلِيهُو، والأخير مَعْروف فِي الأدب الرَّبَّاني ← أَلِيهُو ← أَلِيفَازَ ← صُوفَر ← أيُوب ← لاهوت.

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, "The Arguments of Job's Three Friends," *Art and Rhetoric in Biblical Literature*, J. G. Davies, et al., eds., *JSOT*, 1982, 199-214; Y. Freund, "Were Job's Friends Gentiles?" *Jewish Bible Quarterly* [Formerly Dor le Dor] 18, 1989-1990, 107-10; W. Hulme, "Pastoral Counseling in the Book of Job," *CJ* 15, 1989, 121-38; W. A. Irwin, "The First Speech of Bildad," *ZAW* 51, 1953, 205-16; J. E. Miller, "The Vision of Eliphaz as Foreshadowing in the Book of Job," Proceedings: Eastern Great Lakes & Midwest Biblical Societies 9, 1989, 98-112; H. M. Sarna, "The Mythological Background of Job 18," *JBL* 82, 1963, 315-18; E. B. Smick, "Old Testament Cross-Culturalism: Paradigmatic or Enigmatic?," *JETS* 32/1, 1989, 3-16; J. Tsmudi, "A Study of the Second Dialog Cycle in the Book of Job," *BethM* 33, 1987-88, 63-68.

ألمير بي. سميك *Elmer B. Smick*

تقييد ← #٢٥٠٢ (חָבַשׁ، يربط، يُسرج، يقيد).
طير ← #٧٦٠٦ (צִפּוֹר، طيور).
ولادة ← #٣٥٢٨ (יָלַד، يَحمل، يُولد، يتحمل).
مرارة ← #٥٣٥٢ (מָרַר، يتمرمر، ينذهل، يُصاب).
قار ← #٤١٠٩ (כֹּפֶר، قار، قير).
أسود ← #٨٨٣٧ (שָׁחַר، يسود).
تجديف ← #١٥٥٢ (גָּדַף، يشتم، يسب، يجدف).
بركة ← #١٣٨٥ (בָּרַךְ، يبارك، يمجد، يُحيِّي).
حجب ← #٦٤٢٢ (עָוַר، يُستر).
بثرة ← #٨١ (אֲבַעְבֻּעֹת، بثور).
دم ← #١٩٤٧ (דָּם، دم، إراقة دماء، خطية دم).
إراقة دم ← #١٩٤٧ (דָּם، دم، إراقة دم، خطية دم).
يزهر ← #٧٢٥٥ (פָּרַח، برعم، يُزهر).
هزيمة ← #٤٨٠٤ (מַכָּה، إصابة، ضربة، جرح، طاعون، هزيمة).
عاصفة (ريح) ← #٥٦٢٢ (נָדַף، ينفجر، يبعثر).
عاصفة (أبواق) ← #٩٥٤٦ (תָּקַע، دافع، دفعة، ضرب البوق).
صريح ← #٧٧٣٣ (קָהָה، يكون صريحًا).
لوحة ← #٧٩٨٣ (קֶרֶשׁ، لوحة).
جسم ← #١٤١٤ (בָּשָׂר، لحم، طعام، جسد).
جراح، مؤلمة ← لاهوت
غليان، مؤلم ← #٤٦٤٩ (מָזוֹר، سلق، مطبوخ بالماء).
غليان، طبخ ← #١٤١٨ (בָּשַׁל، سلق، طبخ).
عظم ← #٦٧٩٥ (עֶצֶם، عظم، جلد، جسم، نفس).

1189 בִּלְעָם

بَلْعَامَ، نبوءات (בִּלְעָם [bil'am¹] #١١٨٩).

هناك سبع نبوات لبَلْعَامَ ترد ضمن قصته مَعَ بالاق وذلِكَ فِي عد ٢٢ - ٢٤: (١) ٢٣: ٧ - ١٠؛ (٢) ٢٣: ١٨ - ٢٤؛ (٣) ٢٤: ٣ - ٩؛ (٤) ٢٤: ١٥ - ١٩؛ (٥) ٢٤: ٢٠؛ (٦) ٢٤: ٢١ - ٢٢؛ (٧) ٢٤: ٢٣ - ٢٤). وعَلَى الرغم مِنْ أن النقاد كثيرًا مَا نسبوا أجزاء مختلفة مِنْ القصة وكذلِكَ مِنْ نبوات بَلْعَامَ إلَى مصادر وتواريخ متباينة (مثلً؛ de Vaux, Rouillard) إلا أنه حدثت عودة فِي العقود الأخيرة لتؤكد عَلَى الوحدة الأدبية للسِفْر ككُلّ (أولتر Alter)، وإلَى قبول حقيقة قدم النبوات (أولبرايت Albright ومدرسته)، وتاريخية بَلْعَامَ باعتباره نَبِيًّا أرَاميًا قديمًا (Wolters, Lemaire). (← سِفْر العدد: لاهوت)

وعَلَى الرغم مِنْ أن السلسلة تُختتم بثلاثة إعلانات موجزة لم تُطلب تتحدث عَن المصير المشئوم الَّذِي ينتظر شعوباً غريبة، إلا أنها تبدأ بثلاثة إعلانات أكثر طولاً، كُلف بها رَسمياً وحددت مراحلها بشكْلٍ دقيق، وهي تعلن - لا اللعنات - بل بركات عظيمة وبشكْلٍ متدرج لشَعْب إسْرَائِيل، وتؤكد بصفة خاصة عَلَى النجاح العسكري. وهنا، وبعد أن غَضَب بالاق وطرد بَلْعَامَ، تأتِي البركة فِي أوجها وذلِكَ فِي النبوة الرابعة والرئيسية: "يَبْرُزُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبَ، وَيَقُومُ قَضِيبٌ مِنْ إِسْرَائِيلَ" (عد ٢٤: ١٧). وبحسب كَلَمات مُوسَى: "ولكن لم يشأ الرَّبّ إلهك أن يسمَعَ لبَلْعَامَ فحول فَحَوَّلَ لأَجْلِكَ الرَّبُّ إِلهُكَ اللَّعْنَةَ إِلَى بَرَكَةٍ، لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكَ قَدْ أَحَبَّكَ" (تث ٢٣: ٥ [٦]، قا؛ نح ١٣: ٢). وَفِي تدبيرات بالاق العدوانية ومِنْ خلالها يبارك الله شَعْبه، والبركة هِي عَلاَمَة علاقة المحبة بين الله وأولئك الَّذِين بوركوا (Mitchell). وهذه هي الأهمية اللاهوتية الأساسية لهذه النبوات.

ولكي نقدر هذه الأهمية تقديرًا تامًا، يتوجب علينا أن نقرأ

النبوات فِي عدد مِنْ السياقات المتعلقة بنفس الموضوع. ففِي سياق مَا جاء فِي عد ٢٢ - ٢٤، تبين النبوات حماية الله الإلهية لشَعْبه مِنْ هجمة روحية مخططة، لم يكونوا هم أنفسهم يدرون عَنها شَيْئًا، ولم يكن بوسعهم عمل أي شيء لدرئها.

وفِي سياق سِفْر العدد ككُلّ، تشير النبوات إلَى عودة دراماتيكية لنعمة الله بعد عقاب الجيل غير المؤمن فِي سنوات التيه الأربعين فِي الْبَرِّيَّة (قا، Olson).

وفِي سياق الأسفار الخمسة بجملتها، تعيد النبوات تأكيد المواعيد التي قُطعت للآباء وتتوسع فِيها، بينما تقف إسْرَائِيل عَلَى عتبة كَنْعَان. ومثل صوت الأبْواق قبل رفع الستار، أعلنت مواعيد جديدة، فِي الوقت الَّذِي كان "موضوع الأسفار الخمسة" عَلَى مشارف الوصول إلَى التحقيق (قا، Clines).

وفِي سياق ع. ق ككُلّ، كانت النبوات تُمثّلَ الوعد، ليس فِيما يتعلق بالازدهار القومي، والتفوق العسكري فقط، بل كانت تنبر بشكْلٍ جلي عَلَى مَلِكٌ عظيم وقوي، وهذا وعد تم تحقيقه أساسًا فِي دَاوُدَ وانتصاراته عَلَى الشُّعُوب المحيطة (٢صم ٨: ١ - ١٤)، ولكنها كانت تتطلع إلَى الأمام، إلَى مجيء الْمَلِك الْمَسِيَّاني الَّذِي سيأتي مِنْ نَسْل دَاوُد. وهذا الفهم الْمَسِيَّاني عَن الكوكب الموعود به، ينعكس فِي الترجومات اليهودية الثَّلاَثَةِ المتعلقة بالنبوة الرابعة.

وفِي سياق تاريخ الإعلان الإلهي كُلّه، نجد أن للنبوات أهمية خاصة باعتبارها إعلانًا عَن يَسُوع الْمَسِيحُ ومملكته الشاملة وسيادته عَلَى كُلّ الأمَم. وهذا التفسير يتناغم مَعَ المفهوم اليهودي التقليدي للنبوات، كما يتناغم أيضًا مَعَ التفسيرات التي أجمَعَت عليها الكنيسة الأوَّلى، وقد يُشار إليها فِي ع. ج نفسه (انظر رؤ ٢٢: ١٦). والبركات الموعود بها فِي النبوات تنطبق الآن عَلَى كنيسة الْمَسِيحُ، إسْرَائِيل الجديد، ولا سيما وأنها منْخرطة فِي حرب روحية (أف ٦). غير أن رسالة نبوات بَلْعَامَ تنطبق أيضًا وبصفة مباشرة وبشكْلٍ حرفِي فِي مثل الأقْوَال التالية: "إنه ليس عيافة عَلَى يَعْقُوب ولا عرافة عَلَى إسْرَائِيل (عد ٢٣: ٢٣). ولا يُمْكِنُ للشيطان أن يفعل شَيْئًا حيال حماية الله القوية لشَعْبه المختار.

البيبلوجرافيا

W. Albright, "The Oracles of Balaam," *JBL* 63, 1944, 207-33; R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981, 104-7; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 1979; J. de Vaux, *Les nombres*, 1972, 255-98; A. Lemaire, "Bala'am/Bela' fils de Be'or," *ZAW* 102, 1990, 180-87; C. W. Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, 1987; D. T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New*, 1985, 153-64; H. Rouillard, *La péricope de Balaam (Nombres 22-24): La prose et les "oracles,"* 1985; G. J. Wenham, *Numbers*, 1981, 164-84; A. Wolters, "The Balaamites of Deir 'Alla as Aramean Deportees," *HUCA* 59, 1988, 101-13.

آل ولترس *Al Wolters*

صلع ← #٧٩٤٢ (קָרַח [qārah]، يحلق أصلعًا).
بلسم ← #٧٦٦١ (צְרִי [ṣ^eri]، راتنج).
يمنع ← #٣٠٤٩ (חָרַם¹ [ḥāram¹]، يحرم، يخلص للمنع، ينفي)
عُصابة ← #٤٤٥٧ (מִגְבָּעָה [migbā'â]، عصابة للرأس).
راية ← #٥٨١٢ (נֵס [nēs]، معيار).
حاسر الرأس ← #٦٨٦٧ (עָרָה¹ ['ārâ¹]، يجعله حاسر الرأس، ينسكب).
شعير ← #٨٥٥٥ (שְׂעֹרָה [ś^e'ōrâ]، شعير).
عاقر ← #٦٨٢٩ (עָקָר ['āqār]، عاقر، لم تنجب).

1078 בֵּית־אֵל

بَيْتَ إِيلَ (בֵּית־אֵל [bêt-'el] #١٠٧٨).

ع. ق ١. "بَيْتَ إِيلَ" ومَعْناها "بَيْتِ الله". وقيل إنها مَدِينَة لوز (تك ٢٨: ١٩، انظر أيضًا يش ١٦: ٢٢، وكانت مقدسًا أيضًا، ومِنْ المحتمل أنه أشير إليها بكَلَمة מָקוֹם، مكان وذلِكَ فِي ٢٨: ١٩). وكانت المكان الَّذِي رأى فِيه يَعْقُوب رؤيا وهو فِي طريقه إلَى فدان أرَام (٢٨: ١١ - ٢٢)، الأمر الَّذِي تولد عَنه، ليس اسْمَ المكان نفسه فقط ولكن الاسْمَ الإلهي أيضًا אֵל בֵּית־אֵל "إلهُ بَيْتَ إِيلَ" (٣١: ١٣، ٣٥: ٧). وكان هُوشَعُ عَلَى علم بهذا الحدث (هو ١٢: ٥). وبدا لعَامُوسَ أن هذا الْمُقَدَّسَ كان ينافس أورُشَلِيمَ (عا ٥: ٤ - ٥).

وكان يقع فِي أفْرَايِم، ولعله فِي "بيتين" الحديثة، والتي تقع عَلَى بعد ١٠,٥ ميل شمالي أورُشَلِيمَ عَلَى حدود بنيامين (انظر Kelso 1:190-93). وتؤكد الحفريات الأثرية وقوع دمار جزئي واحتلال لبَيْتَ إيل مرتين فِي القرن الثاني عشر ق. م، الأوَّل ربما كان إعادة احتلال الكَنْعَانيين للمَدِينَة التي استولى عليها أساسًا يَشُوعُ نفسه (انظر يش ٨)، حيث سلبية بَيْتَ إِيلَ بشكْلٍ نسبي، والتي كانت عَلَى النقيض مما جاء فِي ع. ٧، أثناء الهجوم الَّذِي شن عَلَى عَايَ (←) قد يُستشف مِنها أنه سبق لها الاستسلام دون مقاومة، بالرغم مِنْ أن تقليداً آخر، يتحدث عَن اغتيال مَلِكها، ١٢: ١٦. أمَّا الاحتلال الثاني فهو الاحتلال الَّذِي ذُكر فِي قض ١: ٢٢ - ٢٦ حيث نقرأ أن بَيْتَ إِيل قد احتلها العبرانيون ("بَيْتِ يوسف") أثناء غزو كَنْعَان. وبعض المفسرين يعتقدون أنه تم الخلط بين عَايَ وبَيْتَ إيل فِي القصة الواردة فِي يش ٨، ولكن هذا يبدو أمرًا غير محتمل.

٢. ظل تابوت العهد فِي بَيْتَ إِيلَ عقب الغزو (قض ٢٠: ١٨ - ٢٨)، وبين أماكن أخرى، وأثناء أيام صَمُوئِيل ازدهر الْمُقَدَّسَ هناك، حيث كان النَّبِيّ يزوره فِي دورة سنوية قضائية كانت تتضمن أيضًا الْجِلْجَال والمصفاة (١صم ٧: ١٦؛ ١٠: ٣). وتوارت إلَى حد مَا بعد أن اتّخذ دَاوُدَ مِنْ أورُشَلِيمَ عاصمة ومقدسًا لبلاده، لكن بَيْتَ إِيلَ انتعشت ثانية إبان حكم يَرُبْعَامُ الأوَّل (حوالي ٩٣١ - ٩١٠) حيث وضع هناك (وكذلِكَ فِي دان) عجلاً ذَهَبِيًا (١مل ١٢: ٢٨ - ٣٠) بقصد العبادة، ولعله

قصد بذلك الدخول فِي منافسة مَعَ هيكَلِ سُلَيْمَانَ فِي أُورُشَلِيمَ بأن أضفى عَلَى عبادة الرَّبِّ يَهْوَهْ مسحة توفيقية (بين الأديان). ويبدو أن مَا جاء فِي هُوشَعَ (ولا سيما ١٠: ٥) مِنْ إطلاق اسْمَ "بَيْتِ آوِنَ" בֵּיתאָוֶן لا "بَيْتِ الشر" عَلَى الْمُقَدَّسِ، مرده هذا السبب.

٣. وإذ استولى عليه "أبيا" مَلِكُ يَهُوذَا بعد انتصاره عَلَى يَرُبْعَامْ (٩١٥ - ٩١٣، ٢أخ ١٣: ١٩)، أصبح مركزًا "لِبَنِي الأَنْبِيَاء" (٢مل ٢: ٣)، ولعل ذَلِكَ كان السبب فِي إثارة المَعَارضة المحلية ضِدَّ أَلِيشَعَ (ع. ٣). وأثناء فترة حكم أَشُّورَ لإِسْرَائِيلَ كانت بَيْتَ إِيْل مركزًا للتعليم الديني للمستوطنين الأشوريين فِي الأَرْضِ (١٧: ٢٨)، غير أن المُقَدَّسَ دمره يُوشِيَّا فِي وقت لاحق (٦٢١ ق. م تقريبًا) ويبدو أن ذَلِكَ جاء تحقيقًا لنبوة (٢٣: ١٥ - ١٨)، بالرغم مِنْ أن المَدِينَة نفسها لم تُدمر لا عَلَى يدِ يُوشِيَّا ولا عَلَى يد نَبُوخَذْنَاصَّر.

٤. فِي أيام عَزْرَا، وبعد حريق ربما كان فِي أواخر حكم البَابِلِيين، أو إبان الحقبة الفارسية، لم تكن بَيْتَ إِيْل سوى قرية صغيرة (عز ٢: ٢٨؛ نح ١١: ٣١)، لكن بكيديس (فِي القرن الثاني) قام بتحصينها (١مكابي ٩: ٥٠) بتحصينات مختلفة يُمْكِنُ رؤيتها حَتَّى الآن. وقد استولى عليها الرومان أثناء الحرب اليهودية سنة ٦٩م، وأعيد بناؤها بعد ذَلِكَ، وازدهرت حَتَّى غزو الإسلام لِفِلِسْطِين والَّذِي انتهى بالسيطرة البيزنطية.

٥. الاسْمَ "بَيْتَ إِيْل" يُعرف أيضًا كاسْم مكان فِي يَهُوذَا، عَلَى مقربة مِنْ بِئْرَ سَبْعٍ وصقلغ (١صم ٣٠: ٢٧، انظر أيضًا يش ١٥: ٣٠ [سب.] ١٩: ٤؛ ١أخ ٤: ٣٠).

البيبلوجرافيا

F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1933-38; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 1988; J. L. Kelso, "Bethel," *EAEHL*, 190-93; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1904; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1966.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

1126 בֵּית־שְׁאָן

بَيْتِ شان (בֵּית־שְׁאָן [bêt-sᵉ'an] #١١٢٦).

ع. ق ١. "بَيْتِ شان" مَعْنَاها بَيْتِ الراحة، بل والترجمة المفضلة هي "هيكَلّ شان" لأَنَّهُ بنى هناك هيكَلّ سامري للإلهه الحية شان. وهذه المَدِينَة القديمة التي تقع عَلَى الطرف الشرقي لِوَادِي يَزْرَعِيل، استمدت أهميتها مِنْ قربها لِنَهْرِ الأُرْدُنّ وشبكة الطرق فِي وَادِي يَزْرَعِيل. وكانت المَدِينَة تحمي طريق المرور مِنْ الشرق - إِلَى الغرب بما فِي ذَلِكَ المخاضات الموجودة عبر الأُرْدُنّ، والطريق الشمالي - الجنوبي المؤدي إِلَى دِمَشْق. ويربط الطريق الأَوَّل بين جِلْعَادَ ومِصْر، والساحل الفينيقي، أَمَّا الأخير يصل إِلَى دِمَشْق. وعبره تتدفق الطرق الرئيسية التي تربط بين أسيا وأفريقية.

واحتلال هذا الموقع كاد يَكُونُ متواصلاً فِي الألفية الرابعة قبل الميلاد حَتَّى الوقت الحاضر. وأثناء زمن ع. ق كانت بَيْتِ شان تقع عَلَى هضبة تل الحسن، وفِي الأزمِنَة الهلينية (القرن الثالث ق. م، وما بعد ذَلِكَ) امتدت المَدِينَة إِلَى مِنْطَقَةٌ كبيرةْ متاخمة وأطلق عليها سكيثوبولس. وقد استمرت الحفريات الأثرية فِي "تل الحسن" مِنْ سنة ١٩٢١ إِلَى سنة ١٩٣٣ برعاية متحف جامِعَة بنسلفانيا والمَدِينَة البيزنطية وع. ج المتاخمة وذَلِكَ مِنْذ سنة ١٩٨٦ تحت إشراف الجامِعَة العِبْرِيَّة ومصلحة الآثار الإِسْرَائِيلِية.

وقد كشف الدليل المستمد مِنْ الآثار أن بَيْتِ شان كانت مَدِينَة كَنْعَانية نمطية. وعَلَى غرار الْمُدُنِ الكثيرة التي تشغل أماكن استراتيجية، عانت هذه المَدِينَة مِنْ الغزو المِصْرِي والسيطرة أثناء العصر البرونزي المتأخر (مستويات IX-VI). والوجود الفِلِسْطِيني المتنامي، وقوته فِي كَنْعَان، تم إثباته فِي المستوى (V). فقد كشفت الحفريات فِي المستوى الخامس (١٢٠٠ - ١٠٥٠ ق. م) عَنْ هياكَلّ تم التعرف عَلَى أنها هياكَلّ عشتاروث وداجون. أَمَّا هياكَلّ المستوى (V) والأعداد الكبيرة للأشياء المتعلقة بعبادة إلهة الخصب (وكذَلِكَ الأشياء المتعلقة بعبادة الخصوبة والتي تخص فترات سابقة) ساعدت عَلَى توثيق عبادات كَنْعَانية لا أخلاقية تمامًا، وعَلَى تبرير الأمر الإلهي بتدمير المنخرطين فِي هذه العبادات (تث ٢٠: ١٧).

٢. كانت بَيْتِ شان مِنْ نصيب مِنَسى، بالرغم مِنْ أنها تقع داخِل أَرْضِ يَسَّاكَر (يش ١٧: ١١). ولم يتمكن مِنَسى مِنْ أخذ بَيْتِ شان، ويِبْلَعَامَ، وغيرها مِنْ الْمُدُنِ الاستراتيجية الأخرى فِي وَادِي يَزْرَعِيل (←) بسبب الوضع العسكري الهائل لِهذه الْمُدُنِ: "... لجميع الكَنْعَانيين الساكنين فِي أَرْضِ الوَادِي مَرْكَبَات حديد للذين فِي بَيْتِ شان وقراها وللذين فِي وَادِي يَزْرَعِيل" (ع. ١٦، انظر قض ١: ٢٧ - ٢٨).

وتظهر المَدِينَة بشكَلّ مؤثر أيضًا فِيما يتعلق بمَعْركة جِلْبُوع المجاورة (١صم ٢٨: ٤) حيث فقد فِيها شَاوُل ويُونَاثَانُ حياتهما. وبعد المَعْركة سمر الفِلِسْطِينيُّونَ جسدهما عَلَى سور بَيْتِ شان (١صم ٣١: ١٠ - ١٣، ٢صم ٢١: ١٢ - ١٤)، ووضعوا سلاح شَاوُل فِي هيكَلّ عشتاروث (١صم ٣١: ١٠) ووضعوا رأسه فِي هيكَلّ داجون (١أخ ١٠: ١٠). وإذ تذكر رجال يَابِيشَ جِلْعَادَ عطف شَاوُل (١١: ١ - ١١) عبروا الأُرْدُنّ وأخذوا جسدي شَاوُل وأبنائه مِنْ عَلَى السور، وبذَلِكَ أزالوا العار مِنْ بَيْتِ شَاوُل (١صم ٣١: ١١ - ١٢).

٣. ومِنْ أزمِنَة ع. ج كانت مَدِينَة هلينية هامة، تُسمى سكيثوبولس والتي تنتمي إِلَى الْمُدُنِ العشر. وكانت المَدِينَة الوحيدة مِنْ الْمُدُنِ العشر التي تقع غربي الأُرْدُنّ. وباعتبارها مَدِينَة هلينية فقد أضعفت الإيمان بالأمور الخارقة للطبيعة الَّذِي تتسم به اليهودية التقليدية.

البيبلوجرافيا

Excavations and Surveys in Israel 1987/88, 6:7-45; G. M. Fitzgerald, "Beth-shean," *Archaeology and OT Study*, 1967, 185-96; F. James, A. Kempinski, N. Tzori, "Beth-shean," *EAEHL* 1:207-29; R. North, "Beth-Shan

and Megiddo," *CBQ* 12, 1950, 84-89; A. Rowe, *The History and Topography of Beth Shan*, 1, 1930.

هاوارد إف . فوس *Howard F. Vos*

محاباة ← #٢١٢٩ (تحيز، انحياز הַכָּרָה).

1107 בֵּית לֶחֶם

بَيْتِ لحم (בֵּית לֶחֶם [bêt lehem] #١١٠٧).

ع. ق ١. اسْمَ مكان، وقد يَكُونُ مَعْنَاه بَيْتِ الخُبْز (أو الطعام)، وتقع عَلَى مسافة خمسة أميال ونصف الميل جنوبي أُورُشَلِيمَ، فِي أَرْضِ يَهُوذَا (يش ١٥: ٥٩، سب.). وكانت موطن نُعْمِي ورَاعُوث (را ١: ١٩ الخ)، ومكان ولادة الْمَلِك دَاوُدَ (الَّذِي يُعد مِنْ نفس سلسلة النسب التي تنتمي إليها رَاعُوث) والَّذِي مسحه صَمُوئِيل النَّبِيّ فِي نفس هذا المكان (سنة ١٠٠٠ - ٩٦١ ق. م، ١صم ١٦: ٤ - ١٣، ١٧: ١٢). كما أنها دُعيت أيضًا أفراتة ودُعي سكانها أفراتيون (انظر را ١: ٢؛ ٤: ١١؛ ١صم ١٧: ١٢؛ مي ٥: ٢ [١]). ولعل هذا مرده جزئيًا التمييز بينها وبين بَيْتِ لحم فِي زبولون (يش ١٩: ١٥، انظر أيضًا יְהוּדָה בֵּית לֶחֶם ["بَيْتِ لحم يَهُوذَا"] فِي را ١: ١ - ٢)، وقد يَكُونُ ذَلِكَ أيضًا ترديداً لصدى اسْمَ قديم للمكان (انظر تك ٣٥: ١٦ و١٩ - ومَعَ ذَلِكَ انظر أيضًا ١صم ١٠: ٢ لمكان بديل لدفن راحيل - و٤٨: ٧)، أو مَا يحيط بها (مز ١٣٢: ٦).

ويُزعم فِي بعض الأحيان أن الاسْمَ يظهر فِي رسائل تل العمارنة مِنْ أيام Abdi-Heba، مَلِكُ أُورُشَلِيمَ، تخبر فِرْعَوْن عَنْ ارتداد بَيْتِ لحم *Bit-lahmi* وانضمامها إِلَى العبيرو *'api-ru*. ومَعَ ذَلِكَ فإن الكتابة المسمارية يُمْكِنُ قراءتها عَلَى نحو أفضل "بَيْتِ إيلو" *Bit (ilu) NINURTA* وفِي قض ١٢: ٨ و١٠، نجد أن بَيْتِ لحم هي موطن القاضي إبصان. وبعد ذَلِكَ تظهر فِي سِفْر القضاة كموطن للاوي متغرب، ولسرية لاوي آخر (قض ١٧: ٧ - ٩؛ ١٩: ١) والَّذِي كان مِنْ شأن موته أن أثار حرباً أهلية ومذبحة فِي جبعة. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ١أخ ٢: ٥١ و٥٤؛ ٤: ٤، نُسب البَيْتَلحميون إِلَى كالب.

٢. كانت هناك حَامِيَة عسكرية فِلِسْطِينية تعسكر فِي بَيْتِ لحم (٢صم ٢٣: ١٤ - ١٦)، وفِي وقت مَا كانت مرتبطة أيضًا ببعض مِنْ أبطال دَاوُدَ الثلاثين (٢صم ٢٣: ٢٤، ١أخ ١١: ٢٦؛ قا؛ ٢: ٣٢). أَمَّا "الحانان بن يعري ارجيم البَيْتَلحمي" المذكور فِي ٢صم ٢١: ١٩، قاتل جُلْيَات، فقد يَكُونُ الاسْمَ العبري الأصلي لِدَاوُدَ (وهي تسمية أمورية مَعْنَاها "قائد")، ثم إن "جيسي" و"يعري" يُمْكِنُ الخلط بينهما بسهولة فِي النص العبري (انظر R. P. Gordon, *I & II Samuel*, 302-3). وقد قام رَحُبْعَام بتحصين المَدِينَة (٢أخ ١١: ٦)، وفِي وقت لاحق هرب مواطنوها مِنْ البَابِلِيين (إر ٤١: ١٧) وذهبوا إِلَى السبي، الَّذِي عاد مِنْه مَا بين ١٢٠ - ١٣٠ شخصًا (عز ٢: ٢١، نح ٧: ٢٦).

٣. رأى مِيخَا النَّبِيّ (٥: ٢ [١]) أن بَيْتِ لحم هي المكان الَّذِي سيُولد فِيه فِي المستقبل مخلص مَلِكي (الأمر الَّذِي ينطبق عَلَى مسقط رأس دَاوُدَ). ونجد فِي يوحنا ٧: ٤٠ - ٤٢ دليلاً عَلَى اعتقاد يهودي مؤقت مفاده أن الْمَسِيَّا سيأتي مِنْ بَيْتِ لحم (وهكذا أيضًا ترجوم مي ٥: ٢ [١]). وما جاء فِي (مت ٢: ٦) يربط بين كلمات مِيخَا، وما جاء فِي ٢صم ٥: ٢ "يخرج مِنْك مدبر [دَاوُد] يرعى شَعْبِي إِسْرَائِيل" ويستخدمها فِي سياق مناسب بصفة خاصة، لأن مِيخَا يواصل كلامه بقوله "... إِلَى حينما تكون قد ولدت والدة" (مي ٥: ٣ [٢]). بالرغم مِنْ أن متى فِي هذه المناسبة لم يقل هكذا، لقد تمت أقوال الكتاب.

البيبلوجرافيا

F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1933-38; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1966; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 1988; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1904.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

9314 תָּבוֹר

تابور: جَبَل (תָּבוֹר [tābôr]؛ (عبر. הַר תָּבוֹר)، يقع عَلَى الطرف الشَّمالي الشرقي لوَادِي يَزْرَعِيل، عَلَى بعد ستة أميال شرقي الناصلاَة، واثني عشر ميلاً جنوب غربي الطرف الشرقي لبحر الجليل [#٩٣١٤]).

ش. أ. ق الاسم "تابور" مأخوذ مِنَ الفينيقية وهو يعكس اسم إله سامي يعرفه اليونانيون باسم زيوس أتابيريوس، وكَانَ هذا الإله يُعبد عَلَى جَبَل يُعرف باسم أتابيريون. والاسم أتابيريون يُستعمل كثيرًا في النصوص اليونانية ويطلقونه عَلَى جَبَل تابور. وبرغم ذَلِكَ قَالَ ليوي إن أتابيريون، وتابور، ربما أخذا عن الاسم الأكادي تيبيرا، صانع المواد المعدنية، وهو اسم محفوظ في المصطلح "تيبيرا" وَهو اسم الإله تموز (قا؛ جز ٨: ١٤).

ع. ق ١. كَلمة "تابور" ترد عشر مرات في الكتاب المُقَدَّس العبري. وهو جَبَل عَلَى شَكْل حيَّة رائع المنظر. ولعل جَبَل تابور كَانَ يمثل الحدود بين أراضي يَسَّاكَر، ونفتالي وزبولون (قا؛ يش ١٩: ١٢ و٢٢ و٣٤؛ ١أخ ٦: ٧٧ [٦٢]). وكَانَت "بلوطة تابور" (١صم ١٠: ٣) تقع في أراضي بَنْيَامِين وليس لها علاقة معروفة بجَبَل تابور.

يرتفع جَبَل تابور إِلَى أكثر مِنْ ١٨٠ ميل فوق سطح البَحْر، ويُرى مِنْ مسافة بعيدة. وهو يطل عَلَى وَادِي يَزْرَعِيل (معناها الله يزرع) الخصيب، وهو مفترق طرق قديم في الشَّمال الشرقي مِنْ طريق رَئِيسي. وهذا الموقع الهام لجَبَل تابور الَّذِي يقع في "حزام خبز" إسْرَائِيل، ربما كَانَ يشكِّل عاملاً رَئِيسيًا في اختيار هذه البُقْعَة الرائعة والتي يبدو أنها استُخدمت لمركز للعبادة. ويبدو أن مَا جاء في تث ٣٣: ١٨- ١٩ يشير إِلَى أنه كَانَ عَلَى جَبَل تابور مقدس مشترك قديم. وعَلَى الرغم مِنْ أن اسْم قمته بصفة خاصة لَمْ يُذكر، إلاّ أن هذا النص يشير إِلَى أن زبولون ويَسَّاكَر "إِلَى الجَبَل يدعوان القبائل، هناك يذبحان ذبائح البر". أمَّا ج ليوي، الَّذِي يقيم حجته أساسًا عَلَى اعتبارات لغوية، يستنتج مِنْ هذا أنه ربما كَانَ جَبَل تابور مكانًا لعبادة تموز. وربما يضيف إشَعْيَاء مزيداً مِنَ المصداقية للرأي القائل إن ممارسات تعَبُدِية معينة كَانَت تُمارس عَلَى هذا الجَبَل لأَنَّهُ يشير إِلَى فساد إسْرَائِيل، وإنما أصحبت مِنْ وسائل الإيقاع في الشرك "وشبكة مبسوطة عَلَى تابور" (هُوشَع ٥: ١).

٢. وأكثر الأحداث شُهْرة والمرتبط بجَبَل تابور وقع حين طلبت دَبُورَة مِنْ باراق أن يجمع عَلَى هذا الجَبَل عشرة آلاف مقاتل مِنْ سبطي زبلون ونفتالي (قض ٤: ٦ و١٢). ونزل باراق إِلَى أسفل هذا الجَبَل ومعه قواته (٤: ١٤- ١٥). ولقد كتبت ترنيمة دَبُورَة (قض ٥ ←) كأنشودة شكر وتسبيح للرَّبِّ عَلَى هذا النصر الَّذِي حققه.

ويبدو أن إِرْمِيَا يشبه قوة نبوخذ نصر الَّتِي فرضها عَلَى مِصْر فخطتها كُلّها مثل الوجود المسيطر لتابور والكَرْمَل عِنْدَ البَحْر (إر ٤٦: ١٨). ومن ناحية أخرى يجادل هولاداي بالقول إن تابور، كَانَت قمة منعزلة، ولعله يشير هنا إِلَى مِصْر، أوْ فِرْعَوْن الَّذِي سيُعزل ويُلقى به في البَحْر. وفي مز ٨٩: ١٢ [١٣]، يبدو أنه تم الرَّبط بين الجمال الرائع لتابور وحَرْمُون حيث إن كاتب المزمور يدعو هذه الأشياء الَّتِي لا حياة فيها إِلَى أن "تهلل" فرحاً.

ب. ت في القرن الثالث ق. م، استولى أنطيوخس الثالث عَلَى أتا بريون، أي عَلَى جَبَل تابور (Polyb. The *Histories* 5.70.6) وفي القرن الثاني ق. م، استولى اليهود عَلَى جَبَل تابور (lit., Itabyrion) بقيادة الكسندر يناؤس (العصور القديمة ١٣. ١٥. ٤). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإنه في القرن التالي قام القائد الروماني بومبي بالاستيلاء عَلَى الجَبَل أثناء غزوة فِلِسْطِين. وأيام الثورة اليهودية الأوَّلى ضد روما (٦٦- ٧٣/) قام يوسيفوس بتحصين إيتا بيريون (الحَرْب ٢- ٢٠- ٦) غير أنه سرعان مَا فقده واستولت عَلَى القوات الرومانية الزاحفة.

~~ع. ج ربط التقليد المسيحي بين جَبَل تابور وتجلي يَسُوع~~ وقصص الإنجيل (مت ١٧: ١- ٨، مرقس ٩: ٢- ٨، لوقا ٩: ٢٨- ٣٦) لَمْ تذكر اسْم الجَبَل. وفي سنة ٣٢٦ م، قامت هيلانة، أم قسطنطين، ببناء كنيسة عَلَى جَبَل تابور تخليداً لذكرى التجلي.

البيبلوجرافيا

ABD 6:304-5; P. C. Craigie, "Deborah and Anat: A Study of Poetic Imagery (Judges 5)," *ZAW* 90, 1978, 374-81; W. L. Holladay, *Jeremiah*, Hermeneia, 1989, 2:325-26; J. Lewy, "Tabor, Tibar, Abatyros," *HUCA* 23:357-86; R. Patterson, "The Song of Deborah" in J. S. Feinberg and P. D. Feinberg, eds., *Tradition and Testament*, 1981, 123-60; L. E. Stager, "The Song of Deborah: Why Some Tribes Answered the Call and Others Did Not," *BARev* 15, 1989, 50-64.

مارفن آر . ويلسون *Marvin R. Wilson*

ذيل ← #٢٣٨٧ (זָנָב [zānāb]، ذيل)

وزنة (نقود) ← #٣٩٧١ (כִּכָּר [kikkār]، وزنة)

يذوق ← #٣٢٤٧ (טָעַם [ṭā'am]، يتذوق، يختبر، يحسن، يشم، يتبين)

وشم ← #٧٨٨٢ (קַעֲקַע [qa'qa']، شق، حز، تثلم)

يوبخ ← #٣٠٧٠ (חָרַף [ḥārap²]، يسخر، يهين، يتحدى

التوبيخ)

ضريبة ← #٤٩٨٩ (מַס [mas]، جزية، ضريبة)

تعليم ← #٣٧٢٣ (יָרָה [yārā³]، يعلم، يوجه)

يمزق ← #٧٩٧٣ (קָרַע [qāra']، يمزق)

دموع ← #١٩٦٣ (דָּמַע [dāma']، يذرف الدمع)

هيكل ← #٢١٢١ (הֵיכָל [hêkāl]، معبد، هيكل، قصر)

خَيْمَة ← #١٨٥ (אֹהֶל [ʾōhel¹]، خَيْمَة، ساكن الخَيْمَة)

الترافيم ← #٩٥٧٢ (תְּרָפִים [t^erāpîm] تمثال صغير، قناع)

فزع ← #٣٩٩ (אֵימָה [ʾêmâ]، فزع، خوف، رعب)

اختبار ← #١٠٤٣ (בֹּחַן [bōḥan] اختبار، يختبر)

شكر ← #٩٣٤٢ (תּוֹדָה [tôdâ]، حمد، شكر، صلاة شكر، عيد شكر)

تبنّي

التبنّي

لم يستخدم ع. ق الفعل يَتبنَّى، أو الاسْمَ "تبنِّي" في أي مكان. بل إنه لم يتضمن أيَّة قواعد (قوانين) خاصة بالتبنِّي، والدليل عَلَى وجود مراسيم للتبنِّي إنما هو دليل واه. وفقًا لِذَلِكَ، فإن فكرة التبنِّي سيتم التعبير عنها بعبارات مثل: "أنَا أَكُونُ لَهُ أَبًا وَهُوَ يَكُونُ لِيَ ابْنًا" (٢صم ٧: ١٤)، أو "وَأَتَّخِذُكُمْ لِي شَعْبًا" (خر ٦: ٧).

١. ليس هناك حالات واضحة للتبنِّي في ع. ق. وهناك خمس حالات في سِفْر التكوين مُحتملة للتبنِّي: (١) طلب أَبْرَامُ الَّذِي لم ينجب مِنَ أليعازر خادمه أن يَكُونَ وريثه، بالرغم مِنْ أن الأبناء فقط هم الَّذِين يرثون (تك ١٥: ٢). (٢) رغبت كُلّ مِنْ سَارَةَ (١٦: ٢) وراحيل (٣٠: ٣) أن تَتَبنَّى أطفالاً تلدهن جواريهن، أو مِنْ زوجات بديلات. (٣) وعَلَى غرار عقد نوز Nuzu، قيل إن لأبَان تَبنَّى يَعْقُوب (تك ٢٩ - ٣١)، بالرغم مِنْ أن ع. ق لم يتكلَّم هنا عَنِ التبنِّي إطلاقًا. (٤) يبدو أن أحد الأجداد قد تَبنَّى أحفاده كأولاد له (يَعْقُوب: ٤٨: ٥؛ يوسف: ٥٠: ٢٣). وهذه الأمثلة قد تتضمَّنُ فقط أمورَ الميراث، ولا تُمثِّل التبنِّي بمَعْناه الأكمل. أمَّا الأمثلة التي مِنْ قبيل مَا ورد في خر ٢: ١٠ (موضوع ابنة فِرْعَوْن وموسى)، أو مَا ورد في أس ٢: ٧، ١٥ (مُرْدَخَاي "اتخذها مُرْدَخَاي لنفسه ابنة" (والمقصود هنا هَدَسَّة أيْ أَسْتِيرَ بِنْتِ عَمِّهِ اليتيمة)، هذه ربما تكون توضيحات لربيب يتم تربيَتُه دون تَبْنِّيه بالمَعْنَى المفهوم للتبنِّي. وعَلَى غرار ذَلِكَ، مَا قالته نُعمي عَنِ ابْنِ رَاعُوث "قَدْ وُلِدَ ابْنٌ لِنُعْمِي" (را ٤: ١٧) فلابد أن يعني هذا أن نُعْمِي التي أصبحت جدة مُربية أو حاضنة للطفل. وإلا يَكُونُ قد أحبطوا الغرض مِنْ زَوَّاج رَاعُوث مِنْ بوعز (مِنْ وجهة النظر القانونية، أن تلد ابنًا يحمل اسْمَ زوجها المتوفي). (رَاعُوث: لاهوت).

ندرةُ التبني في ع. ق قَدْ تكون راجعة إِلَى: (١) حقيقة أن الوعي القبلي الَّذِي تتحكم فيه العادات والتقاليد القبلية خلق روابط عائلية إصطناعية، و (٢) انتشار ممارسة تعدد الزوجات لم تجعل للتبني ضرورة تُذْكَر.

٢. استُخدم التبنِّي كتعبير مجازي لوصف علاقة الله العائلية بشَعْبُه. فهو أبُوهم، وهم أولاده وبناته (خر ٤: ٢٢؛ تث ٨: ٥؛ ١٤: ١؛ إر ٣: ١٩؛ ٣١: ٩؛ هو ١١: ١). غير أنه علينا ملاحظة أنه نادرًا مَا يدعو بنو إسْرَائِيل أنفسهم بأنهم "أولاد الله"، ربما لتفادي أي هاجس قد ينسب أية أمور جنسية إِلَى يَهْوَهْ (VanGemeren).

٣. يستعمل ع. ج التبنِّي أيضًا كتعبير مجازي لوصف علاقة الله بالْمَلِك، الَّذِي هو ابْنِ الله (٢صم ٧: ١٤؛ ١أخ ١٧: ١٣؛ ٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦؛ مز ٢: ٧؛ ٨٩: ٢٧). مفهوم التبنِّي الإلهي للملوك قد يَكُونُ متأصلاً فِي مَعَاهدات المِنْح، والتي يتَبنَّى فيها المُعطي الشخص الَّذِي قدم له المِنْحة والتي تأخذ عَندئذ شكْلَ الميراث. وهكَذَا، فإن تبَنِّي الله لدَاوُدَ يأتي كالأساس القانوني لمِنْحه أسرة مَلَكية، وتبَنِّيه لإسْرَائِيل هو أساس هذه المِنْحة (Weinfield, 192). وهكَذَا، فإنه حينما نقول عَنِ الْمَلِك أنه "ابْنِ الله" ليس له علاقة بالأساطير، بل هي صيغة بلاغية خالصة (Weinfield, 192).

ومَعَ ذَلِكَ، يرى ب. سي. كريجي P. C. Craigie في عبارة "أَنْتَ ابْنِي" (مز ٢: ٧) كعَلامَة "للتجديد العلاقة بين الله وبَيْتَ دَاوُدَ فِي شخصِ الْمَلِكِ المُتَوَّج حديثًا" وتشير إِلَى أن "ميلادًا جديدًا له طبيعة إلهية قد حدث أثناء التتويج" (*Psalms 1-50*, 67).

ب. ت بولس، وبولس وحده، هو الَّذِي استخدم تعبير "التَّبَنِّي" فِي ع. ج (رو ٨: ١٥، ٢٣؛ ٩: ٤؛ غل ٤: ٥؛ أف ١: ٥. أمَّا ترجمة ت. إ. ش؛ ت. ت؛ ت. م فتستخدم كَلمات غير كَلمة التَّبَنِّي وذَلِكَ في رو ٨: ١٥ وغل ٤: ٥)، والأمر اللافت للنظر هنا هو تطبيق بولس لهذا التعبير عَلَى إسْرَائِيل فِي رو ٩: ٤، وهو تعبير لم تستخدمه إسْرَائِيل مُطلقًا عَن نفسها. وبوصف بولس لعلاقة إسْرَائِيل بالله بأنها علاقة تَبَنِّي، فقد أوضح بذَلِكَ أن إسْرَائِيل تدين بوجودها وعلاقتها بالله ليس مِنْ أَجْلِ أي شيء صالح فيها، بل باختيار الله الحر والكريم.

ع. ج ← *NIDNTT* 1:280-91

*ولادة، حَبَل، حَمْل ← גחה [gḥh] (أَخْرَج [مِنَ الرَّحِم]، #١٦٢٢)؛ ← הרה [hrg] (تحبَل، تَحمل، #٢٢٢٥)؛ ← חבל [hbl³] (تَحمل، حَبلَت، #٢٤٧٣)؛ ← חיל [ḥîl¹] (يرتجف، يَرْتَعِدُ، #٢٦٥٥)؛ ← חשף [ḥśp²] (تَلِدُ قَبْلَ الأوَان، #٣١٠٧)؛ ← טפח [ṭpḥ²] (رَبَّى أطفال أصحاء، #٣٢٥٤)؛ ← יחם [yḥm] (تتوحَّم، #٣٥٠١)؛ ← ילד [yalad] (حَبلَت، تُنجِب، وَلَدَت، #٣٥٢٨)؛ ← تبنِّي: لاهوت ← سلسلة أنساب: لاهوت

طفل: ← גֹּלֶם [gōlem] (جسم غير مكوَّن، جنين، #١٦٧٧)؛ ← טַף [ṭap¹] (أطفال، #٢٠٥١)؛ ← יוֹנֵק [yônēq] (طفل صغير، #٣٤٣٧)؛ ← ילד [yld] (يحمل، يُولِّد، يَكون ولد، #٣٥٢٨)؛ ← יָתוֹם [yātôm] (يتيم، #٣٨٤٦)؛ ← מַמְזֵר [mamzēr] (ابْن زنا، #٤٩٢٧)؛ ← נַעַר [na'ar²] (ولد، #٥٨٥٣)؛ ← עוֹלֵל [ʿôlēl] (طفل، أطفال صغار، #٦٤٠٧)؛ ← תְּאוֹם [tā'am] (يَلِدُ توأم، #٩٢٩٨)؛ ← تَبَنِّي: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 1:76-79; *ISBE* 1:53-55; S. Feigin, "Some Cases of Adoption in Israel," *JBL* 50, 1931, 186-200; C. H. Gordon, "Biblical Customs and the Nuzu Tablets," BA 3, 1940, 2-7; H. Hoffner, Jr., "Birth and Name-Giving in Hittite Texts," *JNES* 27, 1968, 198-203; S. Kardimon, "Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs," *JSS* 3, 1958, 123-26; F. Lyall, "Roman Law in the Writings of Paul," *JBL* 88, 1969, 458-66; M. Malul, "Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents: A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16:1-7," *JSOT* 46, 1990, 97-126; I. Mendelsohn, "A Ugaritic Parallel to the Adoption of Ephraim and Manasseh," *IEJ* 9, 1959, 180-83; C. F. D. Moule, *IDB* 1:48-49; H. H. Rowley, "The Marriage of Ruth," *HTR* 40, 1947, 77-99; J. H. Tigay, *EncJud*, 2:298-301; W. A. VanGemeren, "'Abba' in the Old Testament?" *JETS* 31, 1988, 385-98; J. Van Seters, "The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel," *JBL* 87, 1968, 401-8; M. Weinfield, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East," *JAOS* 90, 1970, 184-203.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

زينة ← #٢٠٧٥ (הָדַר [*hādar*]، يختال، يجور، يُوَقِّر، يتباه).

زنا ← #٥٥٣٧ (נָאַף [*nā'ap*]، يَزْني، زاني، فاسِق).

نصيحة ← #٣٦١٩ (יָעַץ [*yā'aṣ*]، يخطط، مَشُورَة، ينصح).

شأن ← #٦٧٢١ (עִנְיָן [*'inyān*] عَمَل، شُغْل، مَأمُورِيَّة، هَمّ).

بلوى ← #٦٧٠٠ (עָנָה² [*'ānā²*] يُذِلّ، يَسْتَعْبِد، يخضع، يُسَخِّر).

شَيْخُوخَة ← #٣٨١٣ (יָשִׁישׁ [*yāšîš*]، شَيْب، شَيْخ، شَيْخُوخَة).

اِنْزِعَاج ← #٨٠٧٤ (רָגַז [*rāgaz*] تَغَاضَب، تَخَاصَم، يَرْتَعِد، يَنْزَعِج).

سائغ ← #٥٨٣٨ (נָעֵם [*nā'ēm*] هَنيء، عَزِيز، تَنَعَّم، عِزّ).

زراعة ← #٤٣٨ (אִכָּר [*'ikkār*] فلاّح، حارِث).

المصدر التثنوي: لاهوت

المصدر التثنوي: لاهوت

١. التعريف. "لاهوت المصدر التثنوي" لا يجب، في المقام الأوَّل، أن تساويه ببساطه بلاهوت سِفْر ٱلتَّثْنِيَة. بل يُمْكِنُ بالأحرى تعريفه عَلَى أنه خليط مِنَ الميول والأغراض اللاهوتية المرتبطة بالسِفْر، ولكننا نجدها أيضًا فِي كتابات أخرى ذات الصلة. وسيكون مِنَ الواضح وللوهلة الأُولَى أن فكرة "اللاهوت التثنوي" مرتبط بدراسة أصول وتاريخ تطور جزء كبير مِنْ كتابات ع. ق. وهذا مَا سبق أن ظهر فِي التردد حَتَّى بالنسبة لعنوان المقالة الحالية حيث كان هذا التردد بين لفظ "التثنوي" بمَعْنَى أنه فكر سِفْر ٱلتَّثْنِيَة و"تثنويون" أي أصحاب المصدر التثنوي ولكنهم ليسوا مقيدين بسِفْر ٱلتَّثْنِيَة وحده (الأوَّل يشير وبشكْلٍ مُحدَّد إِلَى سِفْر ٱلتَّثْنِيَة نفسه، والثاني يشير إِلَى كتابة اعتُبِرت أنها لاحقة وتعتمد بشكْلٍ كبير عليه) أي عَلَى سِفْر ٱلتَّثْنِيَة - بالرغم مِنْ أنه مِنَ الجلي أنه لا يُمْكِنُ التمييز دائمًا بين هذين التعبيرين (انظر الفقرات التالية أيضًا).

وفكرة الميل "التثنوي" فِي إطار الفكر اللاهوتي للعهد القديم كان لها تاريخها الطويل فِي دراسات المفكرين ووضع ويلهاوزن لسِفْر ٱلتَّثْنِيَة الأصلي (الشكْل الأصلي الافتراضي للسِفْر) عَلَى أنه النقطة الوسطى فِي تاريخ إِسْرَائِيل كان يحمل مضمون حركة مميزة لاهوتية. وبتركيزها عَلَى عبادة إِسْرَائِيل، والتي تنعكس، عَلَى نحو مَا رآه هو، فِي القواميس المذكورة فِي تث ١٢ - ١٨ (Wellhausen, 17-38)، أدخلت هذه الحركة احتجاجًا ضِدَّ التساهل السابق فِي الممارسة الدينية. وعَلَى صعيد آخر، كان يُمْكِنُ التمييز بين هذه الحركة عَلَى أساس اهتماماتها وبين الكتابات الكهنوتية التي وجدها ويلهاوزن فِي أجزاء مِنَ التكوين - العدد، والتي أخذت السيطرة المركزية للديانة إِلَى حد أكثر بعداً. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن سِفْر ٱلتَّثْنِيَة الأصلي عِنْدَ ويلهاوزن لم يحدد له نقطة النهاية للفكر اللاهوتي التثنوي، لأَنَّهُ كان يرى أن أجزاء مِنَ السِفْر كُتبت فِي وقت سابق لِيَشُوعَ. قد يرجع إِلَى زمنِ الخروج عَلَى الأقل. وهذه الفكرة الخاصة بتطور لاهوتي داخل تقليد مَا كانت حاسمة بالنسبة للمحاولات التي جرت لتوضيح الفكر اللاهوتي التثنوي.

وفكرة حركة تثنوية، والتي حُددت تمامًا، وُجدت فِي سلسلة عريضة مِنَ الكتابات التي تناولت أسفار ع. ق. وتفسير ب. دوم الطليعي لسِفْر إِرْمِيَا - مثلاً - نسب مَا اعتبره مادة غير أصلية فِي ذَلِكَ الكتاب إِلَى تحرير تثنوي (Duhm, XI-XIII). وقد تبع ذَلِكَ نظرية مؤثرة بدرجة هائلة (Mowinckel (31ff. وقد انتشرت هذه النظرية بشكْلٍ كبير مُنْذ ذَلِكَ الحين حَتَّى أن البنوية بصفة عامة خضعت لتوسع وتحرير غلبت عليه النزعة التثنوية (مثلاً؛ Wolff, *Joel and Amos*, 112-13).

وكان السؤال الصعب بالنسبة للمفكرين هو أن يحددوا طابع الفكر اللاهوتي التثنوي. وهذا السؤال اللاهوتي تم الرَّبْط وبشكْلٍ وثيق جدًا بينه وبين كتابات أدبية وتاريخية. وبالنظر إِلَى أن ويلهاوزن Wellhausen يرى أن سِفْر ٱلتَّثْنِيَة نفسه يتكون مِنْ مجموعة مِنَ القوانين (تث ١٢ - ٢٦) فهذا يعْني بالضرورة أن سِفْر ٱلتَّثْنِيَة هو سِفْر قانوني بالضرورة. وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، يرى آخرون أن فكرة محبة الله، أو "نعمته" تسود عَلَى الناموس. وبالنسبة لفون راد فإنه يرى أن هذا مرتبط برأيه مِنْ ناحية أن ناموس التمركز (تث ١٢: ٥، الخ) لم يكن جزءًا أصليًا مِنْ مجموعة القوانين، بل إن أصل هذا القانون موجود فِي سياق عهود شمالية كانت موجودة قبل إصلاح يُوشِيَّا ومنفصلة عنه von Rad, "The Form-Critical Problem"; also *Stud-ies*, 14). ويعتقد فون راد أنه رأى "انحدارًا" مِنَ النعمة إِلَى الناموس فِي تحرير سِفْر ٱلتَّثْنِيَة (von Rad, "Promised

Land," 91). ويعارض آخرون الرأي القائل إن هذه الأعمدة تُمثّل اتجاهات لاهوتية متصارعة، بل يرونها بالأحرى فِي توتر خلاق (-Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, 40 44). والواقع أن الناموس والنعمة كانا يمثلان أحد الأقطاب الهامة فِي مناقشة الفكر اللاهوتي لسِفْر ٱلتَّثْنِيَة والكتابات ذات الصلة به، بالرغم مِنْ أن هذا ليس هو الوحيد عَلَى أي حال. وعَلَى نفس القدر مِنَ الأهمية يأتي السؤال الخاص بعَلاقة سِفْر ٱلتَّثْنِيَة بجوهر التقاليد اللاهوتية لإِسْرَائِيل وبصفة خاصة مِنْ ناحية وجهة نظرها المتعلقة بطبيعة إِسْرَائِيل وأساس امتلاكها الأَرْض القديمة (انظر الفقرات أدناه).

٢. الفكر اللاهوتي التثنوي، والتاريخ التثنوي. وقد تمت المناقشات الحديثة لهذه الأسئلة فِي سياق نظريات كتابة وتفسير التاريخ التثنوي كُلّه، (أو الكتابات التثنوية برمتها). والنقطة المرجعية العامة لهذه المناقشة هي نظرية م. نوث (تاريخ الكتابات التثنوية) القائلة بأن كُلّ الكتابات التي تشمل أسفار ٱلتَّثْنِيَة، يَشُوعَ، القضاة، صَمُوئِيل الأوَّل والثاني، والملوك الأوَّل والثاني كتبها كاتب واحد كان يعيش أثناء فترة السبي. وقد أخضع هذا الكاتب كُلّ المواد التي حصل عليها مِنْ مصادره والتي استخدمها لمفهومه الَّذِي يتمسك به بشدة، وهو أن سبي إِسْرَائِيل ويَهُوذا كان بسبب انتهاكهم ع. ق. وعَلَى ذَلِكَ، فإن النقطة اللاهوتية المسيطرة عَلَى التاريخ التثنوي، كانت نقطة دينونة.

وكانت نظرية نوث Noth's بداية لحقبة جديدة فِي دراسة سِفْر ٱلتَّثْنِيَة، وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فهذا مرده بالأكثر إِلَى النهج العام الَّذِي اتبع وليس النظرية المعَينة (وهذا النهج هو نهج تقليد يأخذ فِي حسبانه النواحي التاريخية، والَّذِي نجد فيه أن البحث عَنْ سِفْر ٱلتَّثْنِيَة أولي قد أخلى مكانه وإِلَى حد كبير للتركيز عَلَى التطور والحوار داخل تقليد مَعروف بالفعل). وعَلَى غرار نوث، كانت هناك محاولات مختلفة لوصف الفكر اللاهوتي للتاريخ التثنوي. وقد وجد فون راد فكرًا لاهوتيًا مبشرًا، بل فِي الحقيقة مسيانياً فِي التاريخ التثنوي لسبب الوعد الَّذِي قُطع لدَاوُدَ فِي ٢صم ٧، والحدث المهم المتُمَثّل فِي إطلاق سراح يَهُويَاكِين مِنَ السجن (٢مل ٢٥: ٢٧ - ٣٠؛ *Studies*, 74-91). وعَلَى الرغم مِنَ اهتمام نوث بالكَلام البرامجي فِي التاريخ التثنوي، إلا أنه لم يأخذ فِي حسبانه ٢صم ٧ ولهجته الأكثر إيجابية. وقد وجد هـ. و. وولف H. W. Wolff مفتاحًا لفهم مجموعة هذه الكتابات فِي موضوع التوبة (الكرازة الأوّلى).

أمّا الأمر الأكثر أهمية، فهو أنه كان هناك ابتعاد عَنْ فكرة تفسير موحد لتاريخ سِفْر ٱلتَّثْنِيَة. وقد وضع فـ. م. كروس F. M. Cross الرأي المنتشر عَلَى نطاق واسع الآن والخاص بتنقيح مزدوج، نسب فيه الطبعة الأُولَى (والجزء الأكبر) مِنَ العمل لزمنِ يَشُوعَ، معتقدًا فِي أنه يحتفي بإعادة إقامة العهد الدَاوُدي فِي ذَلِكَ المُلْك. وثمة طبعة ثانية (تنتمي إِلَى فترة السبي) وذَلِكَ بالتركيز عَلَى الدينونة. وهكَذَا فإن كتابة كروس التثنوية كانت تشابه بقوة نظرية نوث القائلة بكاتب/ جامع واحد (-273 89; cf. Nelson; Lohfink, "Zur neueren Diskussion).

أمّا ر. سميند R. Smend الَّذِي اتبع و. ديتريش W. Diet-rich نظريته ودعمها هو وآخرون - فقد وضع مخططًا، برزت عَلَى أساسه ثلاث طبعات منفصلة مِنَ السبي، يُمْكِنُ أن تُصنف لاهوتيًا: ٱلتَّثْنِيَة اليوناني، متفائل، يفترض أن غزو الأَرْض قد تم، وفي DtrN، حيث التمسك الحرفي الصارم بالقانون/ الشريعة بدلاً من تلمس أبعاده الروحية وlegalistic (N = "التصرف الديني المستند على القانون/ الشريعة nomistic")، التي فيها مدة الإقامة المؤقتة فِي الأرض غير آمنة ومستقرة؛ ويتوسط DtrP، بين هذه و "النبوي" فِي السمة (-Smend; Dietrich; cf. Veijola, *Dy nastie; Knigtum*). ومع ذلك فإن A. D. H. Mayes فعَلَى الرغم مِنْ أنه يعتقد بصرامة بأنه كان هناك تنقيح مزدوج، الأمر الَّذِي يتتبعه مِنْ خلال كُلّ أسفار التاريخ التثنوي، إلا إنه لا يبتعد كثيرًا عَنْ سمِنْد مِنْ ناحية وجهة نظره فِي المادة، وتبين طبعته الثانية قدرًا مِنَ المشروطية فِي فهمها لتملك إِسْرَائِيل الأَرْض، أكبر مما كان فِي طبعته الأُولَى (;Mayes, *Story of Israel* e.g., 41-43; cf. his *Deuteronomy*).

والاتجاه الَّذِي تبناه "سمِنْد" يفترض ميلاً كاملاً للتنقيح الداخلي فِي التقليد أكثر مما تفترضه مدرسة كروس، ويتجاوز كثيرًا التثنوي الأساسي المتجانس الَّذِي قال به نوث Noth's. (محفز هام له مِنْ قبل مينيت دي يتلسي Minette de Til-lesse، الَّذِي تحدى تجانس سِفْر ٱلتَّثْنِيَة بادعائه أن الاختلاف بين المفرد والجمْع تم عَنْ أيادي مختلفة كانت تعمل فِي المادة. ومَعَ ذَلِكَ، انظر أيضًا، Weinfeld in *TDOT*). وعَلَى الرغم مِنْ أن ادعاءات مدرسة سمِنْد Smend's تشمل كُلّ المجموعة، إلا أنها تميل إِلَى تواصل غرضها بفحص دقيق للأجزاء كُلّ عَلَى حدة (استند مقال سمِنْد Smend عَلَى فقرات عَنْ سِفْري يَشُوعَ والقضاة، انظر أيضًا ثلاثة تنقيحات مسلم بها فِي فترتي السبي وما بعد السبي [كويلين *Quellen*]).

عَلَى ذَلِكَ فإنه، ومِنْ حيث المبدأ، يُمْكِنُ "للاهوتي التثنوي" أن يصبح متنوعًا وملونًا لحد كبير. والواقع أن مَعظم الاتجاهات الحديثة فِي الدراسات النقدية للأدبي، قد تخلت عَنْ كافة أشكال الفراش البروكرستيري وتبنت احتمالية النمو غير المحدود تقريبًا فِي التوضيح النقدي والفكري، ولو أن ذَلِكَ داخل أطر تثنوية عريضة ومَعَينة وهكَذَا، اعتقد م. روز (M. Rose (95 أن بمقدوره أن يتتبع تطورًا داخل الفكرة التثنوية عَنْ "الحصر" وذَلِكَ مِنَ التركيز عَلَى الشعْب إِلَى التركيز عَلَى المُقدس، الأمر الَّذِي يُمْكِنُ تفسيره بخسارة الوحدة القومية بعد سُلَيْمَانَ. ودراسة س. ميتمان S. Mittmann لما جاء فِي تث ١: ١ - ٦: ٣، تتجاوز مَا ذهَبَ إليه تيليس فِي التعرف عَلَى الطبقات التثنوية، مستخدمًا مَعيار تغيير الرقم، ومَعَ ذَلِكَ وجد مستويات تنقيح مختلفة داخل الأقسام الجمْعية. وتفاضل الفكر اللاهوتي فِي دراسته تأتي وإِلَى حد كبير فِي إطار التأكيد والتوضيح. وهكَذَا فإن طبعَته الثانية (التكميلية supplementations) تضيف هاجس الخوف إِلَى الحث parenesis(*)، ويوسع البنود التنظيمية الواردة فِي ص. ١، وله سمة الحث parenesis التي هي أقوى بشكل عام (Mittmann, 164-77). وفي كتاباته الموسعة عَنْ سِفْر ٱلتَّثْنِيَة،

* parenesis = تعبير لاتيني يفيد الحث، ومن اليوناني، تفيد النصح— قاموس (Websters 1913)— المحرر

تتبع ن. لهفينك تطور السِفْر إِلَى السبي بَل وإِلَى مَا بعد السبي، ووجد مثلًا؛ اهتمامًا بإعادة تحديد علاقة الشَّعْب بالناموس خارج الأَرْضِ (Lohfink, "*Huqqîm*"). أمّا ل. بيرليت L. Perlitt، والَّذِي يرى تأثيرًا تثنويًا كبيرًا فِي الأسفار الخمسة كُلّها، فقد تبنّى فكرة التوسع داخل سِفْر ٱلتَّثْنِيَة وربما بأكثر مما فعله أي شخص آخر، حيث وجد فِي تث ١: ١ - ٥ (مثلًا؛) خمس تكملات مختلفة للآية (*Deuteronomium*, 5). وعَلَى غرار لهفينك، وجد دليلاً عَلَى مسايرة سِفْر ٱلتَّثْنِيَة للظروف الجديدة بعد سقوط الدولة (أي بعد سنة ٥٨٦ ق. م) وجادل بأنها بالضرورة دينية فِي توجهها وليست سياسية (تث ١٧: ١٤ - ٢٠، إذ مِنْ الواضح أنه مثالي وبعيدًا عَن حقائق الحقبة ٱلْمَلكية: بيرلت Staatsgedanke).

٣. التقييم. إنه لا ينكر أحد أن الدراسة الحديثة قد أبرزت بعض الموضوعات اللاهوتية الهامة والتي قد نجد لها مبررًا لأن ندعوها "تثنوية". والعرض السابق الذكر عَلَى نحو عابر موضوعات النعمة والناموس، العهد، التاريخ والدينونة، الأَرْضِ والعبادة، اختيار إِسْرَائِيل، وطبيعتها ككيان سياسي و/ أو ديني. وهذه هي مادة الفكر اللاهوتي التثنوي. كما أن هذا العرض لمح أيضًا إِلَى بعض المصاعب المتعلقة بتعريف الفكر اللاهوتي التثنوي. أوّلاً: توجد ناحية مِنْ "الانجاز الذاتي" لبعض النظريات المَعينة وانتقاد لهفنيك استعمال سبيكرمان لنموذج سمِنْد فِي مَعاملته لما جاء فِي ٢مل ٢٣ يُعد فِي هذه الحالة أمرًا وثيق الصلة بالموضوع (Lohfink, "Zur Neueren Diskussion," 44)، وقد وصف ماك كيني وبشكْلٍ رائع طريقة و. ثييل W. Thiel's فِي تحديد مَا هو تثنوي فِي سِفْر إِرْمِيَا بقوله: "الرؤوس أنا أربحها، والذيول أنتَ تخسرها" (W. McKane, 224). وهناك - بالنسبة لهذه النقطة نفسها - عَنصر ذاتي قوي فِي بعض الاختلافات بين الطبقات اكتشفه الدارسون، عَلَى غرار اكتشاف ميتمان Mittmann لقوة الحث parenesis أعظم فِي توسعه الجمَعي الثاني). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن كتب التاريخ التثنوي، وفِي مقدمتها سِفْر ٱلتَّثْنِيَة، عرضة لتفسيرات متباينة إِلَى حد كبير. والنظرية العامة التي يتبناها الدارس سيكون لها تأثير عظيم عَلَى تفسيره (أو تفسيرها) وناموس ٱلْمَلِك (تث ١٧: ١٤ - ٢٠) يُعد مثالاً فِي الصميم، حيث فُهم بطرق مختلفة، فقد فُهم عَلَى أنه غير عملي ولا يُرجى مِنْه شئ (كما يقول بيرلت Perlitt)، أو كبرنامج فعلي (مثلًا؛ Weinfeld, *Deuteronomic School*, 167-71). وتُوجد هنا مشكْلَة لا يُمْكِنُ تفاديها، لكن الدراسات تكون فِي بعض الأحيان واثقة فِيما يتعلق بالوضع التاريخي والأدبي بأكثر مما هو مَعقول. وأخيرًا، فإن النهج التاريخي للتقليد والَّذِي يألفه مَعظم الدارسين، والسابق ذكره آنفًا، بوسعه أن يقيِم عَلَى طبيعة كتب التاريخ التثنوي كُلّ عَلَى حده.

أمّا النقطة الأخيرة فهي جديرة بالتوسع. والمحاولة الكْلَاسيكية لوصف تاريخ سِفْر ٱلتَّثْنِيَة كوحدة (حسب كْلَام نوث Noth) فللوهلة الأوّلى تقريبًا نُظر إِليها باعتبارها تضعف سهولة التصديق، لأنّها لم تستطع أن تبرر بشكْلٍ مقبول التنوع الَّذِي تلمسه فِي هذه الكمية الكبيرة مِنْ الكتابة. وكان مِنْ نتيجة هذا، أنه وُجد ميل متنام للتأكيد عَلَى الفرقعات بين كتب التاريخ التثنوي كُلّ عَلَى حدة. وقد يُمْكِنُ نسبة هذا فِي المقام الأوّل إِلَى اعتقاد فون راد المَعروف "بأنه التفكير بأي كتابة سِفْر القضاة وسِفْر الملوك قديمًا فِي عمل واحد بمفرده" (von Rad, *OTT* 1, 347). كما أنه كان أكثر مِنْ نوث استعداداً - كما سنتذكر - للاعتراف بالتوتر القائم بين الوعد ٱلْمَلكي المفعم بالرجاء لدَاوُدَ (٢صم ٧) والتشديد عَلَى الخَطِيَّة والدينونة فِي سِفْري الملوك. وينكر ج فوهرر أنه كان يوجد فِي أي وقت تاريخ تثنوي "ككيان أربي موحد"، بل لدينا عِوَضًا عَن ذلِكَ سلسلة مِنْ كتب ٱلتَّثْنِيَة - الملوك، كُلّ مِنْها كُتب أو تم تحريره بطريقة مغايرة (Fohrer, 195)، وقد ردد س. ويسترمان C. Westermann رأيه هذا، حيث يشدد عَلَى أهمية التقليد الشفاهي فِي التكوين المنْفرد لكُلّ سِفْر، ولو أنه يعترف بإضفاء مسحة تثنوية أخيرة عَلَى الكتابات كُلّها. وأخيرًا، فإن هذا الميل الأخير للتأكيد عَلَى فردانية الأسفار تم تعزيزها أيضًا بالنوعية الأحدث مِنْ نهج الكتابة الأدبية التي تتناول كتابات ع. ق، ولاسيما الكتب القصصية، والتي كان مِنْ شأن اهتمامها بالناحية الفنية أن أضافت قدرًا مِنْ السلامة والمسحة الفردية. مثلًا؛ يستدل ب. ويب B. Webb عَلَى هذا الاستنتاج بعينه مِنْ دراسته لسِفْر القضاة (211).

وهناك كتابة لنوث Noth وانتقاصاته الحديثة، تبين المشكْلَة الأساسية فِي الحديث عَن لاهوت تثنوي. لأنّهُ فِي تاريخ سِفْر ٱلتَّثْنِيَة (لذا قَصرْنا المنَاقشة عَلَى هذه الكتابات) نجد أن ادعاءات الوحدة والتنوع كْلْتاهما تتسم بالقوة. ومَعَ ذلِكَ، فإن تعزيز ويسترمان Westermann لتنوع الأسفار يعود إِلَى فكرة تنقيح تثنوي وراء تناغم الفكر اللاهوتي.

٤. الفكر اللاهوتي التثنوي. ربما تكون النتيجة الطبيعية لما سبق أنه لا يُمْكِنُ أن يوجد وصف للفكر اللاهوتي التثنوي يفتقر إِلَى تفسير لمجمل كتابات "ٱلتَّثْنِيَة - الملوك". وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن مِنْ الواضح أن أية محاولة لوصفها يجب أن تبدأ بسِفْر ٱلتَّثْنِيَة نفسه ثم تخرج عَنه. وهذا مَا يدعو إِلَى أن يُطرح فوراً السؤال عمّا إذا كان يُمْكِنُ أن يُنظر إِلَى سِفْر ٱلتَّثْنِيَة بجملته عَلَى أنه "تثنوي" خالص، عَلَى ضوء وجهة النظر النقدية التي نميز بين جوهر "تثنوي" أصلي، وتوسع "لكاتب تثنوي" لاحق. ومِنْ بين الفروقات المقترحة: (أ) تناقض بين التاريخ والقانون. (ب) فروقات أدبية - نقدية، وبصفة خاصة بين المفرد والجمَعَ فِي الخطاب. (جـ) مفاهيم مختلفة عَن العهد ومشروطيته ويأتي أولها مِنْ افتراض نوث Noth's وجود مجموعة قوانين أدمجت فِي كتاب للتاريخ، ولكنه يبخس مِنْ ثقل الرابطة بين التاريخ والحث parenesis فِي الفكر التثنوي. وقد تبين لدى عدد مِنْ الدارسين أن مَعيار المفرد والجمَعَ فِي الخطاب لا يُمْكِنُ التعويل عليه (Mayes, *Deuteronomy*, 35-37) ولو أن البعض مازالوا يستخدمونه (مثلًا؛ Rose) والأخير، يرجو طرح السؤال الجوهري عَن الطريقة المتبعة فِي التفسير وهو: هل يتوجب مَعاملة الاختلافات فِي التفسير أو التعبير عَلَى أنها دلالات عَلَى التنوع (بيرلت Perlitt)، أم أنها عَناصر لمحادثة لاهوتية أكثر تعقيداً؟ وخلاصة القول إن الفروقات المقترحة تستند فِي كثير مِنْ الأحيان عَلَى أسس تبين أنها مزعزعة. والأمر اللافت أن م. وينفلد M. Weinfeld، فِي حين أنه يقبل مِنْ ناحية المبدأ الكثير مِنْ الحقائق الأدبية - النقدية التقليدية عَن السِفْر، إلا أنه أكد "النوعية" التثنوية لسمة (السبي) التي تصطبغ بها الأصحاحات

١ - ٤ مِنْ سِفْر ٱلتَّثْنِيَة، ولاحظ بصفة خاصة طابعها الشخصي التحذيري، ومبينًا صلات أخرى بما جاء فِي تث ٥ - ٢٨ (*Deuteronomy 1-11*, 14). ولتناول عَلَى وجه أكمل لهذه الموضوعات المَعقدة، انظر أيضًا، ولنفس هذا الكاتب، مؤلفه "نعمة فِي النهاية" (١٥ - ٤٤).

٥. "لاهوت" وستز إم لوبان Sitz im Leben والأسباب التي ذُكرت عَلَى هذا النحو تبرر - مِنْ ناحية المبدأ - إجراء اتخاذ سِفْر ٱلتَّثْنِيَة كنقطة انطلاق لوصف الفكر اللاهوتي لسِفْر ٱلتَّثْنِيَة. وهذا الإجراء له مشاكْلَه الخاصة، وليس أقلها إقامة وضع له فِي حَيَاة إِسْرَائِيل ويَهُوذَا. والنقد الَّذِي ذُكر آنفًا للمجرى الرئيسي للتفسيرات النقدية للسِفْر، يُستشف مِنْها أن التاريخ العادي له فِي الفترة التي تبدأ بيُوشِيَّا حَتَّى السبي، لا يُمْكِنُ الثقة فِي صحته، ولكنه لا يرقى إِلَى أن يُتخذ كنظرية بديلة. ومثل هذه النظرية موجودة بالفعل فِي وجهة النظر المحافظة التي تقول إن سِفْر ٱلتَّثْنِيَة - عَلَى أية حال - موسوي بالضرورة، ويرجع تاريخه إِلَى نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد. ووجهة النظر هذه كانت ولاتزال موضع جدل فِي عدد مِنْ التفاسير (Craigie, Merrill)، وكانت تعتمد وبقدر مِنْ الفاعلية عَلَى اكتشاف تشابهات رسمية جوهرية بين السِفْر ومَعاهدات ش. أ. ق.، ولاسيما مَعاهدات الحثيين والتي يرجع تاريخها إِلَى الألفية الثانية. ويمكن المجادلة أيضًا لبيان أن أجزاء عَلَى الأقل مِنْ سِفْر ٱلتَّثْنِيَة ربما كان لها وجود بالفعل عِنْدَ مستهل فترة ٱلْمَلكية (ماك كونفايل)، القانون والفكر اللاهوتي، ٤٤ - ٤٨، بالنسبة للقانون الَّذِي يسمح بأكْلِ اللحم النجس، (تث ١٢: ١٥ - ٢٥؛ *Grace*, 45-64).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن، نقد وجهة نظر الاتجاه الرئيسي لا يثبت عَلَى الفور وجهة النظر التقليدية المحافظة بطريقة تتطلب دراسة واعية للطابع الخاص لسِفْر ٱلتَّثْنِيَة. وسمات السِفْر التي أدت إِلَى التركيبة التي سيطرت عَلَى تفسير القرن الأخير لاتزال فِي حاجة إِلَى إيضاح. وهنا يتوجب ملاحظة عاملين (ولا يشيران بالضرورة إِلَى الاتجاه نفسه). الأوّل، هو أن الملامح المميزة لسِفْر ٱلتَّثْنِيَة ليست بالضرورة فريدة فِي الحديث الديني - السياسي للعالم القديم. واهتمامها، وعَلَى وجه الخصوص بالأَرْضِ، والدفاع، والرفاهية المادية، فِي سياق الولاء للإله؛ بل وحتى بعَناصر مِنْ اللغة التي تستخدمها، هي فِي الواقع الموضوعات التي كانت تُصاغ عَلَى أساسها المَعاهدة فِي الألفيتَين الثانية والأوّلى (Kitchen, 115). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن وينفلد، الَّذِي يمَيل إِلَى تأكيد التشابهات بينها وبين المَعاهدات الأشُورِيَة فِي الألفِيةِ الأوّلى، كثيرًا مَا يشير إِلَى تشابهات وثيقة بالمَعاهدات الحثية (Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*). ومَعَ أنه توجد فروقات واضحة بين النوعيات الحثية والأشُورِيَة، إلا أنه توجد استمرارية مَعينة مِنْ تقليد المَعاهدات فِي العالم الكتابي. وعَلَى ذلِكَ، فإن سِفْر ٱلتَّثْنِيَة يشارك فِي نوعية مِنْ الفكر واللغة لها شموليتها فِي العالم الخاص بها. ومِنْ بين نتائج هذا الأمر هي أنه يجعل مِنْ الممكن مِنْ حيث المبدأ وجود عددٍ مِنْ التواريخ المختلفة التي تزعم أنها تاريخ كفايته. وفِي حين أن العَناصر الحثية عملت عَلَى تقوية الحالة المحافظة التي تنسب تاريخ الكتابة إِلَى الألفية الثانية، إلا أن التحذير يجب أن يُضاف دائمًا بأن التاريخ لا يُمْكِنُ تحديده عَلَى أسس رسمية فقط. والواقع أن النقطة العامة (شمولية لغة سِفْر ٱلتَّثْنِيَة) تقف ضِدَّ تحديد تاريخ دقيق عَلَى هذه الأسس.

فإذا كان لسِفْر ٱلتَّثْنِيَة صلات بكتابات العالم القديم، فإن ملاحظتنا الثانية يجب أن تكون، كما قال النقاد مِنْذ أمد بعيد - إن ذلِكَ واضح حقًا فِي ع. ق. ذلِكَ أنه فِي سياق الأسفار الخمسة يأتي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة محتوياً لذاته مِنْ حيث البِنْية ومميزاً فِي أسلوبه. ووصف س. ر. درايفر S. R. Driver's الأسلوب فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة لايزال صحيحًا (Driver, lxxvii-xci). وانفصال السِفْر ككيان، أمر سبق أن افترضته كافة الأطراف عِنْدَ مِناقشة شكْلَه الأدبي.

وليس الأمر كذلِكَ فحسب، بل توجد هناك أيضًا سمات أخرى عَلَى مستوى المضمون والفكر اللاهوتي. ومِنْذ أمد طويل كانت هناك فروقات مَعروفة بين قوانينه، والقوانين المذكورة فِي بَقِيَّة الأسفار الخمسة الأخرى (Driver, 168-71، عَن شَرِيعَة العشور، تث ١٤: ٢٢ - ٢٩). وشرائع الذَبِيحَة - كما سبق وذكرت فِي موضع آخر - تعرف شرائع الخروج - العدد، ومَعَ ذلِكَ، صيغت عَلَى أساس مفهوم، وهو أن أداءها بشكْلٍ صحيح وكريم يُعد استجابة صحيحة لله، وكذلِكَ كعمل للبركة الإلهية (انظر أيضًا "ماك كولفِي" الناموس والفكر اللاهوتي، ٨٧٧٨، وهو أيضًا عَن العشور). ثم إن سِفْر ٱلتَّثْنِيَة أتبع سبيله الخاص فِي سرده لقصة الخروج، والاقتراب مِنْ أَرْضِ الميعاد (تث ١ - ٣). وهناك، نجد أن الرحلة مِنْ حوريب إِلَى موآب قد رُفعت إِلَى مستوى موضوع لاهوتي، مَعبرة عَن حقيقة أنه يتوجب عَلَى إِسْرَائِيل - المرة تلو الأخرى - أن تقابل الله عَلَى غرار مَا حدث فِي حوريب (McConville and Millar; contra Noth, 14، الَّذِي كان يعتقد أن الأحداث ذُكرت هناك بدافع اهتمام محض بالناحية التاريخية). وكما كان الحال بالنسبة للشرائع، فإن التفاصيل الموجودة فِي خروج - العدد، تم ذكرها فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة لغرض مُعيّن. وهكذا فإنه فِي ١: ٩ - ١٨؛ لم يُذكر "يَثْرون" (قارن خر ١٨)، وذلِكَ ليكون التركيز عَلَى إتيان مُوسَى بالتوراه للشَّعْب. وبنفس الطريقة ذُكرت مهمة الجواسيس فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة، كمبادرة مِنْ الشَّعْب، وبشكْلٍ ضمِنْي كحالة مِنْ افتراضهم، فِي حين أن عد ١٣: ١ - ٣ يقدم القصة عَلَى أن المبادرة كانت مِنْ قبل الرَّبّ (← سِفْر ٱلتَّثْنِيَة: لاهوت).

هناك اختلافات بين سِفْر ٱلتَّثْنِيَة وأجزاء أخرى مِنْ الأسفار الخمسة يُمْكِنُ التوفِيق بينها. غير أن مِنْ الصعوبة أن توفق بينها بنجاح بطريقة لا تأخذ فِي اعتبارها الغرض المَعين أو التأكيد الَّذِي يركز عليه سِفْر ٱلتَّثْنِيَة. وعَلَى ذلِكَ، لا يجب لعملية التوفِيق أن تفترض أن مهمة التفسير هي مجرد التركيز عَلَى السِفْر الَّذِي هو موضوع التفسير مِنْ أجْلِ صورة أساسية متماسكة، والتغاضي عَن الخصائص الثابتة فِي النص الَّذِي نَحْنُ بصدده.

٦. لاهوت تثنوي: مخطط تمهيدي. (أ) الكْلَمة. سِفْر ٱلتَّثْنِيَة والأسفار التي تليه تشكْلَ فكرًا لاهوتيًا عَن العلاقة بين الله وإِسْرَائِيل فِي سياق تاريخهم كُلّه، بدءًا مِنْ الوعد الَّذِي أُعطي للآباء، حَتَّى السبي، وما بعد ذلِكَ. وهي ليست رسالة منفصلة، ولكنها وُلدت فِي اختبار الله فِي وسط الحَيَاة والموت. وفِي قلبها الله نفسه، الرَّبّ يَهْوَهْ، الإله الواحد الَّذِي له وحده الحق فِي ولاء

شَعْبه له (تث ٦: ٤). وهذا يعمله لأنَّهُ خلصهم مِنْ العبودية فِي مِصْر، وأعلن ذاته لهم فِي حوريب، ودخل مَعَهم فِي عهد، ووضع أمامهم أرْضًا تلبي احتياجاتهم. وفِي هذا التصوير الخاص بإعلان الله عَن ذاته نجد تأكيدًا عَلَى الكَلْمة الإلهية كوسيلة لتوضيح الحاجة إِلَى تجديد العهد وإمكانية ذلِكَ فِي كُلّ جيل.

(ب) الحضور. موضوع الكَلْمة مرتبط فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة بشكْلٍ وثيق مَعَ موضوع الحضور الإلهي (٤: ١٠)، وهذا الميل يُلقي بظلاله الباهتة عَلَى الظهور المرئي اَلَّذِي ذُكر فِي خر ١٩، ٢٤: ٩ - ١١. وكان مِنْ المفهوم وعَلَى نطاق واسع أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة يعارض مِنْ حيث المبدأ فكرة حضور الله الفعلي، وعَلَى وجه الخصوص فِي مكان العبادة. وقيل إن هذا يتحقق بواسطة فكرة اللاهوتي عَن "الاسْم" (von Rad, *Studies*; Weinfeld, *Deuteronomic School*). والفكرة نفسها وُجدت عندئذ فِي أجزاء مِنْ تاريخ سِفْر اَلتَّثْنِيَة (وبصفة خاصة ١مل ٨: ٢٧ - ٣٠). وبهذه الطريقة صُورت كتابة سِفْر اَلتَّثْنِيَة عَلَى أنها مِنْ الناحية الأيديولوجية تعارض المصدر "أ"، اَلَّذِي يشدد عَلَى حضور حقيقي لله فِي خيمة الاجتماع (خر ٢٥: ٢٢). ولقد قيل إن رفض مفهوم الحضور الإلهي فِي المسكن مأخوذ مِنْ وجهة نظر عَن الله أكثر روحانية مِنْ المصدر "أ". وبرغم ذلِكَ، فقد تبين الآن أن هذا التناقض المزعوم بين سِفْر اَلتَّثْنِيَة، والمصدر "أ"، لا يقوم عَلَى أساس مِنْ الصحة (I. Wilson; cf. Gordon, "Deuteronomic School"). وتردد سِفْر اَلتَّثْنِيَة فِي موضوع حضور الله المرئي، لا يَعْنِي أن الله ليس حاضرًا بالفعل (لاحظ الإستخدام المتكرر لتعبير "أمام الرَّبّ" (١٢: ٧ و١٢ إلخ). وعَلَى ذلِكَ فإن لاهوت الكَلْمة ليس فِي صراع مَعَ لاهوت الحضور.

(جـ) التاريخ والاختيار. ولاهوت الكَلْمة مِنسوب أيضًا للمَعْنى القوي اَلَّذِي يعطيه سِفْر اَلتَّثْنِيَة لماضي إِسْرَائِيل ومستقبلها، وفهمها للتاريخ. فالعهد القديم ليس وحده فِي العالم القديم اَلَّذِي لديه فهم للتاريخ. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن فكرة سِفْر اَلتَّثْنِيَة للتاريخ، واَلَّذِي يحتضن كما هو الحاصل عقيدتها عَن الإله الواحد اَلَّذِي يتحكم فِي شئون جميع الشُّعُوب، وفِي الزمن كُلّه، تُعد نظرية قوية. وفِي هذا السياق نجد أنه اختار إِسْرَائِيل، ليس لاستحقاق فيها، أو كسبب للمجد الذاتي (تث ٧: ٦) بل لكي يحافظوا عَلَى العهد مَعَه علامة عَلَى إخلاصهم القلبي له (٧: ٩، ١٠: ١٢)، وأنهم تركوا تمامًا آلهتهم ومزاعمهم الأخرى، أوّلاً، عَن طريق الحرب المُقَدَّسَة (٧: ١ - ٥، ١٢: ١ - ٤) وبهذا يعملون كشهادة له أمام الأمم (٤: ٦). فالإله الواحد اختار شَعْباً واحداً ليعيش أمامه فِي أرْضٍ واحدة.

(د) العهد. كَلْمة عهد تشكّلُ مفهومًا عاماً، وتحمل بين ثناياها موضوعات تتعلق بالكَلْمة، الحضور، التاريخ، والاختيار. وهي فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة تذكرنا بالحلف للآباء بتركيزها عَلَى الوعد الإلهي (١: ٨ و٧)، والعهد اَلَّذِي قُطع فِي حوريب، فهو الأمر اَلَّذِي يركز عليه ص. ٤ و٥، حيث تطور الفكر اللاهوتي للكَلْمة كأسلوب يعبر عَن حضور الله، ودعوة إِلَى الأمانة. وفِي السياق الأخير يُمْكِن فِي الواقع مساواتها بالوصايا العشر (٤: ١٣).

ومَعَ ذلِكَ فهناك دائمًا توازن فِي الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلتَّثْنِيَة بين عَناصر الوعد، الوصية.

ومَعَ ذلِكَ، فإن الفكر اللاهوتي للعهد يأتي مَعَه بالمشكّل الأساسي فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، وهو: عدم أمانة إِسْرَائِيل، التي تشكّلَ تهديداً عميقاً لإمكانية تحقيق الأهداف الخاصة بالعهد (٩: ٤٦). وقائمة البركات واللعنات (ص. ٢٨)، بعد قطع العهد، تميل بشدة بالغة نحو اللعنات حَتَّى أن فشل إِسْرَائِيل كان يتوقع بشدة. ورجاء السِفْر يرتكز عَلَى تجاوز الخَطِيَّة والدينونة، فِي عمل خلاصي ينجم عَن محبة مِنْ جانب الرَّبّ (٣٠: ١ - ١٠). (للقصة الكاملة، انظر McConville, *Grace in the End*, 123-44).

(هـ) يَشُوع - الملوك. الأسفار التي تلي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، بالرغم مِنْ أن لها اهتماماتها وسماتها الخاصة بها، إلا أنها تظهر نفس الموضوعات السائدة عَلَى غرار سِفْر اَلتَّثْنِيَة. وهذه يُمْكِن وصفها عَلَى أنها تاريخ للوعد (Dumbrell). أمَّا التطور الأكثر أهمية فهو رسم مَلِكٌ الصورة الخاصة بالعهد (١صم ٨ - ١٢، ٢صم ٧)، الأمر اَلَّذِي تولد عَنه تغيير دائم فِي علاقة إِسْرَائِيل بالله (انظر أدناه أيضًا). وبرغم ذلِكَ، فإن التاريخ، مثل البرنامج اَلَّذِي تضمِنْه سِفْر اَلتَّثْنِيَة، يحتمل الجدل.

(i) يَشُوع (←) مِنْ الجلي أن اسْمَه يرتبط بحرب كانت بتكْليف إلهي، والامتلاك الشرعي للأرْضِ، وهو اهتمام يربط بينه وبين كتابات عسكرية وأيديولوجية أخرى كانت تنتمي إِلَى العالم القديم عَلَى مر فترة طويلة مِنْ الزمن (١٣٠٠ - ٦٠٠ ق. م)، كما بين ل. يونجر L. Younger. وتأخذ القصة مغزاها مما جاء فِي تث ٢: ٣٤، ٣: ٣، ٧: ١ - ٥، فِي تصويرها "تحريم التدمير" فِي الحرب. وهي بهذا تثير السؤال عَن وضع الشُّعُوب التي تظل موجودة إِلَى جانب إِسْرَائِيل، وهذا سؤال لا تحله بالضرورة (انظر G. Mitchell). ثم إنه يحدد أيضًا حقوق الأسباط فِي الأرْضِ فِي إطار إِسْرَائِيل الموحدة، وتواجه مضامين متطلبات العبادة المشتركة (يش ٢٢). والسِفْر إذا يفعل هذا فهو يربط بسِفْر اَلتَّثْنِيَة موضوعاته الخاصة بالحرب المُقَدَّسَة (مثل؛ ٧: ١ - ٥)، ووحدة إِسْرَائِيل، وبالطبع، العبادة المتحدة (تث ١٢).

(ii) سِفْر القضاة. يدرس العلاقة بين إرادة الله وعمله، وإرادة الإِنْسَان وعمله، ويبين بشكْلٍ جلي حماقة فشل الإِنْسَان فِي إدراك أن مصالحه الحقيقية تكمِنْ فِي خدمة العهد وأمانته (انظر B. Webb). وهو يفعل هذا فِي سياق موضوعات البقاء السابقة للمَلِكية، فِي مواجهة العداء مِنْ أعداء متنوعين، ومِنْ بينهم الجيش اَلَّذِي فِي الداخل (الْفِلِسْطِينِيُّونَ)، وعَن طبيعة الوحدة بين الأسباط (قض ٥)، وعَن قيادة إِسْرَائِيل (قض ٨: ٢٢ - ٣٥ - ٩). وهنا أيضًا تردد صدى مَا جاء فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة بطرق عديدة، وأعني بهذا، أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة يتصارع مَعَ الأمر اَلَّذِي يبدو متناقضاً، وهو أن يُطلب مِنْ إِسْرَائِيل ولاءً مطلقاً لِلرَّبّ، وهم شَعْب يُنظر إليه عَلَى أنه غير قادر عَلَى الأمانة (تث ٩: ٤ - ٦)، وكفاحه مِنْ أجْلِ النقاء، وتظاهرها بالخجل بالنسبة لموضوع طلبهم حكومة مَلِكية (١٧: ١٤ - ٢٠، ٢٨: ٣٦).

(iii) سِفْرا صَمُوئِيل (←) تسيطر عَلَيهِمَا أيضًا فكرة اَلْمَلِكية، بدءًا مِنْ الصعوبة اللاهوتية التي تكشف مطالبة الإِسْرَائِيليين بإقامة مَلِك عَلَيْهِمْ "كسائر الشُّعُوب" (١صم ٨: ٥) ثم مواصلة الفكرة عَن طريق اختيار الرَّبّ لدَاوُد "رجلاً حسب قلبه" (١صم ١٣: ١٤)، ثم إدماج اَلْمَمْلَكَةِ فِي علاقة العهد (ثانوي). ويؤكد هذان السِفْران بقوة أن الأسرة اَلْمَلِكية لبَيْتَ دَاوُد أنشأها الله (٢صم ٢٣: ٥). ومَعَ ذلِكَ، فقد تم إبراز ضعف دَاوُد البشري، وهكَذَا سمَعْنا فِي هذا نغمة تحذير تذكرنا بوجهة نظر سِفْر اَلتَّثْنِيَة بأن قصة العهد ليس مقدرًا لها أن تسير بسلاسة. وهنا ظهرت أهمية دور الأَنْبِيَاء باعتبارهم حملة كَلْمة الله. وكان أبرزهم نَاثَان (٧: ١٢)، غير أن جاد النَّبِيّ كان له دور هام أيضًا (١صم ٢٢: ٥، ٢صم ٢٤: ١١ - ١٩).

(iv) وأخيرًا، يتتبع سِفْر الملوك (←) ضعف اَلْمَلِكية وسقوطها، فلم تكد تقوى أثناء حكم سُلَيْمَانَ إلا وضعفت بسبب ارتداده، وكانت بداية السقوط فِي إِسْرَائِيل ويَهُوذَا والتي انتهت بالسبي فِي أَشُّورَ وبَابِل عَلَى التوالي، وهكَذَا أيضًا فِي سقوط أفظع لعنات سِفْر اَلتَّثْنِيَة عَلَى شَعْب العهد (تث ٢٨: ٦٤ - ٦٨، McConville، "قصة ومَعْنى"). فالملوك والشَّعْبُ كانوا مشتركين فِي المسئولية المترتبة عَلَى العهد، لقد أخطأوا وسقطوا جميعًا، حيث رفضوا بإصرار كَلْمة الله التي كان يحملها الأَنْبِيَاء (٢مل ١٧).

ونغمة الرجاء التي نلمسها فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة لها مَا يماثلها بطرق عديدة فِي تاريخ سِفْر اَلتَّثْنِيَة: (١) فِي بروز موضوع النعمة بإصرار، حَتَّى عَندما كانت فِي إِسْرَائِيل فِي ذروة شرها (سِفْر القضاة). (٢) فِي الوعد اَلْمَسِيَّانِي لدَاوُد، واَلَّذِي بالرغم مِنْ نهاية القصة فِي التاريخ التثنوي، إلا أنه "إِلَى الأبد" (٢صم ٧: ١٣)، (٣) فِي صَلاَة سُلَيْمَان اَلْمَلِك عِنْدَ تكريس الهيكَلْ، والتي تنبأت بسبي الشَّعْب والتي يصلى فيها بأن تكون كَلْمة الرَّبّ الأخيرة كَلْمة رحمة لإِسْرَائِيل (١مل ٨: ٤٦ - ٥٣). والتعبير الفعلي لها كان مِنوعاً، وكُلّ سِفْر يعرب عَنها فِي ظل ضغط الموضوعات الخاصة به (McConville, "I Kings viii 48-63).

البيبلوجرافيا

P. C. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte*, 1972; S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, 1895; B. Duhm, *Jeremia*, KHAT, 1901; W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 1984; G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, 1970; R. P. Gordon, "Deuteronomy and the Deuteronomic School" (review of Weinfeld), *TynBul* 25, 1974, 113-20; idem, *1 and 2 Samuel*, OTG, 1984; A. Jepsen, *Die Quellen des Knigsbuches*, 1953; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966; N. Lohfink, "Zur neueren Diskussion über 2 Kn 22-23," in *Das Deuteronomium*, 1985, 24-48; idem, "Die 'Huqqim' und 'Mishpatim' im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn. 12:1," *Bib* 70, 1989, 1-27; A. D. H. Mayes, *The Story of Israel From Settlement to Exile*, 1983; idem, *Deuteronomy*, 1979; J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOTSup, 1984; idem, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, SOTBT, 1993; idem, "Narrative and Meaning in the Books of Kings," *Bib* 70, 1989, 31-49; idem, "1 Kings viii 46-53 and the Deuteronomic Hope," *VT* 42, 1992, 67-79; idem and J. G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, JSOTSup, 1994; W. McKane, "Poetry and Prose in the Book of Jeremiah with Special Reference to Jer 3:6-11 and 12:14-17," *SVT*, 1980, 220-37; E. Merrill, *Deuteronomy*, NAC, 1994; J. G. Millar (see McConville); G. Mitchell, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*, JSOTSup, 1993; S. Mittmann, *Deuteronomium 1:1-6:3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, 1975; S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, 1914; R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOTSup, 1981; M. Noth, *The Deuteronomistic History*, JSOTSup, 1981 (German 1957[2]); L. Perlitt, "Der Staatsgedanke im Deuteronomium," in S. E. Balentine, J. Barton, eds., *Language, Theology and the Bible: Essays in Honour of James Barr*, 1994, 182-98; idem, *Bundestheologie im Alten Testament*, 1969; idem, *Das Deuteronomium*, BK, Lieferung 1, 1991; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953; idem, "The Form-Critical Problem of the Hexateuch," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1984, 1-78; idem, "Promised Land and Yahweh's Land," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 79-93; idem, *OTT* 1, ET, 1962; M. Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwehs*, 1975; R. Smend, "Das Gesetz und die Vlker," in H. W. Wolff ed., *Probleme biblischer Theologie*, 1971, 494-509; H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 1982; G. Minette de Tillesse, "Sections 'tu' et sections 'vous' dans le Deutéronome," *VT* 12, 1962, 29-87; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, WMANT, 1973; J. R. Vannoy, *Covenant Renewal at Gilgal: A Study of I Samuel 11:14-12:25*, 1978; T. Veijola, *Die ewige Dynastie*, 1975; idem, *Das Knigtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie*, 1977; B. Webb, *The Book of the Judges*, JSOTSup, 1987; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; idem, *Deuteronomy 1-11*, AB, 1991; idem, "b[e]rît," *TDOT* 2:253-79; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, ET, 1885; C. Westermann, Die Geschichtsbücher des Alten Testaments: Gab es ein deuteronomistisches Geschichtsbuch? 1993; I. Wilson, *The Divine Presence in Deuteronomy*, ŠBL Diss., forthcoming; H. W. Wolff, *Joel and Amös*, ET, 1987; idem, "The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work," in Wolff and W. Brueggemann eds., *The Vitality of Old Testament Traditions*, 1975, 83-100; L. Younger, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical Conquest Accounts*, JSOTSup, 1990.

جِي. جوردن مكونفيل *J. Gordon McConville*

سِفْر اَلتَّثْنِيَة

الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلتَّثْنِيَة يعتمد عَلَى أربع حقائق رئيسية: (١) سِفْر اَلتَّثْنِيَة هو سلسلة مِنْ الخطابات النبوية. وعَلَى هذا فهو يوضح مَعَايير للنبوة والإعلان الإلهي تجدها سائدة حَتَّى نهاية ع. ج (تث ٤: ٢، ١٢: ٣٢، انظر رؤ ٢٢: ١٨ - ١٩). (٢) يمثل سِفْر اَلتَّثْنِيَة المواثيق أو المَعَاهدات الدولية الَّتِي كانت تُعقد بين الإقطاعيين الخاضعين للحكم الأجنبِيّ. ونتيجة ذَلِكَ يظهر السِفْر بوضوح مفاهيم لاهوتية نجدها فِي المواثيق القديمة (٣) والسِفْر يُعد أيضًا ولو بشَكْلٍ جزئي مجموعة مِنْ القوانين، وهو بهذه الصفة يعكس مفاهيم تشريعية وقضائية نجدها أيضًا فِي مجموعات قوانين أخرى فِي ش. أ. ق.. وبرغم ذَلِكَ، فإن سِفْر اَلتَّثْنِيَة - باعتباره وثيقة نبوية، لِذَلِكَ يقدم لنا المواثيق والمفاهيم القانونية القديمة فِي إطار الإيمان بإله واحد. أو بعبارة أخرى، فإنه بالرغم مِنْ أن السِفْر يستخدم صيغًا وأفكاراً قانونية قديمة، إلا أن مضمونه بشَكْلٍ رئيسي ليس اشتقاقياً، بل وحيياً. فهو يعرض مَعَايير الله الحقيقية والتي تعكسها مواثيق ش. أ. ق. وقوانينه بشَكْلٍ باهت. (٤) يساعد الأسلوب المَعَين للسِفْر عَلَى توضيح فكرة اللاهوتي، والَّذِي يعتمد عَلَى إستخدام مجموعة واضحة مِنْ العبارات ثم يعيد إستخدامها. وهذا التكرار يقولون عَنه تأكيدات لاهوتية مَعينة أطلق عليها تثنية. وهذه العبارات تتكرر فِي سِفْر إرْمِيَا، وكذَلِكَ فِي الأسفار التاريخية وتعطى لهذه الأسفار أيضًا طابع لاهوت تثنوي. (← المصدر التثنوي/ التثنوية: لاهوت)

١. خطابات نبوية. يعتبر سِفْر اَلتَّثْنِيَة سجلاً لخطابات مُوسَى الثَّلاثَةِ الأخيرة لبَنِي إسْرَائِيل قَبل دخولهم أرْضِ الميعاد. والخطابات الثَّلاثَةِ تأتي عَلَى النحو التالي: ١: ١ - ٤: ٤٠؛ ٥: ١ - ٢٨ و٦٨؛ ٢٩: ١ - ٣٠: ٢٠ (انظر J. A. Thompson, *Deuteronomy*, 15-16). وهي تضم مادة متنوعة تشمل عرضًا تاريخيًا (ص. ١ - ٤)، الحث paranesis (ص. ٦ - ١١ و٢٩ - ٣٠)، وقوانين (ص. ٥ و١٢ - ٢٦). وهي قبل كُلّ شئ الكَلمات الأخيرة لأعظم أنبِيَاء الله فِي ع. ق (٣٤: ١٠ - ١٢). والسِفْر بهذه الصفة يرفع دور النَّبِيّ إلَى أعَلَى مستوى له قبل المَسِيح. كما أنه ينشر التعريف الإسْرَائِيلي التقليدي، للنَّبِيّ الحقيقي ومهمته، الأمر الَّذِي كان له أن يساعد إسْرَائِيل عَلَى تقييم الأنبِيَاء التاليين (١٣: ١ - ٥؛ ١٨: ٩ - ٢٢). وبناء عَلَى ذَلِكَ، فإن فكرة إعلان الرَّبّ لذاته مِنْ خلال نَبِيّ لإسْرَائِيل، وأنه سوف يستمر فِي إعلان نفسه لهم بنفس الطريقة فإن هذا يشكّل الأساس - الَّذِي لابد مِنْه فِي الواقع - الَّذِي يقوم عليه الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلتَّثْنِيَة.

وثمة مفهوم لاهوتي ذات صلة وهو أن النَّبِيّ يعد خادمًا لعهد الله. ولكانت للخدمة النبوية نوعيتان: النَّبِيّ كوسيط للعهد (مُوسَى فقط)، والنَّبِيّ كرسول قانوني للعهد (الأنبِيَاء اللاحقين). لقد أقام الله مُوسَى النَّبِيّ ليكون وسيط عهده لإسْرَائِيل؛ وسوف يقيم أنبِيَاء آخرين ليتولوا قضية العهد - ليدعوا الشَعْب إلَى طاعة العهد، أو لإعلان العقوبات الناجمة عَن عدم طاعتهم لهذا العهد. وكما قال نوث، إن مفهوم العقوبة المترتبة عَلَى العهد تعطي شكْلاً لتقييم الفكر اللاهوتي لتاريخ إسْرَائِيل اللاحق وتضفي عليه مسحة تثنوية.

٢. صيغة العهد. العهد يُعد فكرة أساسية فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة - والكَلمة العبْرِيّة المترجمة مَعَاهدة أو عهد (בְּרִית) استُخدمت لتعَني عهد الرَّب مَعَ إسْرَائِيل (العهد الموسوي)، وقد وردت ٢٦ مرة فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة - أكثر مِنْ أي سِفْر آخر فِي ع. ق (قارن: ١٦ مرة فِي يَشُوع، ١٢ مرة فِي إرْمِيَا). والواقع، أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة هو تجديد للعهد، أو أنه يُعد عهدًا ثانيًا، يأخذ مكانه فِي سهول موآب (قا؛ تث ٢٩ - ٣٠). واستعراض وتكملة الشرائع التي تولدت عَن هذا الحدث، تبين لنا سبب مَا لُوحظ مِنْ اختلافات بين القوانين/ الشرائع الواردة فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة وتلك الواردة فِي سِفْر الخروج (انظر أدناه).

وعلاوة عَلَىَ ذَلِكَ، فإن السِفْر نفسه به تركيبة مميزة للعهد، يُمكِنُ التعرف عليها بسهولة فِي المَعَاهدات الدولية فِي الألفية الثانية، ولكنها لم تظهر فِي المَعَاهدات اللاخيرة، الألفِية الأوْلَى (بالرغم مِنْ أن هذا الفرق كان موضع جدال، انظر ماك كارثي). أمّا التركيبة التي عَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، والتي وضعها Kitchen (1978, 79-85) والتي دعمها بعد ذَلِكَ بتفاصيل مسهبة (Kitchen, 1995, 48-49, 88-95) تأتي عَلَى النحو التالي (وتُلاحظ هنا أجزاء مِنْ سِفْر اَلتَّثْنِيَة التي تتناغم مَعَ صيغة مَعَاهدة الحثيين):

الألفِية الثانية	سِفْر اَلتَّثْنِيَة	الألفِية الأوْلَى
العَنوان/ تمهيد	١: ١ - ٥	العَنوان/ تمهيد
مقدمة تاريخية	١: ٦ - ٣: ٢٩	
شروط	٤ - ٢٦	شروط
موضع النص	٣١: ٩ و٢٤ - ٢٦	
قراءة عامة	٣١: ١٠ - ١٣	
شهود	٣١: ١٦ - ٣٠؛ ٣٢: ١ - ٤٧	شهود
بركات	٢٨: ١ - ١٤	
لعَنات	٢٨: ١٥ - ٦٨	لعَنات

والعهد والنواحي القضائية المذكورة عالية، كانت ثمرة العهد التي لابد مِنْها. ذَلِكَ أن طوال تاريخ إسْرَائِيل كان الله يدعو شَعْبه إلَى الطاعة لدى انتهاكهم للعهد. وكان يفعل ذَلِكَ ليتجنب، - أو حين يَكُونُ الأمر غير ممكن - يعلن حلول لعَنات العهد. ويشكّل تثنية ٣٢ (قصيدة نبوية وها مُوسَى كشهادة ضِدَّ ردة إسْرَائِيل مستقبلاً) هو الوثيقة القانونية المؤسسة للعهد، والتي تعكس بوضوح العَناصر الضرورية لصيغة العهد.

العهد	عهد	دعوى قضائية
شهود	استدعاءات للشهادة	٣٢: ١ - ٢
العَنوان	سمات الله	٣٢: ٣ - ٤
تمهيد تاريخي	استعراض تاريخي	٣٢: ٥ - ١٤
شروط	الاتهام	٣٢: ١٥ - ١٨
لعَنات	الحكم	٣٢: ١٩ - ٢٩
بركات	يقين الخلاص	٣٢: ٣٠ - ٣٨
حلف	حلف	٣٢: ٣٩ - ٤٢

الأقْوَال النبوية اللاحقة ضِدَّ إسْرَائِيل تشير، بدرجة أو بأخرى فِي هذه الصيغة الأساسية، ومتأصلة فِيها (قا؛ G. Ernest Wright, 26-67; Huffmon, 285-95).

ومِنْ المناقشة السابقة للبَنية التركيبية ظهر موضوعان لاهوتيان رئيسيان: (أ) الرَّبّ هو الله الَّذِي يعلن نفسه للأنبِيَاء ومِنْ خلالهم لشَعْب إسْرَائِيل. (ب) دخل الرَّبّ فِي عهد مَعَ إسْرَائِيل بكُلّ مَا يتطلبه هذا الأمر مِنْ ترتيبات بما فِي ذَلِكَ القوانين اللازمة للمجتمَعَ الَّذِي يخضع لحكومة دينية، والبركات واللعَنات المرتبطة بإطاعة العهد أو التمرد عليه. وهناك مفهومان آخران مِنْ الطبيعي أن يكونا متلازمين لهذين المفهومين: (جـ) مُوسَى هو وسيط العهد، الَّذِي يتسلم العهد مِنْ الرَّبّ ويشرحه ويوصله للشَعْب. (د) يُتوقع مِنْ الرَّبّ إعلانات إلهية أخرى للأنبِيَاء اللاحقين ومِنْ خلالهم، أولئك الَّذِين سيقيمهم لتعزيز عمل الإرشاد الإلهي لمجتمَع العهد بعد رحيل مُوسَى. وعلاوة عَلَى هذه المجموعة مِنْ الموضوعات الرئيسية، فإن أسلوب سِفْر اَلتَّثْنِيَة يشير إلَى أفكار لاهوتية هامة أخرى.

٣. القوانين. القوانين هي مِنْ العَناصر التي يتضمنها سِفْر اَلتَّثْنِيَة إلَى جانب العهد. وإذا تأملنا البَنية الخاصة بالعهد فِي هذا السِفْر، نجد أن الجزء القانوني يتناغم مَعَ شروط مَعَاهدة قديمة (انظر مَا سبق ذكره فِي هذا الشأن). إلا أنه مِنْ الإنصاف أيضًا أن يُوصف السِفْر - ولو بشَكْلٍ جزئي عَلَى الأقل - بأنه يشكّل مجموعة مِنْ القوانين. وهو فِي هذه الحالة يعكس لنا المفاهيم الشرعية ومفاهيم الحكومة الثيوقراطية، والتي نجدها أيضًا فِي مجموعات قوانين ش. أ. ق..

وأشهرها جميعًا مخطوطات حمورابي، أو مجموعة قوانين حمورابي، مَلِكُ بَابل (حوالي ١٧٩٢ - ١٧٥٠ ق. م). وهناك نقش فوق القوانين يظهر حمورابي وهو يتسلمها مِنْ شماس، إله الشمس فِي بلاد مَا بين النَهْرين، ومراقب القوانين والمَعَاهدات (قارن مُوسَى وهو يتسلم الناموس مِنْ الرَّبّ، مراقب قانونه وعهده مَعَ إسْرَائِيل). وتضم مجموعة قوانين حامورابي ٢٨٢ قسمًا، تتاول سلسلة عريضة مِنْ الموضوعات بدءًا مِنْ السرقة والاعتداء والاغتصاب إلَى الزواج والتبَنِي، والمَعدلات والأجور، والرق. وبعض الحالات والقرارات لها مثيل فِي مجموعات القوانين السابقة (Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, Eshnunna; cf. *ANET*, 159-80). والبعض مِنْها يتشابه القوانين التي وردت فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، وعَلَى سبيل المثال: القوانين الخاصة بالشهادة الكاذبة (ق. ح ١ و٣ - ٤؛ انظر تث ١٩: ١٦ - ٢٠)، سرقة الأشخاص (ق. ح ١٤، انظر تث ٢٤: ٧)، والسرقة (ق. ح ٢٣ - ٢٤)، والرق (ق. ح ١١٧، انظر تث ١٥: ١٢ - ١٨)، والزنا (ق. ح ١٢٩، قا؛ تث ٢٢: ٢٢)، والاغتصاب (ق. ح ١٣٠، انظر تث ٢٢: ٢٣ - ٢٧). وقوانين كِلْتا المجموعتين تتناول سلسلة متشابة فِي الاهتمامات وهذا مرده ببساطة أن كِلْتيهما مجموعة قوانين، أي أنهما تستهدفان تنظيم سلوك الإنسَان فِي المجتمَعَ. ثم إنهما تتشاركان أيضًا فِي فكرة كانت شائعة فِي الشرق الأدنى قديمًا، وهيَ أن الآلِهَة تعطي القوانين والحكمة والسلطان لقادة مختارين لحكم شعوبهم (قا، Niehaus, 1995, chs. 3-4) وقوانين سِفْر اَلتَّثْنِيَة بوجه عام تتسم بمسحة إنسانية أكثر مما هو الحال بالنسبة لمجموعة قوانين حمورابي، أو غيرها مِنْ قوانين ش. أ. ق. - وهي سمة مستَمدة مِنْ مصدرها الإلهي (انظر أيضًا G. R. Driver and J. C. Miles, 1935; P. C. Craigie, 408).

واستعراض القوانين الناجمة عَن تجديد العهد فِي هذا السِفْر، يكشف عَن بعض الاختلافات فِي التشريع بين مَا ورد فِي سِفْر الخروج، وما ذُكر فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة. والإعادة لا تعَني بالضرورة تكرار التشريع السابق بكافة وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، وكما أشار Craigie (238-39; cf. 41-42)، وقد بذل مُوسَى جهدًا عَظِيمًا ليستخلص مضامين عهد المحبة فِي مراجعته الأخيرة. ولِذَلِكَ فِي القانون المماثل الَّذِي كثيرًا مَا يُستشهد به والخاص بتحرير العبيد (خر ٢١: ٢ - ١١ ‖ تث ١٥: ١٢ - ١٨)، فإن الجزء السببي السابق (خر ٢١: ٣ - ٤ و٧ - ١١) أخذ كأمر مسلم به فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، ثم إن تعليمًا إضافِيًا يتسم بمزيد مِنْ الناحية الإنسَانية قد أُضيف إلَى القانون (تث ١٥: ١٣ - ١٥): العبد الَّذِي يحرر لا يخرج "صفر اليدين"، بل بسخاء يُعطي حنطة وخمرًا. وعَلَى الإسْرَائيليين أن يتذكروا أنهم كانوا عبيدًا فِي مِصْر، ولكن الله حررهم - "لِذَلِكَ أنا أوصيك بهذا الأمر الْيَوْمَ" (١٥: ١٥). لمناقشة القوانين التي تُطبق فِي إطار أخلاقيات اجتماعية، انظر C. J. H. Wright (1990).

٤. سِفْر اَلتَّثْنِيَة. الأسلوب والفكر اللاهوتي. ساد الاعتقاد مِنْذ فترة طويلة مضت أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة يستخدم أسلوبًا فريدًا، يتسم بالعبارات المميزة والتي تتكرر طوال السِفْر. وتكرارها يدفع إلَى المقدمة بعدد مِنْ الموضوعات تتضمنْ اهتمامات لاهوتية رئيسية فِي السِفْر. ثم إن البعض مِنْ هذه العبارات يرد فِي الأجزاء النثرية مِنْ سِفْر إرْمِيَا، وفِي الأسفار التاريخية (يَشُوعَ- الملوك الثاني) ويضفِي عَلَى هذه الأسفار مسحة مِنْ الفكر اللاهوتي التثنوي أيضًا.

كان و. م. ل دي ويت W. M. L. de Wette، أوّل مِنْ عزل بعض عبارات سِفْر اَلتَّثْنِيَة واستكشف مضامينها الخاصة بالأسلوب (*Dissertatio Critica*). وقد وضع قائمة تشمل "العبارات، والكَلمات المفضلة [و] التعبيرات البلاغية" (*Lehrbuch*, 201-2) التي اعتبرها دليلاً عَلَى لاهوت مميز، وأنها تثبت أن سِفْر اَلتَّثْنِيَة يعود إلَى تاريخ متأخر (القرن السابع ق. م). ومِنْ بين عَناصر هذا الدليل الوصية التي ذُكرت فِي تث ١٢: ٥ "بل المكان الَّذِي يختاره الرَّب إلهُكم مِنْ جميع أسباطكم ليضع اسْمَه فِيه سكناه تطلبون وإلَى هناك تأتون" وقد أخذ هذا عَلَى أنه إشارة خفِيَة إلَى هيكَلّ أورُشَلِيم. وكان مِنْ بين أجندة الإصلاح أن تتمركز العبادة فِي أورُشَلِيم، وبذا تتأكد سيطرة كهنوت أورُشَلِيمَ، وتتعزز المَعركة ضِدَّ الوثنية. وقد أصبح هذا التفسير مَعَيارياً لدى الكثيرين مِنْ المفكرين، بالرغم مِنْ أنه يأتي عَلَى النقيض مِنْ المَعْنى الَّذِي كان مفهومًا مِنْذ مدة طويلة لهذه الفقرة، وأقصد أن "المكان الَّذِي يختاره الرَّبّ إلهُكم مِنْ جميع أسباط إسْرَائِيل ليضع اسْمَه فِيه سكناه" يعَني ببساطة "أياً كان المكان الَّذِي يجعلكم الله تضعون فِيه خيمة الاجتماع" - سواء كان ذَلِكَ فِي شيلُوه (إر ٧: ١٢)، أو بعد ذَلِكَ، فِي أورُشَلِيمَ (قا، Thompson, 35-42; Craigie, 217). وتعريف "المكان" المذكور فِي

تث ١٢: ٥ بأنه "أورُشَلِيمُ" يعتمد عَلَى وجود الصياغة المماثلة فِي سِفْرَي الملوك (مثل؛ ٢مل ٢١: ٧). غير أنه مِنَ الواضح الآنَ أنه جرت العادة فِي ع. ق عَلَى إستخدام عبارات مختزنة تُطلق عَلَى مواقع مختلفة كُلَّما تغيرت الظروف، وعَلَى ذَلِكَ، فإن كَلِمة "المكان" المذكورة فِي تث ١٢: ٥ قد تشير ببساطة أيضًا إِلَى أي مكان يختاره الرَّبّ ليضع اسْمَه فِيه. ولمِناقشة مفصلة لموضوع تاريخ المُقَدس المركزي وما صاحبه مِنْ عبارات، مَعَ برهان يتعلق بهذا الموضوع مأخوذ مِنْ ش. أ. ق.، انظر Niehaus (1992, 3-30).

وقد افتُرض تاريخ القرن السابع أيضًا للتشابه فِي الأسلوب مَعَ عظات إِرْمِيَا النثرية (والاختلاف عَن التكوين والعدد)، وقد اعتُبر سِفْر ٱلتَّثْنِيَة عَلَى أنه "كتاب الناموس" ٱلَّذِي اكتشفه حلقيا أثناء تجديد الهيكَلَ عَلَى أيام يُوشِيَّا ٱلْمَلِك (٦٢١ ق. م، ٢مل ٢٢). وعَلَى أساس وجهة النظر هذه جاء سِفْر ٱلتَّثْنِيَة بعد المصدرين "ل" و "E"، وكان وثيقة أكثر تقدمًا مِنْ ناحية الفكر اللاهوتي. ومِنْذ ظهر عمل "ويت" الهام، سار عَلَى نهجه مفكرون كثيرون. ومَعَ تغيير الظروف وضع س. ر. درايفر S. R. Driver قائمة أطول وأكمل لكَلِمات سِفْر ٱلتَّثْنِيَة وعباراته (1978, lxxxvi-lxxxviii). وبالنسبة له، كانت الاختلافات فِي الأسلوب بين سِفْر ٱلتَّثْنِيَة وبَقِيَّة الأسفار الخمسة الأخرى، مَعْناها كاتب مختلف (lxxvii-lxxviii)، وتشابه أسلوب كُلّ مِنَ ٱلتَّثْنِيَة وإِرْمِيَا يشير إِلَى تاريخ متأخر (xcii-xciv).

وعَلَى هدى هذا النهج، وضع وينفيلد Moshe Weinfeld للعبارات قائمة شاملة لا تضاهيها أي قائمة أخرى. كما جمَعَ عبارات سِفْر ٱلتَّثْنِيَة أيضًا وجعلها تدور حول تسعة اهتمامات لاهوتية كبرى: (أ) المَعركة ضِدَّ عبادة الأوثان. (ب) جعل العبادة مركزية. (جـ) الخروج، العهد، الاختيار. (د) عبادة الإله الواحد. (هـ) حفظ الناموس والولاء للعهد. (و) وراثة الأرض. (ز) الثواب والعقاب (والتحفيز المادي). (حـ) تحقيق النبوة، (ط) اختيار الأسرة ٱلْمَلِكية الداوُدية (١: ٣٢٠ - ٦٥). وعَلَى أساس مَا يقوله وينفيلد Weinfeld، يقدم لنا سِفْر ٱلتَّثْنِيَة فكرًا لاهوتيًا واضحًا، ويتضمنْ عقيدة التوحيد أكثر سموا، وفلسفة إنسانية تفوق كُلّ مَا جاء فِي بَقِيَّة الأسفار الخمسة الأخرى. وقد عيَّن ثلاثة فروع للكتابة التي تضمنها سِفْر ٱلتَّثْنِيَة، وهي: سِفْر ٱلتَّثْنِيَة الإطار التحريري ليَشُوعَ - الملوك (= كاتب تثنوي مزعوم)، والعظات النثرية فِي سِفْر إِرْمِيَا (Weinfeld, 4). وعَلَى أساس نظرية مارتن نوث، فهم وينفيلد أن الكاتب التثنوي أنه كاتب/ محرر مِنَ المسبيين، أضاف إِلَى الفكر اللاهوتي لسِفْر ٱلتَّثْنِيَة، وقام بتنقيح الأسفار التاريخية مِنْ وجهة نظر تثنوية. وبسبب عمله، يُمْكِنُ تفسير نهاية إِسْرَائِيل المأساوية مِنَ الناحية اللاهوتية أنها نتيجة لَعنات العهد التي ذُكرت فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة: لقد التزم الرَّبّ بأمانته لعهده بأن يطبق هذه اللعَنات عَندما تحولت إِسْرَائِيل إِلَى الوثنية (انظر، ٢مل ١٧: ٧ - ٢٠)، وعَلَى الرغم مِنْ أنه أَرْسَلَ عبيده الأنبياء ليذكروا إِسْرَائِيل يَهُوذَا بإطاعة العهد، غير أنهم واصلوا فِي غيّهم ليستحوا العقاب (انظر ٢مل ٢٢: ١٥ - ٢٠، ٢٤: ١ - ٤ و١٨ - ٢٠) (← سِفْر ٱلتَّثْنِيَة/ كتابات تثنوية: لاهوت).

إن تاريخ إِسْرَائِيل بحسب مَا سجلته أسفار ع. ق التاريخية لابد وأن به صيغة تثنوية. وهو يُفهم مِنَ الناحية اللاهوتية عَلَى أنه يمثل العلاقة المتبادلة بين طاعة إِسْرَائِيل للعهد (أو تمردها) وما يتبع ذَلِكَ مِنْ بركة الرَّبّ (أو لعنته) المترتبة عَلَى العهد، وهذه العلاقة المتبادلة كثيرًا مَا يتم التعبير عَنها بعبارات يُرجع فِيها إِلَى سِفْر ٱلتَّثْنِيَة. ولعل مرد ذَلِكَ أن سِفْر ٱلتَّثْنِيَة هو "سِفْر الشَرِيعَة" ٱلَّذِي اكتشفه رئيس ٱلْكَهَنَة حلقيا وقدمه ليُوشِيَّا ٱلْمَلِك أثناء ترميم الهيكَلَ (٢مل ٢٢: ٨ - ١٠). وتفسير سِفْر ٱلتَّثْنِيَة لعلاقة العهد بين الرَّبّ وإِسْرَائِيل، وقوانينها وجدالها القوي ضِدَّ الوثنية، لم يكن مِنْ شأنها أن تحزن يُوشِيَّا وتحفزه عَلَى تجديد العهد فحسب (٢مل ٢٣: ١ - ٣)، بل إنه طهر الهيكَلَ والأرض مِنَ الأصنام (٢٣: ٤ - ٢٧)، كما أنه قدم المبرر اللاهوتي المنطقي والوسيلة اللغوية التي يُمْكِنُ لإِرْمِيَا أن يتنبأ بواسطتها، ويستطيع المؤرخون الإِسْرَائِيليون أن يفسروا تاريخ إِسْرَائِيل وخرابها. وإذا فُهم سِفْر ٱلتَّثْنِيَة عَلَى أساس هذا المنظور، فإنه بذَلِكَ يقدم أساسًا منطقيًا لبقاء إِسْرَائِيل أو زوالها.

وأسلوب سِفْر ٱلتَّثْنِيَة أسلوب مميز ويُعد عَلاَمَة عَلَى بداية تقليد أدبي فِي إِسْرَائِيل. وهذا له عَلَى الأقل سببان. إن سِفْر ٱلتَّثْنِيَة ليس ببساطة عهدًا، بالرغم مِنْ أنه صيغ فِي شكْلِ عهد. ويبدو أن صيغة العهد قد استُخدمت لتعرف إِسْرَائِيل أن الرَّبّ هو سيدها الشرعي، وأنها ملتزمة أمامه بحسب العهد. وبناء عَلَى ذَلِكَ، فإن مَعظم العبارات المميزة فِي السِفْر نجمت عَن طبيعة علاقة العهد. غير أن سِفْر ٱلتَّثْنِيَة هو أيضًا سلسلة مِنْ الخطابات النهائية التي وجهها مُوسَى للشَعْب. وبسبب هذا البُعد الحثي paranesis، يظهر سِفْر ٱلتَّثْنِيَة بوضوح الأسلوب اللغوي المتكرر ٱلَّذِي لاحظه الكثيرون ولقد أكد مُوسَى نقاطًا رئيسية عَن طريق التكرار.

وأساس أسلوب السِفْر ٱلَّذِي يعتمد عَلَى العهد يظهر مِنْ البداية. والمَعاهدات الحثيّة مَعَ الخاصتين لسيادتهم تبدأ بقسم تاريخي، سيتعرض فِيه السَّيِّد الأعمال التي قام بها لصالح تابعيه ٱلَّذِين هم تحت سيادته (انظر عاليه). والغرض مِنْ هذا القسم التاريخي هو إثارة إحساس بالالتزام بطاعة المَعاهدة مِنْ جانب التابع. وبهذه الطريقة أيضًا يبدأ سِفْر ٱلتَّثْنِيَة، وذَلِكَ بقسم تاريخي يتضمنْ عبارات يتم تكرارها بعد ذَلِكَ فِي مواضع كثيرة مِنَ السِفْر.

بعض العبارات تذكر عهد الرَّبّ مَعَ الآباء: "الرَّبّ إلهنا/ إِلهُك/ إِلهُ آبائنا" (١: ١١ و٢١؛ ٤: ١؛ ٦: ٣؛ ١٢: ١؛ ٢٦: ٧؛ ٢٧: ٣). "التي [أقسم] الرَّبّ لآبائكم" (١: ٨ و٣٥؛ ٤: ٣١ وفِي مواضع أخرى كثيرة)، "أحب" الرَّبّ الآباء/ إِسْرَائِيل (٤: ٣٧؛ ٧: ٧؛ ٨: ١٣؛ ١٠: ١٥؛ ٢٣: ٦). وأخرى تذكر أعماله القوية ضِدَّ مِصْر "آيات وعجائب" (٤: ٣٤؛ ٦: ٢٢؛ ٧: ١٩؛ ٢٦: ٨؛ ٢٩: ٢؛ ٣٤: ١١)، "ومخاوف عظيمة" (٤: ٣٤؛ ٢٦: ٨؛ ٣٤: ١٢)، "يد شديدة وذراع رفيعة" (٤: ٣٤؛ ٥: ١٥؛ ٧: ١٩؛ ١١: ٢؛ ٢٦: ٨)، أو التيه فِي ٱلْبَرِّيَّة: "القفر العظيم المخوف" (١: ١٩؛ ٢: ٧؛ ٨: ١٥)، "ٱلَّذِي لم تكن تعرفه" (عَن المن، ٨: ٣ و١٦)، وبالتالي عَن الآلِهَة الغريبة (١١: ٢٨؛ ١٣: ٣؛ ٢٨: ٦٤؛ ٣٢: ١٧؛ أو الشَعْبُ، ٢٨: ٣٣ و٣٦).

لقد أعلن الرَّبّ نفسه لإِسْرَائِيل وأعطاها ناموسه "فرائض وأحكام" (٤: ١ و٥ و٨ و١٤؛ ٥: ١؛ ١١: ٣٢؛ ١٢: ١؛ ٢٦: ١٦)، "والتي أنا أوصيك بها ٱلْيَوْمَ" (٤: ٤٠؛ ٦: ٦؛ ٧: ١١؛ وفِي مواقع أخرى كثيرة)، ولذَلِكَ كان يتوجب عَلَى إِسْرَائِيل أن نحرص عَلَى طاعة هذه الوصايا "احفظوا واعملوا" (٤: ٦، ٧: ١٢، ١٦: ١٢، الخ)، وأن ينتبهوا لما قاله إلههم "وتسمَعَ لقوله" (٤: ٣٠، ٨: ٢٠، ٩: ٢٣، وفِي مواضع كثيرة أخرى). وعليها بصفة خاصة أن تتجنب الأوثان "لا تسيروا وراء آلهة أخرى" (٦: ١٤، ٧: ٤، ١١: ١٦ و١٨، ومواضع أخرى كثيرة). وأن تتبع الرَّبّ بالتزام كامل "بكُلّ قلبك وبكُلّ نفسك" (٤: ٢٩، ٦: ٥، ١٠: ١٢، ومواضع أخرى كثيرة).

والرَّبّ لم يخلص إِسْرَائِيل مِنْ مِصْر فقط ("فداكم"، ٧: ٨، ٩: ٢٦ "مِنْ أرضِ العبودية"، أي مِنْ مِصْر (١٣: ٥، ١٥: ١٥ الخ)، بل واختارها أيضًا (٤: ٣٧، ٧: ٦ و٧، ١٠: ١٥ الخ)، وأعطاها أرضِ الميعاد ("الأرضِ الجيدة" ١: ٣٥، ٣: ٢٥، ٤: ٢١ - ٢٢، الخ): "ٱلَّذِي أعطانا الرَّبّ إلهنا"، أو "أعطاكم الرَّبّ إِلهُكم" (١: ٢٠ و٢٥، ٢٩، ٣: ٢٠، ومواضع أخرى). ولكي يحفظها نقية، أمرها ألا تمتلك (٤: ٣٨، ٩: ٤ - ٥، وأن يتضوا عَلَى عبدة الأوثان الكَنْعَانيين قضاءً تامًا ("لا تشفق عيناك عَلَيْهِمْ"، ٧: ٢١، ١٣: ٩ [٨]، الخ).

ولكن الرَّبّ يوصي شَعْبه أن يكونوا رحماء بالفقراء والضعفاء ٱلَّذِين يعيشون فِي وسطهم، وعَلَى سبيل المثال: "اليتيم والأرملة و.. الغريب" (١٠: ١٨، ٢٤: ١٧ و١٩ و٢٠ و٢١، ٢٧: ١٩ الخ) والعبيد أيضًا، وعَلَيْهِمْ أن يتذكروا أنهم هم أنفسهم كانوا عبيدًا "فِي أرضِ مِصْر" (٥: ١٥، ١٠: ١٥، ١٦: ١٢ الخ).

وفوق كُلّ شئ يأتي عمل الله الخلاصي. لقد اختار إِسْرَائِيل ليكونوا له "شَعْب ميراث" (٤: ٢٠، ٧: ٦، ٩: ٢٦ و٢٩، ١٤: ٢، ٢٦: ١٨، ٢٧: ٩). وهو يريد أن يباركهم ("لكي يباركك الرَّبّ إِلهُك"، ١٤: ٢٩، ٢٣: ٢١ [٢٠]، ٢٤: ١٩ الخ، انظر "لكي يحسن إليك" ٤: ٤٠، ٥: ٢٦ و٢٦ [٢٩]، ٦: ٣ و١٨ الخ)، وعَلَى إِسْرَائِيل أن تعرف أنه لكي يحقق هذا عَلَى إِسْرَائِيل أن يحبوا الرَّبّ إلههم (٦: ٥، ٧: ٩، ١٠: ١٢، ومواضع أخرى كثيرة) بل ويلتصقوا به (١٠: ٢٠، ١١: ٢٢، ١٣: ٥ الخ) كما يلتصق الرجل بامرأته (انظر تك ٢: ٢٤).

ويبين تفسير تاريخ إِسْرَائِيل اللاحق بكُلّ وضوح كيف أن إِسْرَائِيل خرجت عَن كُلّ شروط العهد الأمر ٱلَّذِي حاولت تأكيدات سِفْر ٱلتَّثْنِيَة أن تطبعه فِي الأذهان. وفشل إِسْرَائِيل أظهر وبشكْلِ أساسي الحاجة إِلَى أن يقوم ٱلْمَسِيحُ بتكميل الناموس نيابة عَنهم. (انظر غل ٣: ٢٤). وسِفْر ٱلتَّثْنِيَة نفسه يحتوي عَلَى مواد تشير إِلَى طبيعة ذَلِكَ ٱلْمَسِيح.

٥. الفكر اللاهوتي لسِفْر ٱلتَّثْنِيَة، وع. ج هناك فكرتان رئيسيتان لسِفْر ٱلتَّثْنِيَة تظهران كامرين بالغي الأهمية يؤكد عَلَيْهِمَا ع. ج. إحداهما أن الله سيقيم نَبِيًّا آخر مثل مُوسَى - وسيطاً آخر للعهد، وٱلَّذِي يُفهم ضمنيًا أن سيتلقى عهدًا آخر مِنْ الله ويوصله للشَعْب، مثلما فعل مُوسَى تمامًا (تث ١٨: ١٥ - ١٩). والأخرى هي علاقة المحبة التي يجب أن تُوجد بين الله وشَعْبه.

والنبوة الموسوية الواردة فِي تث ١٨: ١٥ تشير بصفة رئيسية إِلَى ٱلْمَسِيحُ: "يقيم لك الرَّبّ إِلهُك نَبِيًّا مِنْ وسطك مِنْ إخوتك مثلي". وع. ج يفهم هذه الفقرة بأنها مسيانية لأن هذه النبوة تحققت فِي شخص يَسُوع. وبعد أن شفى بطرس الرجل الأعرج عِنْدَ الهيكَلَ ٱلَّذِي يُقال له الجميل شرح للجماهير التي انتابتها الدهشة أن الإيمان باسْمَ يَسُوع هو ٱلَّذِي حقق المَعجزة ووصف يَسُوع بأنه النَّبِيّ ٱلَّذِي تنبأ عَنه مُوسَى (أع ٣: ٢٢- ٢٣). وبالنظر إِلَى أنه لم يقم نَبِيّ مثل مُوسَى فِي ظل نظام ع. ق، فمِنْ ثم جاء يَسُوع ليكون فِي الواقع "مُوسَى" جديدًا. وكان مُوسَى وسيط عهد الله مَعَ إِسْرَائِيل، وكان كافة الأنبِيَاء الآخرين خداماً مذعَنين لهذا العهد - بمَعْنى أنهم كانوا رسلاً لمقاصد هذا العهد (انظر مَا ذُكر عاليه). وعَلَى ذَلِكَ إذا كان يَسوع مُوسَى "جديدًا" فهذا مَعْناه أن يَكُونُ حقًا مثل مُوسَى، عليه أن يأتي بعهد جديد. وعَلَى ذَلِكَ فالنبوة الموسوية عَن نَبِيّ آخر مثل مُوسَى، تشير أيضًا إِلَى عهد جديد (قا؛ إر ٣١: ٣١).

وروح عهد سِفْر ٱلتَّثْنِيَة كان بادياً أيضًا فِي ع. ج وعَلَى أساس مَا جاء فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة، كان العهد الموسوي إعلانًا مِنَ الله، يجب ألا يتعرض للتغيير نتيجة هوى الإنسان: "لاَ تَزِيدُوا عَلَى الكَلاَمِ ٱلَّذِي أَنَا أُوصِيكُمْ بِهِ وَلاَ تُنَقِّصُوا مِنْهُ" (تث ٤: ٢). ورؤيا يوحنا تبين نفس الموقف بالنسبة لقداسة الإعلان الإلهي فِي ع. ج: ".. إن كان أحد يزيد عَلَى هذا يزيد الله عليه الضربات المكتوبة فِي هذا الكتاب. وإن كان أحد يحذف مِنْ أقْوَال كتاب هذه النبوة يحذف الله نصيبه مِنْ سِفْر الحَيَاة ومِنْ المَدِينَة ٱلْمُقَدَّسَة ومِنْ المكتوب فِي هذا الكتاب" (رؤ ٢٢: ١٨ - ١٩).

ومَعَ ذَلِكَ، فإن محبة الله المذكورة فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة يجب أن تطغي عَلَى كُلّ اعتبارات أخرى. فالله لم يُقِم عهده مَعَ إِسْرَائِيل بسبب محبته لها فقط بل إنه وعد أيضًا بأن يقيم نَبِيًّا آخر مثل مُوسَى (ومَعْنى هذا عهد جديد أيضًا)، متوقعًا ٱلْيَوْمَ ٱلَّذِي سيسقط فِيه العهد الموسوي. ومحبة الله فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة لها جانبان هما: محبة الإنسان لله، ومحبة الله للإنسان. ووصية سِفْر ٱلتَّثْنِيَة بمحبة الله لا تظهر فِي الوصية العظمى فقط (تث ٦: ٥، انظر مت ٢٢: ٣٧)، بل تظهر أيضًا فِي كَلِمات يَسُوع الأخيرة لتلاميذه مثل آلامه: "إن كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياي" (يو ١٤: ١٥). وكما ذكرنا عاليه، هذه الرابطة بين المحبة والطاعة لها خلفية قديمة، حيث إنها لم تظهر فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة فقط، بل وتظهر كذَلِكَ فِي المَعاهدات الدولية فِي ش. أ. ق.. بل إن الأعظم والأكثر أهمية بما يفوق الوصف مِنْ محبة إِسْرَائِيل لله، هي محبة الله لإِسْرَائِيل: "بل مِنْ محبة يَهْوَهْ إياكم وحفظه القسم ٱلَّذِي أقسم لآبائكم أخرجكم الرَّبّ بيد شديدة وفداكم مِنْ بَيْتِ العبودية مِنْ يد فِرْعَوْن مَلِكُ مِصْر" (تث ٧: ٨). ومحبة الله هذه، لا تتغير أبدًا، بل تتألق بقوة أكثر فِي عهد جديد وأفضل: "لأن هكَذَا أحب الله العالم حَتَّى بذل ابْنِهِ الوحيد لكي لا يهلك كُلّ مِنْ يؤمِنْ به بل تكون له الحَيَاة الأبدية" (يو ٣: ١٦).

البيبلوجرافيا

P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 1976; W. M. L. de Wette, *Dissertatio Critica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris opus esse monstratur*, 180; idem, *Lehrbuch der*

historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments, 1833; G. R. Driver and J. C. Miles, *The Assyrian Laws*, 1935; S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, 1978; H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *JBL* 78, 1959, 285-95; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1973; idem, *The Bible in Its World*, 1978; idem, "The Patriarchal Age: Myth or History?" *BARev* 21/22, 1995, 48-57, 88-95; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AnBib 21A, 1978; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, SOTBT, 1993; G. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *BA* 17, 1954, 49-76; W. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy," *CBQ* 25, 1963, 77-87; J. J. Niehaus, *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*, SOTBT, 1995; idem, "The Central Sanctuary: Where and When," *TynBul* 43/1, 1992; M. Noth, *_berlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943, 1957[2] (Eng. tr., E. W. Nicholson, *The Deuteronomistic History*, JSOT 15, 1981); J. A. Thompson, *Deuteronomy*, 1974; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 1990; G. Ernest Wright, "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32," in *Israel's Prophetic Heritage*, 1962, 26-67.

جي. جي. نيهوس *J. J. Niehaus*

خراب ← #٨٧٢٠ (שָׁדַד [*šādad*]، يخرب)

انحراف ← #٦٠٤٧ (סוּג¹ [*sûg*¹]، متمرد، خائن، يستطرد، ينحرف)

ندى ← #٣٢٢٨ (טַל [*ṭal*]، تمطر رذاذاً، مطر خفيف، ندى)

تاج ← #٥٦٩٤ (נֵזֶר [*nēzer*]، سلطة ملكية)

حفر ← #٤١٢٥ يُحفر، يَحفر כָּרָה

اجتهاد ← #٢٦٨١ (חָכַם [*ḥākam*]، يتصرف بحكمة ويصبح حكيمًا ويكون حكيمًا)

اتجاهات ← #٣٥٤٥ (יָמִין¹ [*yāmîn*¹]، جنوب، يمين)

اختفاء ← #١٣٦٨ (בָּרַח¹ [*bāraḥ*¹]، يختفي، يفر، يهرب)

فطنة ← #١٠٦٧ (בִּין [*bîn*]، يفطن، يفهم)

نظام ← #٤٣٤١ يتلمذ، تمرن عَلَى، تعلم לָמַד

تثبيط ← #٧٩١٨ (קָצַר² [*qāṣar*²]، يُحبط، يَكُونُ هزيلاً)

تمييز ← #٥٩٥١ (נָשָׂא [*nāśā*]، تمييز)

يزدري ← #٥٥٤٠ (נָאַץ [*nā'aṣ*]، يزدري بـ يرفض)

مرض (عجز) ← #٢٧٠٣ (חָלָה¹ [*ḥālā*¹]، مريض ومتعب ويضعف)

مرض (جلد) ← #٧٦٦٥ (צָרַע [*ṣāra*]، يعاني مِنْ مرض جلدي)

مرض (وباء) ← #١٨٢٢ (דֶּבֶר¹ [*deber*¹]، الطاعون الدّبلي)

تشويه ← #٥٤٢٥ (מִשְׁחַת [*mišḥat*]، شوّه)

خزي ← #١٤٢٥ (בֹּשֶׁת [*bōšet*]، يشين، مخز، عار)

يثير الاشمئزاز ← #٧٧٥٢ يشعر بالاشمئزاز קוּט

فزع ← #٢٩١٧ (חָפֵר² [*ḥāpar*²]، يشعر بالخزي، يفزع)

تشتت ← #٧٠٤٦ (פּוּץ¹ [*pûṣ*¹]، يشتت ويبعثر)

يجادل بشدة ← #٣٥١٩ يوبخ، يحكم، يحكم عَلَى، يجادل بشدة יָכַח

تشويه ← #٦٨٣٥ (עָקַשׁ [*'āqaš*]، يفسد، يلتوي)

محنة ← #٧٦٧٤ (צָרַר¹ [*ṣārar*¹]، في محنة ويكون ضيقًا، يغلق، يقيد).

حي ← #٣٩٧١ (כִּכָּר [*kikkār*]، يكشف، يطوق ومِنْطقة)

العرافة ← #٧٨٧٦ (קָסַם [*qāsam*]، يمارس العرافة)

تجلي إلهي: لاهوت

الظهور الإلهي هُوَ تجل حقيقي لحضور الله، بمعنى ظهور الله. وكَلِمة theophany مأخوذة مِنْ الكَلِمة اليونانية المركبة θεοφανεία والتي تتكون مِنْ الاسم θεός، الله، والفعل φαίνω، يظهر. وقد استُخدم الأصل اليوناني لوصف احتفال في "دلفى"، تُعرض فيه تماثِيل الآلِهَة عَلَى الشّعب (H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1974, 315). والفعل في العبَرِيَّة يفتقر إلى الترجمة الدقيقة للأصل اليوناني، والأقرب هُوَ الفعل רָאָה يرى، في نِفْعَل. بمعنى "يظهر". والظهورات الإلهية في الكتاب المُقَدَّس لها عدد مِنْ السمات المشتركة، وتشمل: مبادرة إلهية، وقتية، يأتي بخلاص/ دينونة، يعطي قداسة، تزامن الظهور ثم الاختفاء، يثير خوف الإنسان، مناسبة للجيشان الطبيعي، يمثل ناحية أخروية، ويصاحبه إعلان إلهي لفظي (قا؛ J. K. Kuntz, *The Self Revelation of God*, 31-46; Niehaus, 1995, 20-30).

١. المبادرة الإلهية. كُلّ ظهورات الرَّبّ كَانَت مبادرة إلهية وهذا يأتي عَلَى النقيض مِنْ الممارسات الدينية الأخرى في ش. أ. ق.، الَّتِي تتضمن جهودًا مضنية لاستدعاء الإله المطلوب. والجهود الَّتِي لا طائل منها والتي بذلها ٤٥٠ نبيًّا لإظهار الْبَعْل عَلَى جَبَل الكَرْمَل (١مل ١٨: ١٦- ٢٩) تُعد خير مثال في هذا الصدد. وكثيرًا مَا ظهر (רָאָה، [نِفْعَل]) في ع. ق، غير أنه لَمْ يحدث إطلاقًا أن جهودًا بشرية هِي الَّتِي جعلته يظهر (نِفْعَل).

٢. السمة الزمانية. ظهور الرَّبّ في ظهوراته الإلهية كَانَت مؤقتة. وهذه الحقيقة لا تتناقض مع وجود الله في كُلّ مكَانَ، الأمر الَّذِي تم تأكيده بكُلّ وضوح في مواضع أخرى: "أين أذهب مِنْ روحك ومن وجهك أين أهرب" (مز ١٣٩: ٧، قا؛ ع. ٨- ١٠). بل إن هذه الحقيقة تفرق بين الظهورات الإلهية والإعلان الدائم عن الوجود الإلهي في الطبيعة كُلّها (انظر Robinson). والسمة الوقتية لها صلة بالغرض مِنْ الظهور الإلهي: فالله يظهر لغرض مَا. وينجز هذا الغرض. ثم يختفي.

٣. الخلاص والدينونة. كثيرًا مَا يظهر الله مِنْ أجل أن يخلص وإعلان الله عن ذاته في ع. ق يتضمن تاريخ

الخلاص *Heilsgeschichte*(*)، ويستلزم تاريخ الخلاص *Heilsgeschichte* ظهورًا إلهيًا. (مثل؛ ربط مُوسَى بين الفكرتين حين ذكّر إسْرَائِيل أن الله أعلن عن ذاته مِنْ خلال أعمال عظيمة قوية عملها في مِصْر، وتكَلَّم معهم مِنْ النَّار في سيناء كي يخلص شَعْبه (تث ٤: ٣٣- ٣٥، قا؛ يو ٢٠: ٣٠- ٣١). غير أن نفس الظهور المجيد الَّذِي حقق الخلاص، بوسعه أن يأتي بدينونة. والإعلان الإلهي الذاتي الَّذِي خلص إسْرَائِيل- مثل؛- جاء بدينونة عَلَى فِرْعَوْن وآلهة مِصْر (قا؛ J. J. Davis, *Moses and the Gods of Egypt*, 1971). وهكَذَا الأمر أيضًا في ع. ج، فالظهور الإلهي المجيد (تجلي المسيح)، الَّذِي يخلص المختارين سيأتي بالدينونة عَلَى غير المؤمنين (٢ تس ١: ٩- ١٠).

٤. منح الْقَدَاسَة. وهناك حقيقة أخرى نجدها في الظهورات الإلهية في الكتاب الْمُقَدَّس: الله قدوس، ويعطي الْقَدَاسَة فترة ظهوره (انظر von Rad, 1961, 1:272). وعَلَى سبيل المثال: حذر الرَّبّ مُوسَى أن الموضع الَّذِي كَانَ وَاقِفًا عليه "أرْض مقدسة" (خر ٣: ٥). وطالما بقي الرَّبّ هناك تكون الأَرْض مقدسة لأن حضوره قدسها. وبعد ذَلِكَ، نجد أن قداسة الرَّبّ سمة أعطيت لرسوله، رَئِيس جند الرَّبّ، الَّذِي حذّر بدوره يَشُوع قائلاً: "أخلع نعلك مِنْ رجلك لأن المكَانَ الَّذِي أَنْتَ واقف عليه هُوَ مقدس" (يش ٥: ١٥). كما أن قداسة الرَّبّ قدست خَيْمَة الاجتماع (خر ٢٩: ٤٢- ٤٣)، وهيكَل سُلَيْمَان (١مل ٩: ٣). وبرغم ذَلِكَ، لا تظل قداسة الله باقية عقب انصرافه (حز ١٠)، بل وهي لا تربط الله بالمكَانَ (إر ٧: ٩- ١٥). فالحضور الإلهي هُوَ مَا يجعل المكَانَ مقدسًا- لكن في مدة بقائه به فقط.

٥. الإعلان والإخفاء. والظهور الإلهي لِلرَّبّ ليس بالأمر الطبيعي مِنْ الناحية الروحية. ولأن الله قدوس، فإن للبشر الخطاة يستلزم دينونة. وبسبب قداسته، فإن الإعلان الكامل في مجده أمر لا يمكن تحمله (انظر خر ٢٠: ١٩؛ تث ١٨: ١٦). وعَلَى ذَلِكَ، حين أعلن الرَّبّ عن ذاته، قام أيضًا بإخفاء نفسه ويمكن لإعلان الله عن ذاته أن يأتي في ومضات مجد تشبه البرق والنَّار. أمَّا أختفائه فقد يأخذ شكَلّ سَحَاب سميك ومظلم. ومثل هذا الظهور الإلهي حدث فور أن وقع آدم وحواء في الخَطِيَّة في جنة عدن (تك ٣: ٨، قا؛ J. Niehaus, "In the Wind of the Storm: Another Look at Genesis III 8")، وفي سيناء (خر ١٩)، وأثناء التيه في الْبَرِّيَّة (٤٠: ٣٤- ٣٨)، وعند تكريس هيكَلّ سُلَيْمَان (١مل ٨: ١٠- ١١)، وفي أوَّل رؤس حِزْقِيَال (حز ١)، وفي ع. ج، عِنْدَ التجلي (مت ١٧: ١٨)، وفي النواحي الأخروية (٢٦: ٦٤).

٦. خوف الإنْسَان. وهناك حقيقة أخرى للظهور الإلهي لِلرَّبّ مرتبطة بقداسته وهي ردة فعل الشر. وردة فعل البشر بالنسبة للظهور الإلهي في الكتاب الْمُقَدَّس تتسم دائمًا بالخوف: "فَغَطَّى مُوسَى وَجْهَهُ لأَنَّهُ خَافَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى اللهِ" (خر ٣٠: ٦). لقد خاف بَنُو إسْرَائِيل مِنْ أَجْلِ النَّارِ وَلَمْ يَصْعَدُوا إِلَى الْجَبَلِ (قا؛ تث ٥: ٥). أمَّا إِيلِيَّا فقد "لف وجهه بردائه" في محضر الله (١مل ١٩: ١٣). انظر أيضًا ردود الأفعال المتسمة بالخوف لإشَعْيَاء، حِزْقِيَال، بطرس، يَعْقُوب، يوحنا (إش ٦: ٥؛ حز ١: ١٨؛ مت ١٧: ٦). ربما يَكُونُ ذَلِكَ (قا؛ Eichrodt, *TOT* 2:269). ولكن ليس الغموض والقوة وحدهما هما اللذان يخيفان البشر في محضر مجد الرَّبّ- بل قداسة الله (Vriezen, 135). وقداسة الله تدين الإنْسَان الساقط بشكَلّ تلقائي، ولِذَلِكَ لا يستطيع أحد أن يرى وجه الله ويعيش (قا؛ خر ٣٣: ١٨- ٢٣). ولا يسع البشر إلاّ أن يَكُونُ رد فعلهم هُوَ الرعب والخوف، وليس ذَلِكَ مرده بشريتهم، بل بسبب طبيعتهم الساقطة، حَتَّى في محضر الله الَّذِي خلصهم.

٧. جيشان طبيعي. والبشر ليس هم الوحيدون الَّذِين يَكُونُ لهم ردة فعل عِنْدَ ظهور الله، فالطبيعة أيضًا تنزعج (انظر جيرمياس ٧). ولعل أفضل مثال نجده في لقاء إِيلِيَّا مع الله عَلَى جَبَل حوريب (سيناء). فحين مر الله بمغارة إِيلِيَّا، جاءت رياح عظيمة وقوية ومزقت الجبال، وحطم زلزال الصخور أمام الرَّبّ، وبعد الزلزلة جاءت نَار. وكُلّ هذه الأمور، مثل ارتجاف جَبَل سيناء بشكَلّ فظيع لدى نزول الرَّبّ عليه في نَار ودخان (خر ١٩: ١٨) مَا هي إلاّ مظاهر مِنْ جيشان الطبيعة لمجئ الرَّبّ. وبعض الأوصاف الأخرى لجيشان الطبيعة لدى ظهور الرَّبّ قد تكون حرفية تمامًا- مثل؛ قض ٥: ٤ والتي تذكر بأسلوب شعري ظهور الله في سيناء، مز ١٨: ٧- ٩ الَّذِي يشبه خلاص الرَّبّ المتوقع للشخص الَّذِي يتضرع إليه بأنه مثل ظهور إلهي في عاصفة رعدية، مِيخَا ١: ٤، الَّذِي يصف الطبيعة وهي تنحل فِيمَا يأتي الرَّبّ ليدين إسْرَائِيل. لكن هناك فقرات كثيرة تصور جواً مليئاً بالعواصف الرعدية والزلازل وما إلى ذَلِكَ الَّتِي تصاحب الظهور الإلهي الحقيقي.

٨. إشارة إلى الأخرويات. وثمة حقيقة أخرى تتعلق بظهورات الرَّبّ المجيدة وهي أنها تتوقع عودته الأخروية. وطريقة الظهور الإلهي في سيناء- مثل؛- تعطينا فكرة عن طريقة ظهوره حين يأتي "يطالب [يعاقب] جند العلاء في العلاء وملوك الأَرْض عَلَى الأَرْض" (إش ٢٤: ٢١، قا؛ ٢٤: ١٧- ٢٣). وحينما نزل الرَّبّ عَلَى السَّحَاب بقوة ومجد عظيم ليعطي الناموس (خر ١٩- ٢٠)، هكَذَا سيأتي أيضًا ليدين أولئك الَّذِين خالفوا هذا الناموس (قا؛ مت ٢٦: ٦٤؛ رو ٢: ٥- ١١).

٩. أقْوَال صاحبت الظهور الإلهي. حين يظهر الله كمخلص أوْ كديان، لا يَكُونُ صامتاً. وكما قال أحد الدارسين: "الله يظهر "لكي" يتكَلَّم (قا؛ Burrows, 28). وكَلام الله يشكَلّ جزءًا هامًا في كُلّ ظهوراته. وإعلاناته بالغة الأهمية، لأنَّهُ بدونها لا يمكن تفسير ظهوراته. وعَلَى سبيل المثال حين أعلن الله عن نفسه لإِبْرَاهِيم في ظهور نَاري، عرفه أنه هناك ليقطع معه عهدًا (تك ١٥: ١٧- ٢١). وحين ظهر الرَّبّ لمُوسَى عرّفه بأنه سيرسله ليقود الشَّعْب للخروج مِنْ مِصْر (خر ٣: ١- ١٠). وحين ظهر الرَّبّ لإشَعْيَاء (إش ٦)، حِزْقِيَال (حز ١) كَانَ ذَلِكَ ليرسمهم كهنة ليوصلوا دينونة الله عَلَى شَعْب متمرد لنقضه عهد الله. لكن لب الموضوع في كُلّ حالة كَانَ يتمثل فِيمَا قاله الرَّبّ.

وكتبة الأسفار الْمُقَدَّسَة الَّذِين يتباعدون مِنْ حيث الزمان والمكَانَ يصفون ظهورات الرَّبّ بطرق مماثلة. فقد ظهر الله

(*) كلمة ألمانية، تستخدم كتعبير لاهوتي كتابي لوصف قصة الكتاب المقدس كعمل الله الخلاصي خلال أحداث التاريخ— A Dictionary of the Bible | 1997 | W. R. F. BROWNING —المحرر

عَلَى أنه "ملاك الرَّبّ" (تك ٧- ٤ا، ١٤، خر ٣: ٢- ٦) وأحيانًا عَلَى أنه "ملاك الله" (تك ٣١: ١١- ١٣، خر ١٤: ١٩- ٢٤)، وأحيانًا كإنسان (تك ٨، ٣٢: ٢٢- ٣٠، قاة؛ Niehaus, 1995, 19)، وهذه الفقرات ربما يجب أن تُفهم مِنَ الناحية اللاهوتية عَلَى أنها ظهورات للأقنوم الثاني في الثالوث الأقدس قبل التجسد (انظر D. Kidner, *Genesis*, 1967, 33-34). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ ففي معظم الحالات ظهر الله في مجد، وكَانَتْ ظهوراته الإلهية تتسم بالسمات السابق ذكرها عاليه. وتؤكد الشهادة الكتابية أنه كما ظهر الله في مجد في ع. ق، فإنه سيظهر أيضًا في الأخرويات (إش ٢٤؛ رؤ ١٩- ٢٢) ليدين الأحياء والأموات وليسعد به كُلّ اولئك الَّذِين يؤمنون به.

البيبلوجرافيا

M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology*, 1946; W. Eichrodt, *TOT* 2, 1967; J. Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT, 1965; J. Lust, "A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound?" *VT* 25, 1975, 110-15; J. J. Niehaus, "In the Wind of the Storm: Another Look at Genesis III 8," *VT* 44, 1994, 263-67; idem, *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*, SOTBT, 1995; G. von Rad, *OTT*; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946; Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1958.

جيفري جي . نيهوس *Jeffrey J. Niehaus*

سميك ← #٦٢٨٦ (עָבָה [ʿābâ]، يَكُونُ سميكاً)
أيكة ← ٦١٠٨ (סֹךְ [sōk]، مخبأ، مأوى، دغل، كوخ)
فخذ ← #٣٧٥١ (יָרֵךְ [yārēk]، ورك، فخذ، سنَام)
رفيع ← #١٩٨٧ (דַּק [daq]، رفيع)
تفكير ← #٣١٠٨ (חָשַׁב [ḥāšab]، يعدّ، يحسب، يفكر، يخطط)
عطش ← #٧٥٣٢ (צָמֵא [ṣāmēʾ¹]، عطشان)
شوك ← #١٩٩٨ (דַּרְדַּר [dardar]، شوك)
شوكة ← #٧٧٦٤ (קוֹץ¹ [qôṣ¹]، شجرة شوك)
تفكير ← #٣١٠٨ (חָשַׁב [ḥāšab]، يعد، يحسب، يفكر يخطط)
ألف ← #٥٤٧ (אֶלֶף² ['elep²]، ألف)
تهديد ← #١٧٢١ (גָּעַר [gā'ar]، يزأر، يؤنب، يوبخ، يهدد)
ثلاثة ← #٨٩٩٣ (שָׁלוֹשׁ [šālōš]، ثلاثة)
عتبة ← #٦١٩٧ (סַף³ [sap³]، عتبة)
عرش ← #٤٠٥٨ (כִּסֵּא [kissē']، كرسي، عرش)
يرمي ← #٨٩٠٩ (שָׁלַךְ [šālak]، يلقي، يقذف، يخلع)
يطعن ← #٩٥٤٦ (תָּקַע [tāqa']، يسوق، يطعن، ينفخ بالبوق، يرهن)
التميم ← #٩٤٦٠ (תֻּמִּים [tummîm]، التميم)
رعد ← #٨٣٠٦ (רַעַם¹ [rā'am¹]، عاصفة، رعد)

تحالف سوري- أَفْرَايِمي

تحالف سوري- أَفْرَايِمي

١. تاريخ: المصادر الأساسية لهذه الحقبة هي: ٢مل ١٥: ٣٧، ١٦: ٥- ٩، ٢أخ ٢٨: ٥- ٢١، إش ٧: ١- ٨: ٨، والحوليات الأشورية (*ANET*, 284) وقد أهتم فَقْحمَلِك إِسْرَائِيل بإقامة تحالف ضد أشور، وهي القوة المسيطرة في المنطقة. وسعى هُوَ ورصينمَلِك أَرَام لكسب تأييد يوثاممَلِك يَهُوذَا لقضيتها، لكن يبدو أنه رفض ذلِكَ. وعَلَى ذلِكَ هاجم الحلفاء يَهُوذَا، غير أنه كَانَ عَلَى آحاز ٱلْمَلِك الجديد أن يتصدى لهذا الهجوم (٧٣٥ ق. م). لكنه لقى هزيمة ساحقة في الشَمَال (انظر القصة عَلَى وجه الخصوص في سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ الثاني) وقد مات في المَعركة ابْنُهُ وبعض كبار ضباط الدولة. ويبدو أن الهدف الَّذِي كَانَ يرمي إليه هذا التحالف هُوَ وضع شخص أَرَامي متعاطف مع قضيتهما (شخص اسْمُهُ طبئيل، إش ٧: ٦) عَلَى عرش دَاوُد في أُورُشَلِيم.

ولم تكن تلك هي الهزيمة الوحيدة الَّتِي لحقت بآحاز ٱلْمَلِك. وفي ذات الوقت هُوجمت محمية إيلات في الْجَنُوب وتم تدميرها سواء عَلَى يد أَرَام (مس. ٢مل ١٦: ٦)، أوْ عَلَى يد أدوم (RSV)، ممن أخذها في عهد عَزَرْيَا (١٤: ٢٢). انضمت في الهجوم عَلَى يَهُوذَا، عَلَى أساس مَا جاء في ٢أخ ١: ١٧. كما انتهز الْفِلِسْطِينِيُّونَ أيضًا الفرصة ليستولوا عَلَى أرْض مِنْ يَهُوذَا (٢٨: ١٨)، وبالفعل استولوا عَلَى بعض المدن والقرى الهامة.

ومن الناحية السياسية، فإن المكَانَ الطبيعي الَّذِي قد يلجأ إليه آحاز طالبًا المَعُونة هُوَ بالطبع أَرَام، الَّتِي كَانَتْ تتمتع بإمكَانيات عسكرية هائلة، ولها السيادة عَلَى المنطقة. وقد أرسل إلى الامبراطور تلث- فلاسر الثالث ذُكر اسْمُهُ البَابلي "فول" في ٢مل ١٥: ١٩)، والَّذِي لَمْ يكن في حاجة إلى تشجيع لاستعادة النظام في المناطق الخاضعة له في الغرب. وفي سنة ٧٣٤، جاء مِنْ الشَمَال عبر السَهْل الساحلي وأخضع الْفِلِسْطِينِيِّين حَتَّى الحدود المِصرية، وبعد ذلِكَ ببضعة شهور هاجم إِسْرَائِيل، واستولى عَلَى أراضٍ كثيرة. وقد استولى عَلَى كُلّ اراضي إِسْرَائِيل عَبْرِ الأرْدُنّ، وكذلِكَ الجليل، كما دمر المَدِينتين الحصينتين حَاصُور ومَجِدُّو. وتم نفي أعداد كبيرة (١٥: ٢٩) كما قُتل فَقْح نفسه في مؤامرة حيكت ضده دبرها قاتله هُوشَع بْنِ أَيْلَة، والَّذِي أسرع طالبًا بالسلام- ويدّعى تغلث- فلاسر بأنه له يد في هذا ("لقد أطاحوا بمَلِكهم فَقْح، وأقمت هُوشَع مَلِكًا عَلَيهِمْ"). وقد دُفعت، الجزية، وفي السنة التالية هُوجمت دِمِشْق ولقيت الهزيمة، وتم اغتيال رصين. وقد نُفي السكَانَ، بحسب عادة أَشُور، وأُخذوا إلى قير، حيث سبق أن نُفي إليها أسلافهم (عا ٩: ٧). وأصبحت يَهُوذَا آمنة، ولو أن هذا قد تحقق نتيجة دفع مقابل باهظ (٢مل ١٦: ٨) وذلِكَ مِنْ فضة وذهب وخزائن الهيكَلّ ومن حريتها السياسية.

٢. فكر لاهوتي. أثرت هذه النقطة الأخيرة تأثيرًا سيئًا عَلَى إِشَعْيَاء، الَّذِي كَانَ قد عارَض التجاء آحاز إلى أَشُور طلبًا للعون (إش ٧: ١- ٨: ٨)، معتقدًا أن ذلِكَ يمثل فشلاً في الثقة في وعد الله لبيت دَاوُد، كما أن هذه الخطوة تؤدي إلى زيادة قوية في

السيطرة الأَشُورية عَلَى كُلّ مِنَ الحياة الدينية والحالة السياسية أيضًا. وقد أثبتت الأحداث صواب رأي إِشَعْيَاء، لأن آحاز اضطر "مِنْ أجل مَلِك أَشُور" (٢مل ١٦: ١٨) إلى تغيير في عبادة الرَّبّ في هيكَلّ أُورُشَلِيم وكذلِكَ الأواني الخاصة بها لكي يدمج فيها مَذْبَحًا أَشُوريًا، الَّذِي أصبح المكَانَ الرَئيسي للمحرقة، وإلى إزالة العديد مِنَ السمات التقليدية للعبادة في أُورُشَلِيم، بما في ذلِكَ مدخله الخاص إلى الهيكَلّ، الأمر الَّذِي يرمز إلى سيادة أَشُور عَلَى عبادة الرَّبّ (ع. ١٠- ١٨).

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، شهد نظام الحكم الجديد فترة تزايدات فيها بشكْلّ ملحوظ الممارسات الأخلاقية الوثنية في يَهُوذَا، الأمر الَّذِي شهد عليه بقوة النَّبِيّان إِشَعْيَاء ومِيخَا. ونُبُوَّة إِشَعْيَاء بالفقر الَّذِي سيحل بالبلاد تحققت بلا ريب بشكْلّ جزئي في الخسَارَة الجسيمة للعائدات والتي لابد وأن تبعتها خسَارَة الكثير مِنْ الأراضي لفِلِسْطِين، وأدوم، وإِسْرَائِيل وأَرَام (إش ٧: ٢٣- ٢٥)، بالرغم مِنْ أن الأغنياء ظلوا عَلَى غناهم، وذلِكَ مرده إلى حد كبير إلى قمع الفقراء، وعبادة الرَّبّ بكْلّام وليس بالفعل (١: ٤- ١٧). وكُلّ مِنَ المؤرخ التثنوي (٢مل ١٥: ٣٧) وكاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ (٢أخ ٢٨: ١٩) يرون في كُلّ هذا علامات دينونة إلهية عَلَى شَعْب خائن الَّذِي كَانَ يمارس الديانة الوثنية إلى جَانِب ديانة أسلافه، بل وكَانُوا يقدمون ذبائح بشرية وينتهجون الممارسات الوثنية (فكر تثنوي: المناحة اللاهوتية).

وعَلَى أساس هذه الخلفية أعلن إِشَعْيَاء إحدى نبوات الكتاب الشهيرة، حيث أخبر ٱلْمَلِك آحاز بأن الله سيتدخل لإنقاذ يَهُوذَا بالرغم مِنْ ضعف ٱلْمَلِك، وستكون العلاقة ولادة طفل يُدعى عمانوئيل (= الله معنا) مِنْ عذراء لَمْ تتزوج (لأنهَا هي الَّتِي ستعطى المولود اسماً (إش ٧: ١٤). وهذا سيحدث قريباً، لأنها حَامل بالفعل (بالنسبة لترجمة RSV "ستحبل" اقرأ مع ملحوظة "تلد ابْنًا)، وهكَذَا سيعرف ٱلْمَلِك قريباً أن الله كَانَ عَلَى وشك أن يتدخل لصالح يَهُوذَا. وستتوقف كُلّ مِنْ إِسْرَائِيل وأَرَام عن تهديد يَهُوذَا، بالرغم مِنْ أن أَشُور، حليفة آحاز سوف تسبب له المتاعب عقب ذلِكَ. وعَلَى الرغم مِنْ أننا لا نعرف إلى أي مِنْ ملوك يَهُوذَا الجدد تشير هذه النبوة (فإن آحاز نفسه حَزَقِيَّا كَانَ قد وُلد سنة ٧٣٨ تقريبًا)، وقد استخدم ع. ج هذه النُبُوَّة (مت ١: ٢٣) لتوضيح كيف أنه بمقدور الله أن يأتي لعالم طحنته الخَطِيَّة بمخلص مِنْ بيت دَاوُد يُولد ولادة معجزية. والرد اللاهوتي الصحيح عَلَى التحالف الآرامي الإِسْرَائِيلي هُوَ "احترز واهدأ" لأن "إن لَمْ تؤمنوا فلا تأمنوا" (إش ٧: ٤ و٩)، بدلاً مِنْ أن تتخلوا عن إيمانكم مِنْ أجل علاقة خطيرة (إِشَعْيَاء: فكر لاهوتي).

البيبلوجرافيا

J. Bright, *A History of Israel*³, 1981; J. H. Hayes and J. M. Miller, *Israelite and Judaean History*, 1977, 421-34; S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times*, 1975, 245-49; B. Oded, "The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered," *CBQ* 34, 1972, 153-65.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

خَيْمَة الاجتماع ← #٤٥٩٥ (מוֹעֵד [mô'ēd]، مكَانَ الاجتماع، خَيْمَة الاجتماع)

ترنيمة الْبَحْر

ترنيمة الْبَحْر שִׁירָה، [šîrâ] ترنيمة #٨٨٧٨

ع. ق ١. ترنيمة (שִׁירָה) الْبَحْر "كما تُعرف في التفكير العبري، تشير إلى خر ١٥: ١ب- ١٨، وهي مكتوبة بصيغة شعرية، وقد ترنم بها مُوسَى وبنو إِسْرَائِيل لِلرَّبّ. وهذه الترنيمة عَلَى وجه الخصوص تحتفي بخلاص الله المعجزي لإِسْرَائِيل مِنْ المِصْريين الَّذِين كَانُوا يتعقبوهم. وإذ وقع بَنُو إِسْرَائِيل في فخ خطير تمثل في المِصْريين الَّذِين كَانُوا يلاحقونهم للإمساك بهم مِنْ الخلف، والْبَحْر الأحمر (بحر سوف) الَّذِي لا يستطيعون عبوره مِنْ الأمام، ولكن الإِسْرَائِيليين بتدخل مِنْ الرَّبّ عبروا هذا الْبَحْر مِنْ وسط المِيَاه الَّتِي انشقت وتركت لهم ممراً (أرْضاً يابسة) ليتمكنوا مِنْ العبور. أمّا بالنسبة للمِصْريين الَّذِين كَانُوا يزمَعُون قتل هؤلاء الإِسْرَائِيليين فقد أصبح بحر سوف مقبرة مائية ابتلعتهم في جوفها. فأولئك الَّذِين اعتقدوا أنهم سيموتون عاشوا. أمّا أولئك الَّذِين ظنوا أنهم سيحيون، كَانَ مِنْ نصيبهم الموت.

٢. بدأت الترنيمة بالترنم عن الله (ع. ١- ٥) ثم انتقلت إلى التسبيح لله (ع. ٦- ١٧). والظاهرة الَّتِي في القصائد الشعرية الكتابية مِنْ ناحية الانتقال مِنْ مخاطبة الله بإستخدام ضمير الغائب إلى إستخدام ضمير المخاطب كَانَ أمرًا شائعًا. وهناك مثال معروف لهذا نجده في مز ٢٣ ".. يُرْبِضُنِي .. يَرُدُّ نَفْسِي .. يَهْدِينِي.. لاَ أَخَافُ شَرّا، لأَنَّكَ أَنْتَ مَعِي. عَصَاكَ وَعُكَّازُكَ هُمَا يُعَزِّيَانِنِي."

٣. والترنيمة توجه الحمد كُلّه لِلرَّبّ. وتم تجاهل دور مُوسَى في الخروج مِنْ مِصر، بالرغم مِنْ أهميته. وعدم ورود ذكر لمُوسَى في هذه الترنيمة كَانَ أمرًا غريبًا حين نتذكر أن ع. الأخيرة مِنْ الأصحاح السابق (خر ١٤: ٣١) تنتهي بالقول: "فخاطب الشَعْب الرَّبّ وآمنوا بالرَّبّ وبعبده مُوسَى".

وتركيز مَا جاء في خر ١٥: ١ب- ١٨ عَلَى أعمال الرَّبّ القوية فقط يوحي بأن هذه ترنيمة بأكثر مما هي أنشودة نصر. والواقع أن هذه النوعية الأخيرة تقدم السبح لله لإعطائه شخصًا مَا قدرة عَلَى إجراء النصر عَلَى آخر، عَلَى النَحْوَ الَّذِي نقرأ عَنْهُ في قض ٥، عن انتصار دَبُورَة وباراق عَلَى سِيسَرَا.

٤. المناقشة مازالت محتدمة فِيمَا يتعلق بتاريخ كتابة الترنيمة. هل هي صورة لقصيدة شعرية عبْرِيَّة سابقة أم لاحقة؟ ذلِكَ أن البعض (مثل: "بندر") يقول أن الترنيمة تم كتابتها لاحقًا، ويرجع تاريخها إلى حقبة مَا بعد السبي، ولكنها لَمْ تُكتب قبل فترة انقسام المَمْلَكة. أمّا الموقف الأكثر قبولاً في أيامنا هذه (مثل: كرويس، فريدمان) هُوَ أن القصيدة ربما تم تنظيمها شفاهة في فترة مبكرة تعود إلى حقبة القضاة، وأن صيغتها الحالية كَانَتْ متداولة في القرن الثاني عشر ق. م.

والسبب الرّئيسي لتأييد التاريخ المبكر هُوَ تكرار إستخدام القصيدة لسمات نجدها شائعة في الشعر الكَنْعَاني القديم، وعَلَى سبيل المثال، إستخدام البادئة (*yqtl*) في صيغ الأفعال كتركيبة لغوية مساوية لإستخدام اللاحقة (*qtl*) في صيغ الأفعال، وإستخدام الاسم الموصول זוּ في ع. ١٣ و١٦ (لا نجده إلاّ في الشعر اللاحق كَلَفظة مهجورة). ويجب لفت الانتباه أيضًا إلى الأمثلة التسعة إلى *mw* (ع. ٥ و٧ و٩ [مرتين] و١٠ و١٢ و١٥ و١٧ [مرتين]، وهذا غير مألوف بالنسبة للأسْمَاء والأفعال، وفي المقابل لا نجد أمثلة لـ *m* (وهذه صيغة لا نجدها في الشعر العبري العَمُودي).

■. في حين أن غالبية الترانيم تحتفي بما عمله الرَّبّ في الماضي القَرِيب، إلاّ أن أجزاء قليلة تصف مَا اعتاد الرَّبّ أن يعمله. وهذا نجده واضحًا للغاية في ع. ١١، حيث إنه بدلاً مِنْ إستخدام صيغ أفعال محدودة، نجد الكاتب ينتقل إلى أسْمَاء الفاعل—"مُعْتَزًّا (נֶאְדָּר فِي الْقَدَاسَةِ، مَخُوفًا (נוֹרָא) بِالتَّسَابِيحِ، صَانِعًا(עֹשֵׂה) عَجَائِبَ؟". وهكَذَا انتقل الكاتب مِنْ حقائق معينة عن إلهه إلى حقائق عامة عَنْهُ، ومن التسبيح الوصفي، إلى التسبيح التصريحي. وهناك عناصر أخرى في الترنيمة تبين أيضًا أن "مَا عمله الله سيُطبق بوجه عام عَلَى أعمال الله في كُلّ مكَانٍ. فهذا إله خالق يعمل بهذه الطريقة في جَمِيع أنحاء العالم. ولا غرو أن الأمَم الأخرى تَمَلكها الرعب (Fretheim, 166).

٦. يصف الكاتب أيضًا، وبكُلّ وضوح أحداثًا لا ترتبط بالخروج، وهي أحداث تمتد إلى مَا بعد مهمة مُوسَى. وهذا أمر واضح بصفة خاصة في الجزء الأخير مِنَ الترنيمة (الآيات ١٣- ١٧). وعَلَى سبيل المثال، ع. ١٣- ١٥ب يبدو أنها إشارة إلى الأربعين سنة الَّتِي قُضيت في التيه في الْبَرِّيَّة، وكذَلِكَ عبارة "يَذُوبُ جَمِيعُ سُكانِ كَنْعَانَ" (ع. ١٥+) تشير إلى عملية الْغزو بقيادة يَشُوع. وأخيرًا، عبارة "جَبَلِ مِيرَاثِكَ"، "الْمَكَانِ الَّذِي صَنَعْتَهُ يَا رَبُّ لِسَكَنِكَ الْمَقْدِسِ الَّذِي هَيَّأَتْهُ يَدَاكَ يَا رَبُّ"، يبدو أنها تشير إلى استيلاء دَاوُد عَلَى أورُشَلِيم، وبناء سُلَيْمَان الهيكَلَ. والواقع أنه تم الرَّبط بين موضوع الخروج وبناء الهيكَل باعتبارهما علامتين بارزتين في تاريخ إسْرَائِيل وذلِكَ في ١مل ٦: ١ "وكَانَ في سنة الأربع مئة والثمانين لخروج بَنِي إسْرَائِيل مِنْ أرْض مِصْر ... أن [سُلَيْمَان] بنى بيت الرب".

أمّا الترجمات الحديثة (مثل؛ RSV and NIV) تختلف أحيانًا وإلى حد كبير في ترجمة الأفعال الَّتِي تضمنتها هذه الترنيمة. لاحظ الأتي: ع. ١٣/ أ "ترشد" الشَّعْب الَّذِي فديته" أمّا الترجمة RSV "ارشدت .... الشَّعْب الَّذِي افتديته"، ع. ١٣/ ب" اهديته بقوتك إلى مسكن قدسك" (NIV) "تهديه بقوتك إلى مسكن قدسك" (RSV)، ع. ١٤أ "سمعت الشُّعُوب فيرتعدون" (NIV) "يسمع الشُّعُوب فيرتعدون" (RSV). وهكَذَا أيضًا ع. ١٥ "يندهش NIV تأخذهم الرجفة .... يذوب ...." (RSV) سوف يندهش .... سوف تأخذهم الرجفة .... ويذوب ..... (NIV). وكُلّ مِنَ الترجمتين RSV و NIV يتفقان في ترجمة أفعال ع. ١٧.

وهكَذَا، يمكن أن نلمس أن ترجمة RSV تفضل إستخدام الفعل التام، وهذا مرده أساسًا أن غالبية الأفعال في هذا الجزء يرد נָטִיתָ (مثل؛ الآيتين ١٢- ١٣)، נָחִיתָ مددت، נֵהַלְתָּ أرشدت، أهديت [ولاحظ هنا الاستعمال الرائع للجناس والسجع والقافية]، أي أنه نوع مِنْ "الأمور الأخروية الَّتِي تحققت". وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ تستخدم ترجمة NIV صيغة المستقبل لأنَّهُ حَتَّى كتابة الأصحاح الخامس عشر مِنْ سِفْر الخروج لَمْ تكن هذه الأمور قد حدثت، فالإنسان لا يقول: "رأيتك غدًا".

وبالانتقال إلى سلسلة متصلة دون مَا انقطاع مِنَ الخروج إلى بناء الهيكَل، مِنْ "الآن" إلى "ليس بعد" يؤكد كاتب سِفْر النَّشِيد أن "الله الَّذِي عمل بشكُلّ مؤثر في تاريخ إسْرَائِيل هُوَ نفسه الَّذِي يعمل الآن وسيعمل غدًا وما بعد غد (Childs, 1974, 249). وهكَذَا استطاع الكاتب "أن يعرض عن اختبار بحر سوف المذهل نُموذجًا أكبر مِنْ أعمال الله القوية- وقد تقول البطولية- في التاريخ (Alter, 53).

٧. هناك نقاط تأكيد مشتركة في ع. ١ب- ١٢، ١٣- ١٨، ذلِكَ أن فِرْعَوْن ومَرْكَبَاته، مثل شعوب فِلِسْطِين، أدوم، مُوآب وكَنْعَان المذكورة في الجزء الثاني، تمثل أعداء إسْرَائِيل، أولئك الَّذِين يحاولون منعها مِنْ تحقيق المصير المعطى لها مِنَ الله. ولكن أحداً مِنْ هذه المجموعات قد نجح في ذلِكَ. فقد أغرق الله المجموعة الأوّلى في الْبَحْر، وأنزل الرعب في قلوب المجموعة الثانية، وبذلِكَ شَلّ حركتهم. وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أن المجموعة الأوّلى مِنَ الأعداء غرقوا في الْبَحْر "كحجر"، أمّا المجموعة الثانية فما تزال "كحجر" (ع. ١٦).

٨. وقد يعنّ لنا أن نشير أيضًا إلى رؤ ١٥، حيث بإستخدام مِيَاه أخرى ("بحر مِنْ زجاج" [ع. ٢]) حيث كَانَ المفديون يرددون "ترنيمة مُوسَى" (ع. ٣، إشارة إلى مَا جاء في خر ١٥: ١ب- ١٨، أوْ إلى تث ٣٢؟) بمصاحبة آلات موسيقية (قيثارات- رؤ ١٥: ٢، دفوف- خر ١٥: ٢٠). وعَلَى غرار خروج ١٥، رؤيا ■١، تقدم مديحًا وصفيًا (النصَلاَة عَلَى الوحش) ومديحًا إقراريًا لله (مثل؛: "لأنك وحدك قدوس").

٩. وهناك القليل مِنَ الأمثلة الخاصة بالتشابه بين الضربات القديمة وعبور الْبَحْر مِنَ الناحيتين اللفظية والصور الشعرية. وعَلَى سبيل المثال، ابتلاع (בָּלַע) عصا هَارُون عصى السحرة المِصْريين (خر ٧: ١٢) كَانَت إشارة مسبقة لابتلاع الأرْض/ الأعماق للمِصْريين (١٥: ١٢). وهذان فقط هما الاستعمالان لكَلِمة בָּלַע في سِفْر الخروج.

والإشارة في الضرْبَة الثانية إلى الضفادع "غطت" أرْض مِصْر (خر ٨: ٦ [٢] ربما كَانَت نذيرا بمستقبل مشؤوم حيث "غطت" المِصْريين اللجج (مِيَاه الْبَحْر، خر ١٥: ٥ و١٠ انظر أيضًا إستخدام الفعل، في الإشارة إلى الجراد في الضرْبَة الثامنة حيث "يغطي الجراد وجه الأرْض (خر ١٠: ٥).

ومع أنه ليس هناك جزء مِنَ الترنيمة يمكن تشبيهه بعبارة "لَمْ يبق منهم ولا واحد (לֹא־ נִשְׁאַר בָּהֶם עַד־אֶחָד) الواردة في القصة النثرية في خر ١٤: ٢٨، بضرْبَة الذباب (خر ٨: ٣١ [٢٧])، "لَمْ تبق واحدة" (לֹא נִשְׁאַר אֶחָד) (انظر أيضًا خر ١٠: ١٩ "لَمْ تبق جرادة واحدة" [אַרְבֶּה אֶחָד

לֹא נִשְׁאַר) فإن، الذباب، الجراد، والمِصْريين لقوا جَمِيعًا نهاية واحدة לֹא נִשְׁאַר אֶחָד

١٠. تنتهي الترنيمة ليس بالتأكيد عَلَى أي شئ عمله الرَّبّ مِنْ أجل شَعْبه، بل بالأحرى، عَلَى تأكيد بأن الرَّبّ "يَمْلِكُ إِلَى الدهر والأبد". وهكَذَا، لَمْ تنته الترنيمة بتحديد "إسْرَائِيل في الأرْض، بالإشارة إلى مهمة إسْرَائِيل كمجتمع يعبد الرَّبّ" (Childs, 1974, 52). ← مُوسَى

البيبلوجرافيا

R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 1985, 50-54; B. W. Anderson, "The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered," JSOTSup 40, 1987, 285-96; A. Bender, "Das Lied Exodus 15," *ZAW* 23, 1903, 1-48; M. L. Brenner, *The Song of the Sea: Ex 15:1-21*, BZAW 195, 1991; U. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, 1967, 173-81; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, 1974, 240-53; idem, "A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition," *VT* 20, 1970, 406-18; G. W. Coats, "The Song of the Sea," *CBQ* 31, 1969, 1-17; F. M. Cross, "The Song of the Sea and Canaanite Myth," in *God and Christ: Existence and Providence*, ed. R. W. Funk, 1968, 1-25; F. M. Cross and D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 1975, 45-65; J. Day, *God's Conflict With the Dragon and the Sea*, 1985, 97-101; D. N. Freedman, "The Song of Miriam," *JNES* 14, 1955, 237-50; T. E. Fretheim, "The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster," *JBL* 110, 1991, 385-96; idem, *Exodus*, Interp, 1991, 161-70; A. J. Hauser, "Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5," JSOTSup 40, 1987, 265-84; M. Howell, "Exodus 15, 1b-18: A Poetic Analysis," *ETL* 65, 1989, 5-42; J. Muilenberg, "A Liturgy of the Triumphs of Yahweh," in *Studia Biblica et Semitica*, 1966, 233-51.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

سحر ← #٣٠٨٨ (חֶרֶשׁ¹ [*ḥereš¹*]، سحر، شعوذة)

مؤلم، متقرح ← #٤٤٢١ (מָאַר [*mā'ar*]، يَكُونُ مؤلمًا، أوْ متقرحًا)

حزن ← #٣٣٢٤ (יָגָה¹ [*yāgâ¹*]، أسى، حزن)

صوت ← #٧٧٥٤ (קוֹל [*qôl*]، صوت، يلفظ بصوت، رعد، يصيح)

يزرع ← #٢٤٤٥ (זָרַע [*zāra'*]، يبذر الحب، ينثر، يَكُونُ حبوبًا)

فسيح ← #٨١١٨ (רָוַח [*rāwaḥ*]، رحب، يصبح فسيحاً، يَكُونُ رحباً)

يتَكَلَّم ← #١٨١٩ (דָּבַר² [*dābar²*]، يتَكَلَّم؟ يهدد، يعد، يأمر)

حرية ← #٢٨٥١ (חֲנִית [*ḥ^enît*]، حرية)

كَلام ← #١٨١٩ (דָּבַר² [*dābar²*]، يتَكَلَّم، يهدد، يعد، يأمر)

صامت ← #٥١٩ (אָלַם¹ [*'ālam¹*]، أبكم، أخرس، صامت، يربط)

سرعة ← #٤٥٥٤ (מָהַר¹ [*māhar¹*]، يسرع)

توابل ← #٨٣٨٠ (רֶקַח [*reqaḥ*]، توابل)

غزل ← #٧٥٥ (אָרַג [*'ārag*]، تدوير، دوران سريع، ينسج)

روح ← #٨١٢٠ (רוּחַ [*rûaḥ*]، ريح، نفس، نشاط، الروح القدس)

أرواحي ← #٢٠٠ (אוֹב² [*'ôb²*]، محضر الأرواح، شبح، وسيط)

بهاء ← #٢٠٨٦ (הוֹד¹ [*hôd¹*]، عظمة)

يشق ← #١٣٢٤ (בָּקַע [*bāqa'*]، يمزق، يشق، يفتح عنوة)

يتلف ← #١٠٢٤ (בָּזַז [*bāzaz*]، يسلب، ينهب، يتلف)

ينتشر ← #٥٧٤٢ (נָטָה [*nāṭâ*]، يمتد، يتوسع)

ربيع ← #٥٠٧٨ (מַעְיָן [*ma'yān*]،)

يرش ← #٢٤٥٠ (זָרַק¹ [*zāraq¹*]، ينضح، يبعثر، ينثر)

يتبرعم ← #٧٥٤١ (צָמַח [*ṣāmaḥ*]، ينبت، يزدهر، يجعله ينمو)

يتجسس ← #٢٩٨٣ (חָקַר [*ḥāqar*]، يبحث عن، يتجسس، محقق في، بحث)

مربع ← #٨٠٦٢ (רָבַע² [*rābâ'²*]، مربع)

يعصر ← #٥٠٨٠ (מָעַךְ [*mā'ak*]، يعصر، يضغط عَلَى، يحطم)

أسطبل ← #٧٧٤ (אֻרְוָה [*'urwâ*]، زريبة)

عصا ← #٤٧٥١ (מַטֶּה [*maṭṭeh*]، قضيب، عكاز، صولجان، قبيلة)

يترنح ← #٥٦٧٥ (נוּעַ [*nûa'*]، يهز، يرتعش، يلوّح، يقابل)

مربط (للجواد، أوْ البقرة) ← #٥٢٧٢ (מַרְבֵּק [*marbēq*]، مربط المواشي)

قاعدة ← #٦٦٤١ (עָמַד [*'āmad*]، يتخذ موقفًا، يحدد موقفه، محطة، يعين)

نجم ← #٣٩١٩ (כּוֹכָב [*kôkāb*]، نجم)

تمثال ← #٧١٨١ (פֶּסֶל [*pesel*]، تمثال، صورة، تتعلق بالعبادة، تمثال لإله)

يسرق ← #١٧٠٤ (גָּנַב [*gānab*]، يسرق، يختلس، يسلبه)

رائحة نتنة ← #٩٤٤ (בָּאַשׁ [*bā'aš*]، نتانة، تسوء سمعته، تصبح رائحته كريهة)

خطوة ← #٧١٩٣ (פַּעַם [*pa'am*]، قدم، خطوة)

يخطى ← #٧٣١٤ (פָּשַׂע [*pāśa'*]، يخطو إلى الأمام، يزحف)

عصا ← #٨٦٥٧ (שֵׁבֶט [*šēbeṭ*]، قضيب، سلاح، صولجان)

يلسع ← #١٨٢٣ (דֶּבֶר² [*deber²*]، يلسع)

يحرك ← #٦٤٢٤ (עוּר³ [*'ûr³*]، يثير)

حجر ← #٧٤ (אֶבֶן [*'eben*]، حجر، صخرة)

مخزن ← #٧٣٢ (אָצַר [*'āṣar*]، يكنس، يجمع، يخزن)

اللقلق ← #٢٨٨٤ (חֲסִידָה [*ḥ^esîdâ*]، أبو قردان)

عاصفة ← #٨٥٤٨ (שָׂעַר² [*śā'ar²*]، تحمله الرياح)

موقد ← #٣٩٦٨ (כִּיר [*kîr*]، موقد صغير)

مستقيم، مستوى ← #٣٨٣٧ (יָשַׁר [*yāšar*]، يَكُونُ مستقيماً، مستوى)

يشنق ← #٢٨٧١ (חָנַק [ḥānaq]، يخنق)
قش ← #٩٣٢٠ (תֶּבֶן [teben]، تبن، قش)
تَيَه ← #٨٧٠٦ (שָׁגָה [šāgâ]، ضالّ، شرد، يخطئ، يُضلّلْ)
نَهْر ← #٥٦٤١ (נָהָר[1] [nāhar[1]]، نَهْر، نهير)
قوة ← #٢٦١٦ (חָזַק [ḥāzaq]، يَكُونُ قويًا، يستولى عَلَى)
يمدّ ← #٥٧٤٢ (נָטָה [nāṭâ]، يمدد، يبسط)
نزاع، كفاح ← #٨١٩٠ (רִיב[2] [rîb[2]]،)
يجرد ← #٧٣٢٠ (פָּשַׁט [pāšaṭ]، يعرّى، يخلع [ملابس]، يهاجم)
حصن ← #٥١٧١ (מְצָד [meṣād]، قلعة)
يكافح ← #٧٣٤٩ (פָּתַל [pātal]، يلوي، يناضل، ماكر، داهية)
عناد ← #٩٢٤٤ (שְׁרִרוּת [šerirût]، عناد)
عثرة ← #٤١٧٣ (כָּשַׁל [kāšal]، يتعثر، يزل)
حماقة ← #١٢٧٩ (בָּעַר[3] [bā'ar[3]]، يَكُونُ غبياً)
نجاح ← #٧٥٠٢ (צָלַח[1] [ṣālaḥ[1]]، يَكُونُ ناجحاً، مزدهراً)
يصنع ← #٣٥٦٧ (יָנַק [yānaq]، يمص، يرضع)
يعاني ← #٣٨٧٢ (כָּאַב [kā'ab]، يتألم، يؤلم כָּאַב
يدعو ← #٧٩٢٤ (קָרָא[1] [qārā'[1]]، يستدعي، ينادي، يعلن، يتوسل إلى)
شَمْس ← #٩٠٨٧ (שֶׁמֶשׁ [šemeš]، شَمْس)
شروق الشَّمْس ← #٤٦٦٧ (מִזְרָח [mizrāḥ]، شرق، شروق الشَّمْس)
يدعم ← #٦٤٦٨ (עָזַר ['āzar]، يساعد، يدعم، يجد عوناً)
يحيد عن ← #٦٠١٥ (סָבַב [sābab]، يدور + يدور حول، يحيط بـ)
إعالة ← #٦١٨٤ (סָעַד [sā'ad]، يدعم، يعول)
يبلع ← #١١٨٠ (בָּלַע[1] [bāla'[1]]، يبتلع، يلتهم، يفهم، يتجرع)
متنقع ← #١٢٨٨ (בּוֹץ [bôṣ]، يغرق)
حشد ← #٩٢٣٧ (שָׁרַץ [šāraṣ]، يطير في جماعة، يلد، ينتج)
يعج بـ ← #٨٢٥٣ (רָמַשׂ [rāmaś]، يزحف، يحتشد)
يحلف ← #٤٥٧ (אָלָה[1] ['ālâ[1]]، يلعن، يقْسم، يمين)
يعرق ← #٢٣٩٩ (זֵעָה [zē'â]، عرق، يعرق)
يجرف ← #٣٥٨٩ (יָעָה [yā'â]، يكنس، يكتسح)
عذب ← #٥٥١٧ (מָתַק [māṭaq]، حلو، يَكُونُ/ يصبح حلواً، طعمه لذيذ)
انتفاخ ← #٢٠٧٥ (הָדַר [hādar]، تضخم، متورم، يحترم، يزخرف)
سريع ← #٧٨٢٤ (קַל [qal]، خفيف، رشيق، ذكي)
يسبح ← #٨٤٦٦ (שָׂחָה [śāḥâ]، يعوم، يفيض، يجعله يطفو)
سيف ← #٢٩٩٥ (חֶרֶב [ḥereb]، خنجر، صوّان، حرب)

تشبيهية

التشبيهية (خلع الصفات البشرية عَلَى الله)

يذخر ع. ق بخلع الصفات البشرية عَلَى الله. ولم يستخدم أعمال البشر فقط لوصف أعماله — فهو يتكلّم (مز ٥٠: ١٢)، يَمْشِي (تك ٣: ٨)، يرى (تث ٢٦: ٧)، يتجول (٢أخ ١٦: ٩)، يندم (١صم ١٥: ١١) الخ — بل إن سمات البشر المادية تُستعمل لوصفه. فيُقال أن له يدين (تث ٢٦: ٨)، وقلب (هو ١١: ٨)، وأقدام (خر ٢٤: ١٠) وآذان (إش ٥٩: ١)، وعيون (نح ١: ٦) الخ. وقد حُدد يَهْوَهْ أيضًا فِي أدوار أو مهام بشرية فِي علاقات تبادلية، مثل المحارب (إر ٢٠: ١١)، والراعي (مز ٢٣: ١)، والْمَلِك (مز ٢٤: ٨)، والقاض (تك ١٨: ٢٥)، والأب (إش ٦٣: ١٦) الخ وأخيرًا، لديه مشاعر (بنفس العبارات المستخدمة للمشاعر البشرية)، مثل الغيرة (خر ٢٠: ٥)، والغَضَب، (٢صم ٦: ٧)، والحب (أم ٣: ١٢)، والرأفة (مز ١٠٣: ٨)، والرحمة (٢صم ٢٤: ١٤) الخ.

وما ذُكر عاليه ليس سوى عينة بسيطة مِنْ تشكيلة متنوعة كبيرة لمثل هذا الإستخدام. والمثير هنا هو أنه ليس هناك تطوير هام فِي النصوص اللاحقة نحو مصطلحات فنية أكثر تجريدًا. وخلع الصفات البشرية عَلَى الله يستخدم فِي كافة فترات الأدب الإسرَائيلي وفِي جميع صنوف أدبها (Baloian, *Anger in the OT*, 269-72). وكذلك فِي كُلّ الحالات تقريبًا، ليس هناك مصطلحات فنية خاصة، أو مجموعة مِنْ التعيينات المحجوزة والَّتِي لا تستعمل إلا بالنسبة لعمل الله، أو طبيعته، أو شخصه.

وخلع الصفات البشرية عَلَى الله أمر لم تقبله بسهولة الثقافة الَّتِي تأثرت باليونانية. والواقع أن الكنيسة كثيرًا مَا ناضلت ضِدّ إستخدام مثل هذه اللغة، ولا سيما فِيما يتعلق بخلع صفات البشر عَلَى الله (نسبة المشاعر لله بما فِي ذَلِكَ الغَضَب). وإذا أخذنا فِي الاعتبار التقدير العالي الَّذِي كانت إسرَائِيل توليه لعظمة يَهْوَهْ وقداسته، فإنه جدير بالاعتبار أن نتأمل السبب الَّذِي جعل كتبة أسفار الكتاب الْمُقَدَّس أن يخاطروا بإساءة فهم شخص يَهْوَهْ بإستخدام مثل هذه التعيينات البشرية.

إن التمثيل التشبيهي قد يبدو غير متناغم مَعَ مِنْع ع. ق إقامة التماثيل/ أو الصور ليَهْوَهْ. ومَعَ ذَلِكَ، نجد فِي جميع أنحاء الكتاب الْمُقَدَّس رغبة قوية لفهم قداسة الله (يَهْوَهْ) دون التضحية بالرسالة الَّتِي مفادها أنه يرغب فِي أن يَكُونُ هناك تفاعل بينه وبين الإنْسَان. ويوضح ل. كوهيلر L. Koehler (24) ذَلِكَ بشكْلّ جيد للغاية. "الغرض مِنْ التمثيل التشبيهي هو جعل الله سهل المِنَال بالنسبة للإنسان. لقد جعلوا الباب مفتوحًا للمواجهة والجدال بين إرادة الله وإرادة الإنْسَان. وهم يقدمون لنا الله كشخص".

وفي ضوء ذَلِكَ، إدراك الله بطريقة بمثل هذا الأسلوب تجعل لقاءاته مَعَ البشر ممكن إدراكها بشكْلّ يتعدى حدود التقوى الفردية. وإله إسرَائِيلَ هو إله قومي (وفِي بعض النصوص إله عالمي). ولا يجب أن يُعرف فِي إطار التقوى الشخصية فحسب (بالرغم مِنْ أن هذا يتم تشجيعه، وليس مَنْعه)، إلا أنه كان لابد أن يُعرف أيضًا ويُشجع ويتم اللقاء مَعَه وذَلِكَ كأساس للعدل

الاجتماعي فِي اختبار إسرَائِيل.

تَهدُف التشبيهية إلَى تجريد الكَلَام عَنه مِنْ اللغة الدينية الخاصة، واللغة -المتخصصة لنخبة المفكرين (الدوائر الكهنوتية، أو مدارس الحكمة). وبالنظر إلَى أن شخصه هو أساس الأخلاقيات الاجتماعية فكان لابد وأن تُفهم فِي سياق اجتماعي. كان لابد وأن يُعرف يَهْوَهْ مِنْ الجميع وأن يَكُونُ له تأثيره فِي الحَيَاة الْيَوْمية للجميع. وهكَذَا، فإن أوصاف شخصه كانت بطريقة تمكن كُلّ إنْسَان مِنْ إستخدامها وفهمها سواء فِي شركتهم مَعَ الله، أو كأساس لعلاقتهم مَعَ الناس الآخرين. علاوة عَلَى ذَلِكَ، قرار إسرَائِيلَ بالحديث عَن يَهْوَهْ بإستخدام التشبيهات فِي إطار عبارات متبادلة بين الأشخاص، لم يكن تنازلاً قُصدت به العقول الأقل مَعرفة، بل كان قرارًا ضروريًا، وذَلِكَ لسببين:

أوَّلاً: تذكرنا دروس سيرز Sayers أن كافة اللغات تقريبًا تلجأ إلَى التشبيه، وكُلّ تفكير يتم فِي الأساس بلغة المجاز.

> وليس بمقدورنا أن نفسر شَيْئًا فِي إطار ذاته بل بالعلاقة مَعَ أشياء أخرى. وحتى علم الرياضيات بوسعه أن يُعبِّر عَن ذاته مِنْ ناحية نفسه فقط طالما أنه يتعامل مَعَ نظام مثالي مِنْ أعداد محضة، ولحظة بداية تعامله مَعَ أعداد "الأشياء" إلا ويُجبر عَلَى العودة ثانية إلَى لغة التشبيه (Sayers, 24).

وما أن يتكَلّم الناس أو يفكرون فِي أي شئ خارج نطاق خبرتهم المباشرة، إلا وتراهم يفعلون ذَلِكَ بإستخدام التشبيه. وتواصل حديثها لتشرح أن هذا لابد وأن يَكُونُ هكَذَا عِنْدَ الحديث عَن الله.

> قد يَكُونُ مِنْ الخطورة، كما لابد وأن يَكُونُ غير كافٍ، أن نفسر الله بالتشبيه بأنفسنا، غير أننا مجبرون عَلَى عمل ذَلِكَ، وليست لدينا وسائل أخرى لشرح أي شئ. وكثيرًا مَا يشكو أصحاب مذهَبِ الشكوكية أن الإنْسَان خلقه الله عَلَى صورته، وإذا حكّمنا العقل عَلَيْهِمْ أن يذهَبوا إلَى أبعد مِنْ ذَلِكَ (كما يفعل كثيرون مِنْهم) وأن يعترفوا أن الإنْسَان جعل كل الوجود عَلَى صورته. وإذا كان الميل إلَى التمثيل التشبيهي يعد مبررًا حسنًا لرفض التفكير فِي الله، فإنه مبرر حسن بنفس القدر لرفض التفكير فِي النور، أو المحار، أو السفن الحربية (*Ibid., 23*).

وبعبارة أخرى، إذا كان علينا أن نُفكّر فِي الله، وأن نواصل هذه المَعركة بأية طريقة علنية وعقلانية، فإن ذَلِكَ يجب أن يتم بإستخدام التشبيهات المجازية، أو التفكير بإستخدام التشابه الجزئي.

السبب الثاني فِي أن التشبيهات المجازية التي تتضمنْ خلع صفات بشرية عَلَى الله يُمْكِنُ إستخدامها دون خجل مع يَهْوَهْ ومرد ذَلِكَ أنها تتوافق مَعَ الخبرة الإسرَائِيلية. والتشبيهات المجازية لن تموت إلّا إذا حَلّت التشبيهات مَحلّ الخبرة، وتواصل الجدال فِي جو "مِنْ التجريد دون أن يَكُونُ فِي كُلّ نقطة متصلة بالحَيَاة" (Sayers, 45; see M. Buber, *The Eclipse of God*, 13). وكَلَام إسرَائِيل عَن يَهْوَهْ وعواطفه لم يكن عرضًا فرويديًا لمشاعرهم فِي الفضاء الخارجي. لقد كانت محاولات إسرَائِيل (فِي إطار الأسلوب الوحيد الَّذِي يفهمونه) لوصف لقائها الأصيل مَعَ الله. ومَعَ ذَلِكَ، فإن مثل هذه اللغة التشبيهية المجازية لا يَكُونُ لها مَعْنى إلا إذا كانت تمثيلاً لواقع فعلي. وعَلَى ذَلِكَ، كان يتم التحكم فِي التشبيهات المجازية التي أشارت إلَى طبيعة يَهْوَهْ كانت تحت سيطرة الواقع الَّذِي اختبرته إسرَائِيل عَن إله شخصي. ولقد اختبرت إسرَائِيل بشكْلّ ثابت عَلَى المبدأ، باختيارها للغة تناظرية لتعكس ذَلِكَ.

وخلاصة القول، إنَّ أيّ تشبيه مجازي آخر كان سيخلق المشاكِلّ. والعلاقة الوثيقة لما قاله أنبِيَاء إسرَائِيل، وكهنتها وحكماؤها عَن يَهْوَهْ لمجتمَع المؤمنِين استندت دائمًا عَلَى ثلاثة ضرورات. أوَّلاً، كان لابد وأن يتناغم مَعَ مَا صادفوه واختبروه حقًا. ثانيًا، لم يستطع الإسرَائيليون بعد ذَلِكَ إلا أن يفهموا حقًا لغة تشبيه تناظرية نسبية مِنْ خلال اختبارهم يَهْوَهْ بنفس الطريقة. فكَلَام إسرَائِيل عَن مشاعر يَهْوَهْ فِي شريعتها كان لابد أن يتم إثباته من خلال كُلّ جيل. وأخيرًا، إستخدامت إسرَائِيل أسلوب التصوير الناسوتي لله والتناظر المجازي الشعرِي الَّذِي أتاح لها أن تلجأ للخيال بدلاً مِنْ ادّعاء إدراكها الكامل لطبيعته.

ثم إن الانجاز الفلسفِي العظيم الَّذِي حققه اليونانيون، استخدم أيضًا التشبيه المجازي. ومَعَ ذَلِكَ، فقد اختاروا تمثيل الواقع الكُلي بإشارتهم إلَى هذا الجزء مِنْ الخبرة الإنْسَانية التي تتسم بالمنْطقية. وبهذا الإستخدام الاستعاري، بَيّن أفلاطون وأرسطو صعوبة فهم التغيير والديمومة باقتراض حضور "المِثَال" غير شخصي. وكان مِنْ شأن مثل هذا التصوير تعزيز تبرير القيم الغيبية. والتي عَلّتْ مِنْ شأن قيم العدل، والحق، والجمال، الَّذِي أصبح الأساس في نقد العَناصر الأساسية الأكثر اشتراكًا مع الله. كما أنها سمحت أيضًا بإضفاء المَعقولية عَلَى إنكار مبدأ الأرواحية، لِذَلِكَ عززت دراسة نقدية للطبيعة. وبقدر مَا كانت الخيارات اليونانية الخاصة بالتفكير بإستخدام التشبيه النسبي، إلا أنه كانت لها بعض الأثار الجانِبيّة السلبية، أمّا التفكير العبري فكانت له بعض المزايا. وقد أدى الفكر اليوناني إلَى ثنوية(*) العقل والمادة (ولا سيما عِنْدَ أفلاطون)، الأمر الَّذِي لا نجده بارزاً فِي الفهم العبري. وهذه الثنائية الراديكالية كانت تحتوي أيضًا عَلَى انتقاص أشد للطبيعة المادية للكون، الأمر الَّذِي نجده سائد بشكْلّ أقل فِي ع. ق.

وبدلاً مِنْ "مُثُل" أفلاطون، اختار الإسرَائيليون الشخصانية كالتشبيهية المجازية المهيمنة لمساعدتهم عَلَى التعامل مَعَ مشكْلَة التغيير. وفِي الفكر العبري، وجدت الديمومة (السمو) وكذَلِكَ التغيير فِي شخصية الله: والشخصانية يُمْكِنُ أن تعيش وتحتفظ بكمالها حَتّى عَندما تفصَح عَن نفسها. وهكَذَا فُهمت العلاقة بين

*. القول بأصلين للوجود، مختلفين تمام الاختلاف، كُلّ منهما له وجود مستقل فى ذاته، وبدون هذين الأصلين لا يمكن إدراك طبيعة الكون، الذى تتصارع فيه القوى المتضارِبَة، التى ينتمى بعضها إلى أحد المبدأين، وينتمى سائرها إلى المبدأ الآخر، مما يعنى أن حقيقة الوجود تنطوى عَلَى انقسام داخلى وتقابل ضرورى دائم بين أصلين، لكُلّ منهما قوانينه وأطواره الزمنية الخاصة به. وقد ظهر هذا المذهب منذ قديم لدى الإغريق، فأثر عَلَى أعظم فلاسفتهم كأفلاطون وأرسطو؟ إذ فرق أفلاطون بين عالم المادة وعالم المثل ، وفرق ارسطو بين الهيولى والصورة، أو بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل ، وإن كانت الثنوية لديهما ممزوجة بنزوع واضح إلى الوحدة. ولمزيد مِن التفصيل، راجع "قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم، مكتبة دار الكَلِمة للنشر والتوزيع— المُحرر

التغيير والديمومة عَن طريق التشبيه النسبي وذلِكَ مِنْ اختبار الشخصية الإنْسَانية. ويمكن الحفاظ عَلَى قدر مِنَ الاستمرارية فِي شخص الإنْسَان حَتَّى إذا انخرط فِي تقلبات التَاريخ وتغييره. ولهذا، فإن الوجود المطلق (السمو) وُجد فِي شخص الله، ومَعَ ذلِكَ فإنه بوسع الإنْسَان أن يختبر تأصله فِي عالم التاريخ وخيار المفاهيمية أتاح التسليم "بديمومة هوية الله"، وليس فِي ثبات عمل لا يتغير، بل فِي تكيفات دقيقة غير متناهية يُمْكِنُ بواسطتها إنجاز غرض ثابت غير متغير فِي ظروف متغيرة (Temple 23:227-300). وبتعبير آخر، اختيار إستخدام تشبيه الشخصانية، ثم التنبؤ به فِي الواقع قصدًا وعمدًا، لأَنَّهُ مِنْ الأشخاص وحدهم يُمْكِنُ للبشر أن يصادفوا الغرض ويفهمونه.

اختيار إسْرَائِيل للتشبيه المجازي، الَّذِي لم يفرضه عليها أساسًا مفهومها عَن الله، بل اختيارها له، كانت له مضامين لما كان أساسًا فِي نظام تقديرها للقيمة. والعلاقة الصحيحة، وليس المَعرفة الصحيحة، كان السمة الغالبة لدينها. وفهم إسْرَائِيل لإعلان إلهي خاص لم يكن وليد المَعرفة بقدر مَا كان إعلان شخص يَهْوَه. وما أعطي لم يكن "حقائق فِيما يتعلق بالله بل الإله الحي نفسه" (Temple, 322). ولكي يَكُونُ الشخص تقيًا فِي نظر الإسْرَائيليين، فهذا يتطلب الانخراط الدائم كشخص: بإرادته، ومشاعره، وسلوكه فِيما يتعلق بالعالم المادي، وقدراته العقلية.

وعزو المشاعر أو السمات البشرية لله أتاح لإسْرَائِيل أن تضفِي المصداقية عَلَى الوجود البشري. والنصوص التي تصف عمله أو مشاعره تبين انخراطه القوي فِي عالم البشر (١صم ٢٥: ٢٩) ومِنْ ثم مصداقية الاختبار البشري فِي التاريخ. ثم إنهم أضفوا أهمية عَلَى شخص الإنْسَان. وقد أشاروا إِلَى أن إسْرَائِيل وجدت مَعْنى وقصدًا لوجودهم الشخصي لأَنَّهُ أمر أساسي بالنسبة للحقيقة وجودهم "الشخصي" واعٍ، مريد، عاطفِي ويمكن الوصول إليها عَن طريق العلاقات.

البيبلوجرافيا

W. F. Albright. *From the Stone Age to Christianity*, 1946; B. Baloian, *The Aspect of Anger in the O.T.*, 1988; D. M. Beegle, "Anthropomorphism." *BDT*, 45-46; G. W. Bromiley, "Anthropomor¬phism.1" *ISBE* 1:136-39; A. Heschel. *The Prophets. 1975*, 2:36-62; L. Koehler, *O. T. Theology*, 1957; G. von Rad. 07T2:18-45: B. P. Robinson. .4 *Dictionary of Biblical Interpretation*. 1990, 28-29; D. Savers. *The Mind of the Maker*, 1941. 23-45; W. Temple, *Nature, Man and God*. 23:277-300: S. Terricn, *The Elusive Presence*. 1978. 267-68. 289.

براسي إي. بالويان *Brace E. Baloian*

التعليم في العهد القديم

التعليم فِي ع. ق

تبقى صعوبة تكوين صورة صحيحة عَن العملية التعليمية فِي إسْرَائِيل قديمًا، وذلِكَ مرده أساسًا عدم وجود أية مِنَاقشة واعية لموضوع التعليم فِي ع. ق. وعَلَى ذلِكَ، يتوجب أن تُقام هذه الصورة عَلَى أساس التشبيه بالظرف العام الَّذِي كان يسود الشرق الأدنى القريب بوجه عام، وكذلِكَ مِنَ الاستدلالات المستنبطة مِنْ النصوص الكتابية التي تشير بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إِلَى التعليم. وعَلَى ذلِكَ فإن هذه العملية تظل قائمة عَلَى درجة كبيرة مِنْ الافتراض، وعَلَى ذلِك، تكون ضعيفة وخاضعة للتنقيح والتصحيح المستمرين.

ش. أ. ق ١. "بلاد مَا بين النَهْرين". كان التعليم الرسميُّ فِي المدارس ظاهرة مستقرة فِي بلاد مَا بين النَهْرين فِي مِنْتصف الألفِية الثالثة قبل الميلاد (٢٥٠٠ ق. م). وكانت إجادة الكتابة المسمارية الصعبة مَعَ مئات الإشارات الخاصة بها تتطلب مدة طويلة مِنْ الممارسة والتدريب فِي بيئة تعليمية رسمية. وكان أبناء العائلات الأكثر ثراء يُرسلون إِلَى المدارس الملحقة بالهياكِلِ والقصور، حيث كانوا يلقون التدريب عَلَى الكتابة والمهارات الأخرى المطلوبة لإدارة هذه المؤسسات الاجتماعية.

وكان الـ *ummia* "أبُو المدرسة" هو الَّذِي يديرها بمساعدة "إخوة كبار". وقد عثرت الحفريات الأثرية سنة ٢٥٠٠ ق. م تقريبًا عَلَى ألواح تتضمنُ جهود الطالب وكذلِكَ وصفاً للحَيَاة المدرسية. وكان يُطلق عَلَى الطلبة لقب "أبناء بَيْتِ الألواح" [E.DUBBA] وكانوا يلقون تأديبًا قويًا عَن طريق الضرب بالسياط والعصي. وإِلَى جانب قوائم العَلاَمَة الرئيسية، كان عَلَى الطلبة أن ينسخوا قوائم بالكَلْمات والعبارات إِلَى جانب عينات مِنْ الوثائق تتعلق بالعمل الَّذِي سيتابعونه بعد التدريب. وقد أولى قدر مِنْ الاهتمام للنصوص الأدبية الكُلاسيكية وكذلِكَ الدينية إِلَى جانب الموسيقى والفن. وكان المدرسون والعاملون بالمدارس سيتلقون أجورهم مما يدفعه آباء التلاميذ، وهكَذَا فإن الالتحاق بالمدرسة (والتقدم الاجتماعي) كان قاصرًا عَلَى الأثرياء فقط.

ومَعَ أنه مِنَ المؤكد أن غالبية التلاميذ كانوا مِنْ الذكور، إلا أنه كان هناك مَا يدل عَلَى وجود نساء متعلمات (مَعْظمهن مِنْ أصل مَلِكي) تشغلن وظائف هامة فِي المجتمَعَ. ولعل مِنْ أكثرهن شُهْرة "إنهدوانا Enheduanna" ابنة سرجون الأوَّل الأكادي (٤٣٣٢ - ٢٢٧٩ ق. م)، والتي كان أبُوها قد عينها رئيسة كهنة للإله "نانا" إله القمر فِي "أور". وكانت إنهدوانا Enheduanna أميرة، وكاهنة، وشاعرة لها مكانتها، وكانت مسئولة عَن مجموعتين هامتين مِنْ الأدب: مجموعة تضم اثنتين وأربعين ترنيمة مِنْ ترانيم الهيكَلَ تكريماً لوالدها، وسلسلة مِنْ الكتابات تتعلق بالإلهة "إنانّا".

٢. مِصْر. كما كان الحال فِي بلاد مَا بين النَهْرين، كانت المدارس المِصْرية مجهزة بالفعل تجهيزاً حسنًا سنة ٢٥٠٠ ق. م. وفِي حين أن التعليم كان يركز عَلَى الكتابة، إلا أن المِنْهج كان يتضمنُ الموسيقى والرقص أيضًا. والمدارس، التي كان يُطلق عليها "بيوت الحَيَاة" كانت تُلحق بالمَعَابد، وكان يختار مِنْ الشباب المدربين عَلَى المهارات المهنية لكي يقوموا بالخدمة كجنود، كهنة، مهندسين، ونبلاء. وكان المقرر الدراسي يركز عَلَى الكتابة وتحسين الخط كما يتضمنُ عينات مِنْ الرسائل والوثائق، والكتابة فِي مدح مهنة الكتبة، وأقْوال الحكمة التعليمية المقتضبة. وكان النظام شَدِيدًا، وكان يتم التشجيع عَلَى الاجتهاد مِنْ خلال الضرب والنصائح الكثيرة.

٣. كَنْعَان. كَنْعَان قبل أن تصبح إسْرَائيلية كانت فِي أوقات مختلفة مِنْ تاريخها واقعة تحت تأثير أو سيطرة القوى الكبرى فِي كِلاَ طرفِي الهلال الخصيب. وقد اكتشفت وثائق مسمارية مكتوبة بلغات بلادِ مَا بين النَهْرين وذلِكَ فِي مواقع مختلفة فِي كَنْعَان، فِي حين أن قطعاً مِنْ المصنوعات المِصْرية المختلفة التي تتطلب مهارة وبراعة تشهد عَلَى وجود مِصْري فِي هذه المِنْطقة أيضًا. وكان مِنْ شأن تطوير الحروف الهجائية الخاصة بالكتابة المسمارية (تسمى أفغاريتية، عَلَى اسْمَ المَدِينَة القديمة التي اكتُشفت بها مَعْظم هذه النصوص) أن ازدادت سهولة الكتابة مِنْ مِنْتصف الألفِيةْ الثانية (١٧٣ ق. م).

وأهمية دور الكتبة نستشفه مِنْ المَدِينَة الكَنْعَانية التي أُطلق عليها اسْمَ "قرية سِفْر" (قرية الكاتب/ السِفْر انظر يش ١٥: ١٥ - ١٦؛ قض ١: ١١ - ١٢). ووجود المدارس لتدريب الكتبة والإداريين تأكد نتيجة وجود رسالة باللغة المسمارية مرسلة مِنْ مَعَلم يطلب أجوراً مستحقة لخدمات تعليمية وذلِكَ مِنْ والدي أحد الطلبة (حوالي ١٤٠٠ ق. م).

ع. ق ١. التعليم داخل العشيرة. فِي حين أن تطوير المدارس الرسمية فِي إسْرَائيل والخاصة بتدريب الكتبة والإداريين يظل أمرًا غامضاً لعدم وجود تعليق واضح، إلا أنه مِنْ المحتمل أن التعليم العام مِنْ أجْلِ الحَيَاة كان يبدأ فِي العائلة/ العشيرة، وربما استمر عَلَى هذا النمو حَتَّى بعد تطور المدارس. كان الأطفال يتعلمون مهارات مِنْزلية مثل عمل الخُبْز (٢صم ١: ٨)، والغزل (خر ٣٥: ٢٥). وأعمال الزراعة، ورعي الأغنام (والحيوانات الأخرى) والعمل مَعَ المحاصيل. وهناك مهارات مَعَينة أخرى (أعمال الخزف، والأعمال الجلدية، والنجارة الخ) كان الصبية يتعلمونها فِي العائلة الموسعة، حيث كانت المهارات تنتقل مِنْ جيل إِلَى جيل مِنْ خلال الأعمال التي كانت الأسرة تمتهنها.

ونقل التقاليد الدينية كانت أيضًا عَن وظيفة البَيْت، وكانت مِنْ مهام كُلّ والد (تث ١١: ١٩). والولاء التام لِلرَّبّ، والَّذِي يصاحبه ترديد السُمة (اسْمَع يإسْرَائِيل...) بصفة مِنْتظمة، كانا يشكِّلان هوية الطفل الدينية مِنْذ وقت مبكِرٍ مِنْ حياته (٦: ٤ - ٩). وكان يتم التشجيع عَلَى حَيَاة البر عَن طريق تدريس الوصايا (٦: ٩ - ١٠)، فِي حين أن الهوية القومية والاجتماعية كانت تدعم عَن طريق سرد الآباء لتاريخ إسْرَائِيل مَعَ الرَّبّ، وذلِكَ فِي صورة عقيدة (٦: ٢٠ - ٢٥). والاحتفال بالأعياد والمِنَاسبات الكبرى فِي المجتمَعَ كان يدعم هذا التعليم الأبُوي، إِلَى جانب مَعَالم وآثار تاريخية مَعَينة، كانت تتيح فرصاً لأوقات تعليمية فِي شكِّلَ أسئلة وإجابات (خر ١٢: ٢٦ - ٢٧، ١٣: ٨ و١٤، لا ٢٣: ٤٢ - ٤٣).

٢. نمو التعليم الرسمي. مَعَ تطور الحَيَاة الزراعية المستقرة فِي الأرْضِ، كان مِنْ شأن الحاجة إِلَى طبقة مِنْ الكتبة (لتسجيل المَعَاملات الاقتصادية، والطقوس الدينية، وتقاليد نظام هيكَلَ تام، وشئون الدولة) أن أدت بمرور الوقت إِلَى نمو التعليم الرسمي فِي المدارس. وتاريخ نهوض المدارس فِي إسْرَائِيل كان موضوع مِنَاقشة كبيرة، حيث إن البعض (A. Lemaire) يؤكد وجود نظام واضح للمدارس قبل الفترة الْمَلِكية، وآخرون (F. Golka) ينكرون وجودها حَتَّى القرن الثاني ق. م. ولعل أكثر تقدير حذر، عَلَى ضوء عدم وجود مَعْلومات واضحة هو أن غالبية التعليم كان يجري داخل إطار عائلي، فِي حين أن القليل مِنْ الطلاب المختارين ربما يكونون قد تلقوا تعليمًا "عالياً" فِي سياق النقابات، أو مدارس البلاط (J. Crenshaw). ويبدو أن التعليم الرسمي كان قد تطور بشكِّلَ تدريجي خلال فترة الملوكية وما بعدها.

ومِنْ غير الممكن تحديد مدى التعليم فِي إسْرَائِيل، بالرغم مِنْ أن بساطة النظام الهجائي الَّذِي تم تبنيه للكتابة العبْرِيَّة يوحي بزيادة لا نقص فِي هذه الناحية. فمِنْ ناحية، انتُخب ستة وثلاثون رجلاً (ثلاثة مِنْ كُلّ سبط) للسِفْر عبر الأرْضِ وليكتبوا وصفاً لها (يش ١٨). وفِي وقت لاحق، حين هاجم جِدْعُون سكوت، فإن شاباً مِنْ المَدِينَة تم أسره بالصدفة استطاع أن يكتب أسْمَاء سبعة وسبعين مِنْ كبار الموظفِين (قض ٨). وهذه الأحداث وغيرها توحي عَلَى الأقل بانتشار التعليم الابتدائي عَلَى نطاق واسع، وفِي تاريخ مبكِر. ثم إن اكتشاف تقويم جازر (٩٥٠ - ٩١٨ ق. م تقريبًا) - وهو تمرين مدرس عَلَى الهجاء، يصف أقسام الموسم الزراعي - يؤكد وجود مدارس فِي القرن العاشر ق. م.

ومَعَ نهوض الْمَلِكية، زادت الحاجة إِلَى كتبة متعلمين. وإِلَى جانب الكتبة الَّذِين استُخدموا فِي شئون الدولة الإسْرَائيلية، هناك ثلاث مجموعات أخرى متنوعة قامت عَلَى أكتافهم كتابة ع. ق فِي العادة وهم: مَعَلمو الحكمة وتلاميذهم، الأنْبِيَاء وتلاميذهم، ثم الْكَهَنَة.

٣. نتائج السبي. إعادة تركيز الهوية عَلَى التوراة حَتَّى يصبح الشَعْبُ الإسْرَائيلي فِي السبي هو "شَعْبُ الكتاب" كانت تُمثِّلَ التطور الَّذِي اصطبغت به فترة السبي (← كانت ترتبط عادة بعمل عَزْرَا الكاتب [←]). وهيكَلَ الحَيَاة كان يعتمد عَلَى مهارات الكتبة المتعلمين وطلبة التوراة، والَّذِين أعطوا الحرية عَلَى استكشاف الكتاب الْمُقدَّسِ إِلَى الأعمال المطلوبة للفهم الدقيق. وتطورت المجامَعَ والمراكز المحلية مِنْ أجْلِ حفظ، ونقل، وتفسير التوراة مِنْ أجْلِ الحَيَاة الْيَوْمِية. وقامت المدارس الملحقة بالمجمَعَ كانت تدرب الشباب اليهودي عَلَى مهارات الكتابة (بما فِي ذلِكَ القواعد الدقيقة لنقل النصوص الْمُقدَّسَة) وكذلِكَ زيادة حجم التفسير المَعروف باسْم "الناموس الشفهي". ويبدو أن تعاليم الكتبة قد نُقلت شفاهة إِلَى الجمهور الأوسع انتشاراً، سواء مِنْ خلال قراءة التوراة وتفسيرها مِنْ خلال كتاب الفصول الأسبوعي الَّذِي يستخدمه المجمَعَ، أو مِنْ خلال تعليم الرابيين المستمر. ومَعَ النسيان المتزايد للغة العبْرِيَّة فِي أوساط يهود الشتات، فمِنْ ثم زادت خدمات طبقة الكتبة المتعلمين، كما زاد نفوذهم.

وقد ذَهَبَ أ. لومير A. Lemaire بعيدًا ليقول إن الأسفار القانونية للعهد القديم الموجودة حاليًا قد استُخدمت ككتاب مدرس لتعليم القراءة والكتابة فِي المدارس. ولكن هذه النظرية تتجاهل الأساس الديني للتطور القانوني وكذلِكَ عمل النواحي النبوية، والكهنوتية وتوخي الحكمة فِي هذه العملية. ولم يكن لومير واضحًا فِي أي مكان مِنْ ناحية بيان السبب فِي أن النصوص القانونية والدينية كانت تستخدم عَلَى وجه الحصر مَعَ أن المقرر

المفترض للمدارس (حسبما افترض هو نفسه) أكثر تنوعاً وإلى حد كبير جدًا. وخلاصة القول، لم تلق استنتاجات لومير تأييدًا عاماً.

٤. تأثير الهلينية. أكد اليونانيون على التعليم باعتباره ناقل للثقافة (اليونانية). ونجاح الجمنازيوم (بمقررها باللغة اليونانية، والتاريخ، والثقافة، والمنافسات الرياضية) في جذب الشبان اليهود بعيدًا عن تقاليد شيوخهم، أتاح تهديداً خطيراً للهوية اليهودية المميزة. وتضمن الرد اليهودي بروز شيعة الحسيديم المفرطة في أرثوذكسيتها، وكذلك زيادة فرص التعليم اليهودي للشباب داخل المجتمع شيعة الحسيديم (يوب. ١١: ١٦؛ ١٩: ١٤). وأول ذكر لمدرسة (בֵּית הַמִּדְרָשׁ) في سي ٥١: ٢٣ يأتي من هذه الفترة (١٨٠ ق. م تقريبًا). والخطر الذي كان يهدد إضفاء الطابع الهليني، أضاف قوة إلى نظام المجتمع بتأكيده على التوراة، والعرف اليهودي، والتفسير الشفهي باعتبارها من مكونات الهوية اليهودية الحقيقية.

٥. تدور مفردات كلمات التعليم الإسرائيلي - في غالبيتها - حول سلالة من الجذور الفعلية والتركيبات الاسمية التي تقوم عليها. وفيما يلي مناقشة موجزة لأكثر العبارات الخاصة بهذا الموضوع. وهناك عبارات أخرى مرتبطة بالعملية التعليمية لها صلة وثيقة جدًا بتقليد "الحكمة" وتم تناولها بمزيد من التفصيل هناك (مثل؛ نظام) בִּין (← #١٠٦٧) يتعلم، يكتسب بصيرة؛ מוּסָר (← #٤٥٩٢)، تعليم.

(أ) يشير، يرى، يوجه، يعلم (#٣٧٢٣) יָרָה، إرشاد، تعليم، قانون (#٩٣٦٨)، תּוֹרָה، #٤٦٢١ معلم מוֹרֶה. والفعل يجد مثيلاً له في اللغة الآرامية يعلم אוֹרִי واللغة الأشورية *tērtu* (يقود، يرشد، في حين أن الإسم يعادله في اللغة الأشورية) תּוֹרָה، قانون. وعند اللزوم يأخذ الفعل معنى: يشير، يرى، ولاسيما عند الإشارة إلى الاتجاه باستخدام (تك ٤٦: ٢٨؛ أم ٦: ١٣). وربما الصلة بالتعليم مأخوذة من استخدام المدرس التعليم للإشارة إلى الطريق [الصحيح] للتلميذ. وزيادة على ذلك، الإشارة بالأصابع لتوجيه اهتمام الطالب هي عادة في العملية التعليمية متأصلة منذ فترة طويلة.

والاستعمال الأكثر شيوعًا لـ יָרָה بمعنى يعلم، يعطي تعليمات، له مجموعة متنوعة من المفاعيل المتصلة به: التوراة תּוֹרָה (← #٩٣٦٨، تث ١٧: ١١)؛ מִשְׁפָּטִים الوصايا (← #٥٤٧٧، ٣٣: ١٠)، وحتى حكمة שֶׁקֶר، يكذب (← #٩٢١٤، إش ٩: ١٤، حب ٢: ١٨). والاسم תּוֹרָה مشتق من الفعل، ويحمل نفس المعنى الأساسي لـ: يرشد، يعلم. وبهذا يكون قد استخدم على نحو صحيح لوصف الأسفار الخمسة الأولى من ع. ق، التوراة، والتي ترشد وتعلم إسرائيل من ناحية الهوية السليمة والعلاقة بالرب. وتضييق التعبير إلى كلمة "ناموس"، مع أنه صحيح (لأن الناموس يعلم ويرشد)، غير أنه يميل إلى التعتيم على الشمولية الواسعة للتعبير، ولاسيما فيما يشير إلى الأسفار الخمسة.

والاسم المتصل به מוֹרֶה، معلم، مشتق من هفعيل. النعت الفعلي مع المعنى الأساسي: شخص يرشد، يعلم (أي ٣٦: ٢٢؛ أم ٥: ١٣؛ إش ٣٠: ٢٠).

(ب) לָמַד قل. تعلم؛ نفعل. يكون سلس مروض؛ بيعل. علّم؛ بُعّل. يكون مثقف بشكل جيد، متمرس (← #٤٣٤٠) الصفة. לִמֻּד، متعلم، متمرن، تلميذ (#٤٣٤١). والفعل معروف في اللغتين الأوغارتية (*lamad*)، والأكادية (*lamadu*) بنفس المعنى: يعلم، يدرس. وعندما استخدم في قل. يقال إن الأشخاص تعلموا الحرب (إش ٢: ٤)، والبصيرة (إش ٢٩: ٢٤)، البر (٢٦: ٩ و١٠) والوصايا والتعاليم (تث ٥: ١).

وقد وصف أشخاص عديدون بأنهم كانوا يعلمون، باستخدام بيعل: موسى (تث ٤: ١ و٥ و١٤، ٥: ٣١)، ووالدان إسرائيليان (٤: ١٠؛ ١١: ١٩)، الأمم الغريبة (٢٠: ١٨)، الله (إش ٤٨: ١٧، إر ٣٢: ٣٣). إسرائيل (إر ٢: ٣٣)، نساء نائحات (إر ٩: ١٩)، والحكيم الجامعة (جا ١٢: ٩).

وصيغة بُعّل. من الفعل قد يشير إلى أفعال معتادة: وصايا بشرية، يتم تعلمها عن طريق الحفظ دون فهم (إش ٢٤: ١٣)، أو سلوكيات ترسخت نتيجة التدريب لمدة طويلة، مثل المواشي المدربة (إر ٣١: ١٨، هو ١٠: ١١)، والمحاربون الذين تدربوا على خوض المعارك (نش ٣: ٨).

٦. تأملات لاهوتية. يكاد لا يوجد فرق في الفكر العبري للعهد القديم بين المهارات والمعرفة التي تكتسب من خلال التعليم الرسمي والحكمة التي يتم تعلمها من خبرة الحياة. وكلمة حكمة (#٢٦٨٣ חָכְמָה) ومعرفة (#١٩٨١ דַּעַת) كثيرًا ما تأتيان بمعنى متماثل، وأحيانًا تستخدمان بالتبادل (أم ١: ٤٧؛ ٢: ٦ و١٠؛ ٩: ١٠؛ ١٤: ٦؛ ٢١: ١١؛ جا ١: ١٨؛ ٧: ١٢). وكلمة "حكمة" يمكن استخدامها بمعنى الفطرة السليمة (انظر قرار سليمان الشهير في ١مل ٣: ١٦ - ٢٨)، وهو فهم اكتسبه من الإعلان الإلهي (أم ٢١: ١ - ١٢)، مهارة في أداء نوع من العمل اليدوي أداءً حسنًا (خر ٢٨: ٣؛ ٣٦: ١؛ ١مل ٧: ١٤)، بل وحتى قدرة استثنائية على الخداع (٢صم ١٣: ٣ - ١٩). وبالنسبة للعهد القديم، الله هو مبدع الحكمة والمعرفة (أم ٢: ٦ - ٨؛ ٨: ٢٢ - ٣١؛ أي ٣٨: ٣٦). وأخيرًا، إن حكمته تفوق فهم البشر (أي ٣٨ - ٤١؛ جا ٨: ١٦ - ١٧).

وبالنظر إلى عدم كمال معرفة البشر الحقيقية، فعلى ذلك يجب أن تبدأ (أم ١: ٧)، وتنتهي (جا ١٢: ١٣) بتقوى الله - وهذا شعور صحيح باتكال المرء بشكل تام على الله وعلى محبته ورحمته الراسختين. وبسبب الافتقار إلى التمييز بين المعرفة الدنيوية والمعرفة الدينية، وبين ما يتم تعلمه وبين ما يكشف عنه، فإن قبول وتطبيق كل المعرفة يقع تحت القيود التي فرضتها علاقة البشرية المتوقعة بالخالق والرب. والحكمة الحقة هي الاعتراف بملوكية الله وأن تستجيب لخليقته على نحو سليم (تك ١: ٢٦). وهذا يضفي ببعد أخلاقي لابد منه لكل تعليم وعلم. ولا يمكن أن يتواجد علم أو معرفة يمكن وصفهما بأنهما على الحياد من الناحية الأخلاقية، لأن البشر (الذين أفسدتهم نتائج الخطية) يتعلمون، ويتابعون، ويستخدمون نتائج العملية التعليمية بمحض إرادتهم وبشكل مستقل، وسوف يتحملون المسئولية ويحاسبون في النهاية أمام الله (جا ١٢: ١٤). وهذا فقد أعطيت المعرفة والعلم البشري سياقًا يحدد معناها وغرضها في إطار مشيئة الله الشاملة والأبدية.

تعلم، تعليم: ← אלף [*ʾlp* ¹] (يتعلم، يُعلم، #٥٤٤)؛ ← אָמְנָה [*ʾomnâ* ²] (حضور، حماية، #٥٩٤)؛ ← יסר [*ysr* ¹] (ينصح؛ يقوم؛ يؤدب، #٣٥٧٩)؛ ← ירה [*yrh* ³] (يعلم، يوجه، #٣٧٢٣)؛ ← לַהַג [*lahag*] (يدرس، #٤٢٦١)؛ ← למד [*lmd*] (يتعلم، يُعلم، #٤٣٤٠)؛ ← לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥)؛ ← تعليم: لاهوت.

معرفة، تمييز، حصافة، حكمة: ← בִּין [*byn*] (يفهم، يميز، #١٠٦٧)؛ ← חכם [*ḥkm*] (يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١)؛ ← טעם [*ṭʿm*] (يتذوق، يختبر، يحس، يميز، #٢٤٤٧)؛ ← ידע [*ydʿ* ¹] (يلاحظ، يهتم بـ، #٣٣٥٩)؛ ← נכר [*nkr* ¹] (يتظاهر، يتم التعرف عليه، #٥٧٩٥)؛ ← ערם [*ʿrm* ²] (يمكر، يتحايل، يجعله متحايلاً، #٦٨٩١)؛ ← שׂכל [*śkl* ¹] (يحقق نجاحًا، يفهم، يجعله حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥).

حكمة، معرفة، مهارة: ← בִּין [*byn*] (يفهم، يحفظ، #١٠٦٧) ← חכם [*ḥkm*] (يكون حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [*ydʿ* ¹] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [*ysr* ¹] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [*mᵉzimmâ*] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָה [*ʿoqbâ*] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [*ʿrm* ²] (يكون داهية، يكون بارع، يجعل شخصًا بارع، #٦٨٩١) ← שׂכל [*śkl* ¹] (ينجح، يفهم، يجعل شخصًا حكيمًا، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [*taḥbulôt*] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

البيبلوجرافيا

ABD 2:301-12; J. L. Crenshaw, "Review of A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel," JBL* 103, 1984, 630-32; R. de Vaux, AncIsr 1:82, 127-32; G. R. Driver, *Semitic Writing*, 1954, 88-89; L. Dürr, *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient*, 1932, 107; H.-J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, 1968, 98-103; A. Klostermann, "Schulwesen im Alten Israel," *FS Th. Zahn*, 1908, 193-232, esp. 201; J. Laessoe, "Literacy and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia," *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, 1953; A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel*, 1981; J. A. Maynard, *A Survey of Hebrew Education*, 1924; W. McKane, *Prophets and Wise Men*, SBT 144, 1965; N. Morris, *The Jewish School: An Introduction to the History of Jewish Education*, 1937; S. Safrai, "Education and the Study of Torah," S. Safrai and M. Stern eds., *Jewish People of the First Century*, 1976, 2:945-70; F. H. Swift, *Education in Ancient Israel from Earliest Times Until A.D. 70*, 1919; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974, esp. 31ff.

Gerald H. Wilson جيرالد إتش . ويلسون

بيض ← #١٠٧٠ (בֵּיצָה [*bêṣâ*]، بيض).

تغلث- فلاسر

تغلث- فلاسر، תִּגְלַת פִּלְאֶסֶר [*tiglat pil'eser*]، #٩٣٢٥

اسم تغلث- فلاسر معناه "اتكالي على ابن إيشارة. أي على أشور، الذي كان هيكله في أشور هو هيكل إيشارة. وتعكس صيغة العبرية في سفر الملوك بدقة النطق الأشوري على أيامه، أما صيغ الإسم في سفر أخبار الأيام فتتضمن اختلافات عبرية دخيلة. وكان يحمل اسم "فول" ملك بابل، ومن الجلي أن هذا لقبه. وبعد استعادة الكتابات والنقوش المسمارية فقط أصبح من الواضح أن الإسمين هما لملك واحد، الأمر الذي أدى إلى تغيير في ترجمة سفر أخبار الأيام ٥: ٢٦ (قارن ترجمة KJV مع الترجمات اللاحقة).

١. بالنسبة للنصف الأول من القرن الثامن قبل الميلاد، كانت قوة أشور في أيدي حكام المقاطعات الذين كانوا يتصرفون بشكل مستقل في الغالب عن الملك. وفي عام ٧٤٥ اعتلى تغلث فلاسر الحكم مع أنه لم يكن في القائمة المباشرة للخلافة. وقد وضع نظامًا إدارياً وعسكرياً جديدًا. وأعاد فرض الحكم الملكي على جميع أراضي أشور، وهكذا أسس العصر العظيم الأخير للإمبراطورية الأشورية. وقد حاول أن يقيم علاقات ودية مع الدول المجاورة، ولكنه هاجم الدول التي كانت تظهر له العداء. وكان على علاقة طيبة مع أحد ملوك بابل كان قد ساعده على تأمين عرشه، غير أنه حين قام الثوار بإيغاد ابن ذلك الملك، قام تغلث فلاسر بغزو بابل وأقام نفسه ملكًا على بابل (٧٢٩ ق. م).

وكانت سياسته في الشمال والغرب. وفي وقت مبكر من حكمه حاصر أرفاد شمالي سوريا (٢مل ١٨: ٣٤، الخ) وهي دولة كانت قد انتهكت المعاهدة التي كانت بينها وبين ملك أشوري سابق (*ANET*, 532-33)، وقد استولى عليها في السنة الثالثة (٧٤١ ق م). وكان من شأن الوجود العسكري لأشور أن أخضع دولاً سورية أخرى، ومن بينهما السامرة، الذي قام ملكها منحيم بفرض ضرائب على جميع أصحاب الأراضي ليدفع الجزية المطلوبة (٢مل ١٥: ١٩، *ANET*, 283) وفي عام ٧٣٤ ق. م وصلت قوات تغلث فلاسر إلى غزة على الحدود المصرية، كما هو واضح من نقش في قصره في نمرود (*ANEP*, 369) وبعد ذلك بوقت قصير، قاد رصين ملك دمشق ثورة ضد سيطرة أشور وكان فقحيا ملك إسرائيل بين حلفائه. وقد فشل تغلث فلاسر في الاستيلاء على دمشق سنة ٧٣٣ ق م، ولكنه نجح في ذلك سنة ٧٣٢. وعندئذ أقام هوشع على عرش السامرة بدلاً من فقح (← إسرائيل). (*ANET*, 283)

٢. وهذا هو تسلسل الأحداث التي تناولتها القصص الكتابية. لقد ضغط رصين وفقح على آحاز ملك يهوذا للانضمام إليهما، وحتى حصار أورشليم (٢مل ١٦: ٥). وبرغم ذلك، طلب آحاز مساعدة أشور، وأصبح تابعاً لتغلث فلاسر يدفع له الجزية (١٦: ٧- ٩، *ANET*, 282-87). وكان عمله هذا يماثل تمامًا ما عمله ملك ضعيف في كيليكية، حين هدده جيرانه قبل قرن مضى اشترى أيضًا مساعدة أشور واحتفظ بعرشه (-Kilamu

wa of Sam'al, *ANET*, 654). وقد تضاءلت مكانة دِمشْق وأصبحت عاصمة إقليمية خاضعة للحاكم الأشُوري. وتمشياً مع هذه السياسة- وهي ليست سياسة جديدة- قام تُغْلَث فلاسِر بسبي أعداد كبيرة مِنْ سكَّانَ البلاد الَّتِي إحتلوها. ويبدو أنه لَمْ يتقدم نَحْوَ الجبال للاستيلاء عَلَى السَّامِرَة، لكنه أمر بترحيل السكَّانَ مِنْ المناطق الواقعة شمال إسْرَائِيل، أرْض نفتالي والجليل (٢مل ١٥: ٢٩)، وهي مناطق كَانَت عرضة لتدخل دِمشْق، وكذلِكَ في مناطق عَبْرِ الأرْدُنّ حيث تم سبي سكَّانَ رَأُوبَيْن وجاد ونصف سبط مَنَسَّى إلى مدن في شرقي سوريا (١أخ ٥: ٦ و٢٦). أمَّا الاستيلاء عَلَى عَشْتَارُوث في الأرْدُنّ فقد وُصف في نقش آخر مِنْ نمرود (*ANEP*, 366). واستمرت ثقة الأشُوريين في آحاز، وبذلِكَ أنتهى التهديد الَّذِي كَانَت تواجهه يَهُوذَا (← التحالف الآرامي- الأفْرَايمي).

٣. وفسر المؤرخون الكتابيون أعمال تَغْلَث فَلاسِر عَلَى أنها عقوبة كَانَ لا مفر منها لخيانة إسْرَائِيل إلهها وهذا مَا نستخلصه مما جاء في ٢مل ١٥: ٢٧- ٢٩، وجاء واضحًا في ١أخ ■: ٢٥- ٢٦). والقصة الكتابية عن تمرد هُوشَع ضد فقح (٢مل ١٥: ٣٠ تتناغم تمامًا مع ادّعاء تَغْلَث فَلاسِر أن شَعْب إسْرَائِيل أطاح به وأنه أقام هُوشَع مَلِكًا عَلَيْهِمْ (*ANET*, 283)، وهذا بالطبع رأي السَّيِّد الأعْلَى. وتحالف آحاز مع أشُور أذانه إشَعْيَاء، لأنَّهُ كَانَ يدرك عواقبها الوخيْمَة عَلَى المدى الطويل بالنسبة لوضع يَهُوذَا، حيث أن هذا أعاقها عن القيام بدورها كشَعْب الله الخاص وكأُمَّة مقدسة (إش ٧- ٨). وفي البداية بدأ آحاز كأنه نجح في سياسته، وكَانَ مِنْ شأن تغيرّ الضغوط السياسية أن أسرعت يَهُوذَا في إلغاء معاهدتها مع أشُور، الأمر الَّذِي نجَمَ عَنْهُ دخول جيوش أشُور إلى أراضيها (٧: ١٣- ٢٥).

البيبلوجرافيا

M. Cogan, A. K. Grayson, "Tiglath-pileser III," *CAH*, 3.2, 1991, 71-85; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, AB 11, 1988, 169-94; T. C. Mitchell, "Tiglath-pileser and the Assyrian Threat," in *CAH* 322-38; A. R. Millard, "Israel and Aram in the Light of Inscriptions," *TynBul* 41.2, 1990, 261-75; idem, "Assyrian Royal Names in the Old Testament," *JSS* 21, 1976, 7; H. Tadmor *The Inscriptions of Tiglath-pileser III: King of Assyria*, 1995.

ألن ميلارد *Alan Millard*

سِفْر التكوين

سِفْر التكوين: لاهوت

أ. بَنِية سِفْر التكوين

١. تك ١- ١١. نقطة التقسيم التقليدية التي وضعها المعَلقون لسِفْر التكوين تقع بين ص. ١١ و١٢. وأول هذه التقسيمات وأقصَرُها (ص. ١- ١١) وُصف بأنه "تاريخ بدائي". أمَّا الثاني – وهو أطول بكثير (١٢- ٥٠) فقد وُصف بأنه "تاريخ الآباء". والقسم الأوَّل موجه بالأكثر إلَى بداية تاريخ عالمي، فِي حين أن الثاني وُجه بالأكثر إلَى تاريخ بداية إسْرَائِيل.

ومِنْ الجلي أن القسم الثاني، الَّذِي تناول الآباء والأمهات المؤسسين لإسْرَائِيل، يشغل نسبه مئوية مِنْ النص الكتابي أكثر بكثير مما يشغله القسم الأوَّل. وهكَذَا، فإنه، فِي حين أن ٥/١ (خمس) سِفْر التكوين (ص. ١- ١١) تصف تاريخ عشرين جيلاً (مِنْ آدَمَ إلَى إبْرَاهِيم) إلاّ أن الأرْبَعَة أخماس (٥/٤) الباقية تصف تاريخ أربعة أجيال فقط (مِنْ إبْرَاهِيم إلَى يوسف). وهكَذَا، إذا افترضنا أن كاتباً سيخصص الكمية الأكبر مِنْ المادة لما يشعر أنه أكثر أهمية ونفعاً فِي توصيل رسالته، هنا سيتضح أن كاتب سِفْر التكوين يريد أن يبرز إسْرَائِيل والرجال والسَّيِّدات الَّذِين أسسوها، وهكَذَا، فإن مَا تضمنته الأصحاحات ١٢- ٥٠ أكثر أهمية لإنجاز هذا القصد مِنْ المادة التي تضمنتها الأصحاحات مِنْ ١- ١١. وعَلَى ذلِكَ، فإنه يُستخلص مِنْ هذا، أن الأصحاحات ١٢- ٥٠ ستشرح مَا ورد فِي الأصحاحات ١- ١١ وليس العكس، وأن المساحة الأساسية التي يجب استكشافها للتأكد مِنْ الفكر اللاهوتي لسِفْر التكوين تكون فِي هذا الجزء الأكبر، الجزء الثاني.

وبرغم ذلِكَ – وبعد أن ذكرنا هذا – فإنها لحقيقة أيضًا أن رسالة ص. ١٢- ١٥ مِنْ سِفْر التكوين فِي حد ذاتها لا يُمْكِنُ فهمها بمَعْزل عَن ص. ١- ١١. وهكَذَا فإن للأصحاحات ١- ١١ دوراً أكبر مِنْ مجرد كونها أصحاحات تمهيدية، أو أن علاقتها بالأصحاحات ١٢- ٥٠ مجرد علاقة طفيفة. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فهي المهد الَّذِي مِنْه وبسببه، ظهر الفكر اللاهوتي للأصحاحات ١٢- ٥٠ عَلَى النحو الَّذِي هو عليه. وما أقصده هو أن فكرة تطور تاريخ الخلاص، تقوم عَلَى أساس فكرة التاريخ الشامل وتطوره.

وفِي إطار هذا القسم الخاص بالتاريخ العالمي (تك ١- ١١) توجد حركة عامة مِنْ "الخليقة فِي تناغم" (ص. ١- ٢) إلَى الخليقة فِي تنافر" (الأصحاحات ٣- ١١) (VanGemeren, 39, 67). وفِي إطار هذه المجالات الفسيحة جرت محاولات عديدة مِنْ جانب العلماء لفك شفرة التركيز اللاهوتي لهذه الوحدة. مثل؛ فإن كُلاًّ مِنْ فون راد (١٩٧٢)، ويسترمان (١٩٨٤) von Rad (1972) and Westermann (1984) قدما صيغة مَا فِي الكَلَام عَن العقوبة المتدرجة عَن الخَطِيَّة باعتباره النموذج السائد للأصحاحات ١- ١١. وهكَذَا، فإذا تفحص شخص خمسة أحداث فِي هذه الوحدة (السقوط (تك ٣)، قايين وهابيل (ص. ٤)، أبناء الله (٦: ١- ٤)، الطوفان (الأصحاحات ٦: ٥- ٧: ٢٤)، البرج والمَدِينَة (١١: ١- ٩)، سيكتشف أوّلاً الإشارة إلَى الخَطِيَّة الحالية، يتبعها كَلَام إلهي يعلن الله مِنْ خلاله العقوبة الوشيكة، ثم يتبع ذلِكَ تنفيذ العقوبة. وتوضيحًا لذلِكَ، فإن خَطِيَّة آدَمَ (←) وحَوَّاء ذُكرت فِي ٣: ٦. تبعها كَلَام الله (٣: ١٤- ١٩)، وهذا بدوره تبعه كَلَام عَن العقوبة (٣: ٢٢ – ٢٤).

وقد كبرّ كُلاينز (1978, 63) Clines هذا النموذج الملحوظ طويلا بتوسيع الموضوعات اللاهوتية الرئيسية إلَى أربعة موضوعات هي: الخَطِيَّة، كَلَام، تلطيف، عقوبة. أي أنه بعد الكَلَام عَن العقوبة، ولكن قبل عمل العقوبة نفسه، هناك عمل يقوم به الله يبرز قدرة نعمته وهذا يوزان قدرته عَلَى الدينونة. وهو أيضًا إذا استخدمنا تك ٣ كنموذج لنا، فإنه بين كَلَام العقوبة

(٣: ١٤- ١٩)، والعقوبة نفسها (٣: ٢٢ – ٢٤) يوجد عمل نعمة الله فِي تدبير كساء لهذين الزوجين اللذين وقعا فِي الخَطِيَّة (٣: ٢١) قبل طردهما مِنْ الجنة.

وفِي حين أن هذه الملاحظة مبدعة ومتسمة بالتعاطف، إلاّ أنها ربما تكون غير كافية لوصف التركيز اللاهوتي الإجمالي لتكوين ١- ١١. والسبب فِي هذا النقص هو أنه لا يستطيع أن يتضمنْ فِي متنه لا قصة الخليقة أو سلسلات الأنساب المختلفة المتناثرة فِي هذه الوحدة.

وسمة تغيير فِي المخطط المذكور عاليه بالنسبة لتكوين ١- ١١ وهو النظر إليه عَلَى أنه يطور موضوع كثرة الخَطِيَّة، وكثرة النعمة. وكان هذا مَا اقترحه von Rad (*OTT* 1:154). وعَلَى غرار العبارة التي قالها بولس: "حيث كثرت الخَطِيَّة ازدادت النعمة جدًا" (رو ٥: ٢٠)، وهذا الاقتراح يرى أنه بالنسبة لكُلّ حدث فِي هذه الأصحاحات التي تركز عَلَى قدرة الإنسَان – التي هي غير متصورة، وغير محدودة تقريبًا – عَلَى التمرد عَلَى الله، وعَلَى ذلِكَ، يبعد نفسه عَنه، ومِنْ ثم يجلب عَلَى نفسه العقاب، ويوجد حدث مناظر يشير إلَى الله وهو يعمل كإله للنعمة. وهكَذَا، طُرد آدَمَ (← وحَوَّاء، ولكن بعد أن سترا جسميهما بكساء. وقايين لاجئ متشرد، ولمِنْه كان محمياً. لقد غرقت البشرية، لكن نُوحاً (←) وعائلته نجوْا مِنْ الهلاك.

والانتقادات التي وُجهت ضِدّ النموذج الأوَّل تم رفضها بإضافة قصة الخلق، وسلسلات الأنساب، باعتبارها عملاً مِنْ أعمال نعمة الله. مثل؛ فِي حين أنه كان لسلسلات الأنساب غرضاً واضحًا وهو الترتيب الزمني، ولها وظيفة أجتماعية ليست واضحة عَلَى هذا النحو، إلاّ أنه كانت لها إسهاماتها اللاهوتية. وبوسعنا أن نتفق مَعَ مَا قاله Westermann (1984, 66) مِنْ أنها "مِنْ عمل النعمة التي أُعطيت عِنْدَ الخليقة، وأن نفس هذه النعمة هي التي تعمل فِي الأجيال المتعاقبة التي وصلت إلَى إبْرَاهِيم، وكذلِكَ فِي النسْل الَّذِي أخذ مِنْه بدايته". وعَلَى نفس هذا المنوال، نجد أن قصة الخليقة الواردة فِي تكوين ١- ٢، تصف سلسلة مِنْ أعمال النعمة الإلهية التي توازن سلسلة العقوبات الإلهية التي يواجهها فِي كُلّ مكان.

ويقارب مَا ذُكر عاليه، اقتراح كُلاين Cline's (1978:73-76) الخاص بخليقة – لاخليقة – إعادة الخليقة وذلِكَ فِي تكوين ١- ١١. وإذا كان ص. ١- ٢ يمثلان الخليقة فِي هذا النموذج، الأمر الَّذِي كان مِنْ نتيجة أن أزال الله الحدود الثابتة المذكورة فِي الأصحاح الأوَّل، لكي يسمح للمياه وأن تغرق الأرْض. ولا يُمْكِنُ كبح الطوفان إلاّ بإعادة وضع الحدود (الطوفان ←).

وهناك حركة ناجمة عَن "عدم الخليقة" يثبتها النزاع داخل عائلة نُوح، وبناء المَدِينَة. الفيضان عَطّلَ، ولكنه لم يدمر قدرة البشر عَلَى أن يدمروا الخليقة التي أعاد الله خلقها. والآن يجب عَلَى الله أن يتخذ موقفًا لعمل "عدم الخليقة" هذا، وذلِكَ فِي غضب، وفِي رحمة. وهكَذَا، ينتمي Clines (76) إلَى نتيجة مفادها: "مهما كبرت خَطِيَّة الإنسَان، ودمر مَا خلقه الله عَلَى وجه حسن، وجعل العالم عَلَى حافة حالة "عدم الخليقة" فإن نعمة الله لن تتوانى عَن خلاص الإنسَان مِنْ عواقب خطيته. وحتى حينما يستجيب الإنسَان لبداية جديدة بالنموذج القديم للخَطِيَّة، فإن التزام الله نحو عالمه يظل ثابتاً راسخًا، ويختبر الإنسَان الخاطئ نعمة الله كما يختبر أيضًا دينونته العَادِلة".

وخلاصة القول، يقدم لنا تكوين ١- ١١ أمثله مِنْ الإنسَان وهو فِي شركة مَعَ الله، وكذلِكَ عَندما يخسر هذه الشركة، وكذلِكَ وهو يعيش فِي ظل التكْلِيفات الإلهية، وكذلِكَ وهو يحاول تجاهل هذه التكْلِيفات الإلهية – أمثلة التوازن، وأمثلة عدم التوازن. كما يقدم توضيحات كثيرة لإله النعمة، ولإله الدينونة. وفِيما يتعلق بالدينونة، نقرأ عَن الله الَّذِي يطرد العصاة والأشْرَار مِنْ محضره (آدَمَ، حَوَّاء، قايين)، ويقَصرُ مدة حَيَاة الإنسَان (٦: ٣)، ويغرق الفاسدين (٦: ٥ الخ)، ويربك ويشتت بناة المَدِينَة والبرج (١١: ١- ٩). وعَلَى جانب النعسة، نقرأ عَن الله الَّذِي يعطي رجاء لمِنْ لا رجاء لهم، وذلِكَ بوعده إن "نَسْل المرأة يسحق رأس الحية (٣: ١٥) ويكسو أبوينا الأوَّلين (٣: ٢١)، ويضع علاقة عَلَى قايين لحمايته ممِنْ يسعون للأنتقام مِنْه (٤: ١٥)، تجديد واستعادة النظام وقابلية التنبؤ للطبيعة التي كانت قد عمّتها الفوضى مِنْذ عهد قريب (٨: ٢٢) وميثاق العهد بألا يعود لهلاك البشرية بالطوفان مرة أخرى. وهذا وعد تمت المصادقة عليه بوضع قوس فِي السَّمَاءِ كتذكرةٍ لنفسه بالوعد الَّذِي قطعه (٩: ٨ – الخ).

ولكن، هل هذه الأعمال الكريمة النافعة، كافية لأن حل تمامًا مأزق البشرية؟ وهل يتطلب الأمر شَيْئًا آخر إلى جانب التغطية، ووضع عَلامَة عَلَى الجبهة، وحلف إلهي بعدم إغراق العالم بالطوفان مرة أخرى؟ وإني أرى أن كُلّ أعمال الله الخلاصية هذه تتجه إلَى العمل الإلهي العظيم ضِدّ الخَطِيَّة والفساد، كما أنها تبشيرية: وهذا هو – بالطبع – دعوة إبْرَاهِيم (← واختياره، وهو الرأس الاسمى لعائلة واحدة فِيها تتبارك كُلّ قبائل الأرْض. وتكوين ١٢- ٥٠ لا يعيد تقديمنًا، ولا يعيد لنا خلق العالم النقي الَّذِي تحدث عَنه الأصحاحان ١- ٢. ولكن هذا مَا يفطه لنا رؤ ٢١- ٢٢. ولكنها تحل، أو عَلَى الأقل وُضعت لتحل المشكْلَة الدنيئة الخاصة بتصاعد الخَطِيَّة، والتي بكُلّ تأكيد تحتاج إلَى حل دائم وصادق.

٢. تك ١٢- ٥٠. توُجد عَلَى الأقل إيماءة إلَى مثل هَذه الرَّبَاطة بين تك ١١و ١٢، تتُمثّل فِي حقيقة أنه. عَلَى العكس مِنْ القصص السابقة فِي الأصحاحات ١- ١١- لا نجد كَلْمة للنعمة عقب حادث بَابِل فِيما يتعلق بحالة الخراب التي نجمت عَن ذلِكَ هناك. وغياب كَلْمة النعمة يجعل التاريخ البدائي بحسب كَلْمات فون راد von Rad's "يتوقف فجاة فِي تنافر شديد". هل قطع الله – وبشكْلّ دائم – علاقاته كُلّها مَعَ كُلّ قبائل الأرْض؟؟ وهل سيأتي شئ ...... مِنْ الله؟ إنه فِي أعقاب هذا الوضع حدثت قصة اختيار إبْرَاهِيم ومباركته. وكما يقول von Rad (1973, 154) "السؤال المتعلق بخلاص الله لكُلّ الشُعُوب يظل مَعلَقاً بلا إجابة فِي التاريخ البدائي. ولكن محدثنا يقدم لنا بالفعل إجابة، وهي أنه "عِنْدَ النقطة التي يبدأ عَندها تاريخ مقدس ... يضيق فِي الحال والتو مجال الرؤيا العالمية، ويُحجب العالم والبشرية، والمسكونة كُلّها وبمانها، وتتركز كُلّ فائدة عَلَى رجل واحد".

وسلسلة نسب سام (تك ١١: ١٠- ٢٦) ثم سلسلة نسب تارح (١١: ٢٧ – ٣٢) تُمثّلان قنطرة بين التاريخ البدائي وتاريخ

الآباء، حيث يمثل الأوّل كعنوان للثاني، مثلما تُمثّلَ سلسلة نسب إسماعِيل (٢٥: ١٢- ١٨) عَنواناً بسلسلة نسب إسْحَاق (٢٥: ١٩ – ٢٦)، وسلسلة نسب سلالة عِيسُو (٣٦: ١- ٣٧: ١) ككعَنوانٍ لسلسلة نسب يَعْقُوب (٣٧: ٢٠) (Steinberg: 43). وبالنسبة للعَناوين الرئيسية لسلسلات الأنساب الثلاث هذه (سام، إسْمَاعِيل، عِيسُو) فكُلّ مِنْها ذُكر عَن شخص وضع خارجَ الأضواء التي تُسلط فِي قصص سلسلات الأنساب عَلَى أولئك الَّذِين لهم ارتباط بالميراث الإسْرَائيلي المختار" (Steinberg, 45).

وثانية سلسلات الأنساب هذه، أي سلسلة نسب تارح، لم تقتصر عَلَى تعريفنا بهوية جيلين مِنَ العائلة فقط، ذلِكَ أنها تمهد الطريق تمامًا لناحية مِنْ أهم النواحي اللاهوتِيَة الكبرى المتعلقة ببَقِيَّة سِفْر التكوين – وهي حقّ الوراثة. وإذا مات ابْنِ تَارح، وتخلف ابْنِهِ الثاني نَاحُورَ فِي أور مَعَ عائلته، لم يتبق سوى إبْرَاهِيم فقط، كحلقة وصل يُمْكِنُ أن تستمر مِنْ خلالها عائلة تارح. غير أنه تُوجد مشكُلَة فِي الطريق، وهي أن سَارَةً عاقر (ع. ٣٠). فبَقِيَّة أحفاد تارح، باستثناء لُوطٌ هم مِنَ البنات (مَلِكَة، ويسكة). وهكَذَا لم يتبق مِنَ الأحفاد الذكور سوى لُوطٌ وحقيقة أن نصًا لاحقًا (١٢: ٤) ذكر أن لُوطًا صاحب إبْرَاهِيم حين غادر هذا الأخير حَارَان، وبقدر مَا يتعلق الأمر بحياته القصة فإنه "العَنصر الَّذِي يغيظ بالنسبة للوريث المزعوم" (Silber-man, 19).

وهناك إجماع بين مفسري الكتاب الْمُقَدَّس (مثل؛ فون راد، ويسترمان، كُلّينز، كايزر، فان جيمرين von Rad, Wester-mann, Clines, Kaiser, VanGemeren) عَلَى أن الموضوع اللاهوتي الَّذِي يربط عَلَى الأقل تك ١٢- ٣٦ هو موضوع الوعد الإلهي لكُلّ مِنْ إبْرَاهِيم، وإسْحَاق ويَعْقُوب (وسوف أجادل فِيما يلي بأن قصة يوسف (الأصحاحات ٣٧ – ٥٠) هي التي تخلد نفس هذا الموضوع وإن يكن بطريقة أخرى). وهكَذَا، يَحِقّ للمرء أن يقتبس قولاً "لفون راد" فِي تعليقه عَلَى تك ١٢ وما بعده – والَّذِي يُعد سِفْر التكوين بالنسبة له خليطًا مِنْ تقاليد أدبية مختلفة – قال فِيه: "الكُلّ برغم ذلِكَ لديه سقالة تدعمه مرتبطة، وذلِكَ فِيما أطلق عليه الوعد الَّذِي قُطع للآباء. ويمكن أن يُقال عَلَى الأقل أن كُلّ هذه التركيبة المختلفة مِنَ الدراسات أعطيت تلاحماً للموضوع ...... وذلِكَ بواسطة الوعد الإلهي الَّذِي يتكرر بصفة مستمرة" (1962-65, 1:167). وعَلَى غرار ذلِكَ، يقول بريفارد تشايلدز Brevard Childs إن الوعود للآباء والمذكورة فِي سِفْر التكوين تقدم "العَنصر المستمر فِي وسط كُلّ الظروف المتغيرة لهذا التاريخ المتعدد السمات" (1979, 151).

ويلاحظ المرء – مثل؛ – أن حَيَاة كُلّ مِنْ إبْرَاهِيم ويَعْقُوب، والتي مِنَ الواضح أنها الشغل الشاغل بالنسبة للراوي (الَّذِي لا يعطي سوى أصحاح واحد فقط [٢٦] ويقْصُرُه عَلَى موضوعات تخص إسْحَاق) عامرة بالتفقدات الإلهية. وفِي كُلّتا الحالتين – بصفة خاصة – نجد أن أو لكُلّام وآخر كُلّام مِنَ الله لِذلِكَ الأب هو وعد. وهكَذَا، كانت أوّل كُلّمة قالها الله لإبْرَاهِيم هي سلسلة مِنْ "فأجعلك و... كُلّها مواعيد بما سيفعله الله مِنْ أجْلِه (١٢: ١- ٣)، حيث ينتقل الأسلوب مِنْ صيغة الأمر (ع. ١)، إلى صيغة دلالِية، ثم صيغة الفعل فِي المستقبل (ع. ٢ – ٣). كذلِكَ كُلّمة الله الأخيرة لإبْرَاهِيم تبدأ بصيغة الأمر (٢٢: ١)، وتنتهي بصيغة استقرائية، وبفعل فِي صيغة المستقبل (٢٢: ١٥- ١٨).

وبنفس الطريقة، كانت أوّل كُلّمة مِنَ الله ليَعْقُوب (←) كُلّمة وعد (٢٨: ١٣- ١٥، ولكن، ولأسباب واضحة، لا نجدها صيغة أمر استدلالية، عَلَى نحو مَا كان فِي ١٢: ١)، كما أن كُلّمته الأخيرة كانت أيضًا كُلّمة وضع (٤٦: ٣- ٤). وكما كان الحال فِي تكوين ٢٢: ١ الخ كان النموذج فِي صيغة الأمر (٤٦: ٣. ب) ثم صيغة أستدلالية، ثم فعل فِي صيغة المستقبل (٤٦: ٣/ جـ ٤/ أ و ب). وقد تلقى إبْرَاهِيم الإعلان الإلهي الأوّل له خارج أرْضِ الموعد (سواء فِي "حَارَان" أو فِي "أور"، وهذا يعتمد عَلَى مَا إذا كنا نترجم الفعل العبري الوارد فِي ١٢: ١/ أ كفعل فِي صيغة الماضي التام ["قال"] أو فِي صيغة الجمع (يخاطب أكثر مِنْ واحد، انظر أع ٧: ٢١])، غير أنه، وهو فِي طريقه إلَى تلك الأرْضِ، وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ – تلقى يَعْقُوب أوّل أعلان إلهي فِيما كان فِي طريقه إلَى حَارَان (٢٨: ١٠) وهو بعيد عَن أرْضِ الموعد. وقد يحِقّ للمرء أن يلاحظ أيضًا أنه فِي فِي حالة إبْرَاهِيم كان الإعلان الإلهي جاء وهو عَلَى أعتاب القصة الكتابية الخاصة بحَيَاة إبْرَاهِيم، بالرغم مِنْ أنه كان بالفعل .... أمّا فِي حالة يَعْقُوب، فقد جاءه الإعلان الإلهي عقب القصة الكتابية لعديد مِنَ الأحداث العائلية التي شملت يَعْقُوب، وكُلّ مِنْها يتضمن أخاه الأكبر عِيسُو (٢٥: ٢٦، ٢٥: ٢٧ – ٣٤، ٢٧: ١ الخ). وهكَذَا، فإنه فِي حالة إبْرَاهِيم لا يَكُونُ لدى القارئ أية فكرة عَن نوعية الشخص أو طبيعته حين يبدأ ص. ١٢. أمّا فِي حالة يَعْقُوب، فقد أُتيحت للقارئ فرص كافية ليتعرف فِيها القارئ عَلَى سمات شخص يَعْقُوب قبل أن يتكلّم الله مَعَه بكُلّمة واحدة.

وفِي البداية، يتطلب الأمر ذكر ثلاثة أمور عَن هذه المواعيد. أوّلاً، وهذا مَا سأناقشه بإيجاز – مَا إذا كانت هذه المواعيد أساسية بالنسبة للقصص التي وردت فِيها، أمّا أنها أُضيفت فِي وقت لاحق لسبب أو لآخر. وكثيرون مِنْ مفسري ع. ق يميلون إلى ثاني هذين الخيارين. غير أنه بفحص الظروف التي يظهر فِيها الوعد، يجعل مِنَ المحتمل، بل والواقع مِنَ المرجح، أن فكرة الوعد لم تكن إضافة. مثل؛ إذا مَا شطبنا المواعيد التي أُعطيت لإبْرَاهِيم والمذكورة فِي ٢٢: ١٥- ١٨ عَلَى اعتبار أنها تُعد ثانوية بالنسبة للقصة الأصلية – وهو وضع تبناه الكثيرون مِنَ المفسرين، فإننه نكون بهذا قد أفسدنا القصة المذكورة فِي ٢٢: ١- ١٤. لأننا نكون فِي الواقع قد بترنا قصة لن يَكُونُ مِنْ شأن أمانة إبْرَاهِيم مِنْها وأخذه إسْحَاق إلَى جَبَل الْمُرِيَّا أية نتيجة إيجابية، أي أن إبْرَاهِيم سيكون له الأن نَسْلاً كثيرًا سوف يمتلكون مدن أعدائهم.

أمّا الموضوع الثاني الَّذِي يتعين ذكره فهو عدد هذه المواعيد ومضمونها. وهناك خلاف بين الدارسين بالنسبة لعدد الوعود الواضحة الموجودة. يرى ويسترمان Westermann (١٩٨٠) سبعة مواعيد أصلية ومستقلة ويعرفها بأنها وعد به (١) ابْن. (٢) أرض جديدة. (٣) مساعدة. (٤) الأرْضِ. (٥) زيادة. (٦) بركة. (٧) عهد، والثَّلاثَةِ الأوّلى مِنْها متأصلة – حب اعتقاده – فِي فترة الآباء، ومِنْ هذه الثَّلاثَةِ، الأوّل وموعد بابن/ وريث، هو الصيغة الأساسية لتقليد الوعد. أمّا VanGemeren (104-8) فيذكر أربعة مواعيد واضحة للآباء، ويعرضها بأنها (١) نَسْل. (٢) أرْضِ. (٣) بركة شخصية، (٤) بركة للأمة. أمّا Clines (31-37) فلا يذكر سوى ثلاثة مواعيد فقط: (١) نَسْل، (٢) علاقة، (٣) أرْضِ.

والثَّلاثَةِ يتفقون عَلَى الوعد (١) الخاص بالنَسْل (Wes-termann: a son and increase; VanGemeren: seed; Clines: descendants). (٢) الخاص بالأرْضِ، (٣) الخاص بالبركة، سواء الشخصية أو تلك التي تأتي نتيجة وساطة. وأود القول بأن هذا الوعد الأخير، الخاص بالبركة عَن طريق الوساطة، فهي إذا لم تكن أساسية بالنسبة للمواعيد الأخرى، فِيه عَلَى الأقل ذروة المواعيد الأخرى. وقد حدث أربع مرات أن وُعد أحد الآباء (١٢: ٣) أو هو ونَسْله (٢٨: ١٤) أو نَسْل أحد الآباء (٢٢: ١٨، ٢٦: ٤) بأنه هو/ أو هم، سيكونون سبب بركة لجميع قبائل الأرْضِ.

وأول هذه الفقرات الأربع، تكوين ١٢: ٣) تبين مِنْ خلال تركيب الجملة التركيز مِنْ حيث الذروة عَلَى هذه العبارة: "وتتبارك فِيك جميع قبائل الأرْضِ". وهذه الوحدة المتكاملة (١٢: ١- ٣) تبدأ بفعل أمر "اذْهَبْ مِنْ ....."، وتستمر ع. ٢، ٣/ أ بعد ذلِكَ بأفعال بصيغة المتكُلّم والمخاطبة المفرد بأفعال تحقيق فِي المستقبل: "فأجعلك ..... وأباركك .... وأبارك .... و .... ألعنه"، ثم حرف عطف فِي ع. ٢/ د "وتكون بركة"). وتدل كُلّ هذه الصيغ عَلَى قصد أو غرض. وتبلغ هذه الوحدة الذروة فِي عبارة "وتتبارك" (נִבְרְכוּ). والأمر المذهل فِي صيغة الفعل هنا تصل إلَى درجة أن تجعل المرء يقرأ هذه العبارة الأخيرة كأنها نتيجة الشرط ...." "لكي" تتبارك فِيك" جميع قبائل الأرْضِ (*IBHS*, 530; Miller, "Syntax," 474).

وهذا الوعد يرجع بفكرة الأصحاحات السابقة فِي سِفْر التكوين وإلَى الأصحاحات والأحداث اللاحقة أيضًا. ومِنَ المؤكد أن عبارة "قبائل الأرْضِ" تتضمنْ شعوب مَا بعد طوفان نُوح والمذكورة فِي ص. ١٠. عَلَيْهِمْ أن يجدوا بركة الله ويختبروها مِنْ خلال وساطة هذه العائلة المباركة الواحدة. وعَلَى ذلِكَ أوضح الله لإبْرَاهِيم ونَسْلى أنهم قد اختيروا مِنْ أجْلِ الَّذِين لم يختاروا ومِنْ أجْلِ خيرهم.

وفِي نفس الوعد تتحقق بشكُلّ جزئي فِي بعض الأحداث اللاحقة فِي سِفْر التكوين. ولِذلِكَ استطاع لبان – وهو مِنْ آرام النَّهْرِين أن يقول، لصهره يَعْقُوب "باركني الرَّبّ بسببك" (٣٠: ٢٧). وقد تبارك أهل بَيْتِ فوطيفار بسبب يوسف (٣٩: ٥، ← يوسف). ولم ينج أهل بَيْتِ يَعْقُوب مِنَ الموت جوعاً بسبب وجود يوسف فِي مِصْر فقط بل ونجت أيضًا مِصْر نفسها بسبب وجوده فِيها. ومِنَ المؤكد، أن هذه الأحداث المتفرّقة لا تعني اكتمال تحقيق الوعد الَّذِي أعطى للآباء. ولكنها مجرد إيماءات، أو بداية تحقيقَ وعد قطعه الله، وقد تأكد ذلِكَ بواسطة شخص غريب، أو بواسطة الراوي (٣٩: ٥)، وهذه البدايات تشير مِنَ الناحية الأخروية إلَى تحقيق أعظم فِي الأجيال التالية.

أمّا الناحية الثالثة التي يحتاج الأمر إلَى ذكرها فهي الطبيعة الأساسية لهذه المواعيد. ومِنَ الملاحظ تمامًا أن الله قطع هذه المواعيد دون شروط. وعدم وجود كُلّمة "إن" فِي سِفْر التكوين أمر لافت، كما أن وجودها فِي سِفْر الخروج أمر لافت أيضًا، وعَلَى الأقل مِنْ ص. ١٩ وما بعده "إن سمَعْتم لصوتي وحفظتم عهدي ...." (خر ١٩: ٥). وعَنصر عدم وجود شروط للعقد، ثم توضيحه بكُلّ جلاء سواء فِي المواعيد ذاتها، أو فِي العهد الَّذِي قطعه الله مَعَ إبْرَاهِيم، ثم توسع فِيه بقطعه مه نَسْله (قُطع العهد فِي ١٥: ١- ٢١) وتم تأكيده فِي ١٧: ١- ٢٧).

ولا يُوجد أي موضع عَلَى الأطلاق أضاف الله فِيه "إن" الشرطية إلَى أي وعد قطعه لإبْرَاهِيم، أو يَعْقُوب يقول فِيه إن الطاعة أو الأمانة تُعد شرطاً ضروريًا لتحقيق ذلِكَ الوعد. لاحظ أن أوّل كمة قالها الله لإبْرَاهِيم كانت فِي صيغة الأمر، ولم تأت فِي صيغة أسلوب شرط، وهذا النمط يستمر طوال سِفْر التكوين. وهذا – فِي المقام الأوّل – مَعْنَاه أن قصص سِفْر التكوين لم يكن الموضوع الأساسي فِيها هو إيمان الآباء بقدر مَا كان تركيزها مِنْصباً عَلَى أمانة الله.

ولكن هذا لا يَعْني أنا الطاعة او الأمانة لم تكن لها أهمية فِي سِفْر التكوين. بل عَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، كان لها أهميتها وقبولها لدى الرَّبّ. وعَلَى أي حال، يسجل النص بالفعل أن إبْرَاهِيم آمِنْ بمواعيد الله (١٥: ٦)، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ كانت أسئلته عَن خيبة الرجاء (١٥: ٢ و٨). ولكن إيمانه كان الرد المناسب لكُلّمة مِنْ الله. كذلِكَ فِي خَتام حدث الْمُرِيَّا قيل لإبْرَاهِيم. ليست مرة واحدة، بل مرتين: ".. مِنْ أجْلِ أنك فعلت هذا الأمر.." مِنْ أجْلِ أنك سمَعْتَ لقولي" (٢٢: ١٦ و١٨)، ستكون بركة الله فِي نَسْله. وهكَذَا، فإن حَيَاة الأمانة والطاعة هي أحد طريقين فِي سِفْر التكوين مِنْ خلاله يختبر الإنسان التأثير الروحي. أمّا الطريقة الآخرى، فهو التشفع مِنْ خلال الصَلاَة (١٨: ١٦- ٣٣).

وإنه لمِنَ المَعَروف تمامًا أن الآباء المذكورين فِي سِفْر التكوين مارسوا أعمالاً تُعد شكاً مِنَ الناحية الأخلاقية بالنسبة لقارئي النص فِي العصر الحديث. لقد شجع إبْرَاهِيم زوجته – فِي مناسبتين – ألاّ تكون أمينة بالنسبة لعلاقتها به كزوجة (١٢: ١٠- ٢٠، ٢٠: ١- ١٨)، وهكَذَا وضعها فِي موضع حرج كان مِنَ المحتمل أن تصبح فِيه زانية. وأليس صحيحًا ← أنه لو اتصل أحد بسَارَةً اتصالاً جنسياً، كانت ستُستبعد مِنْ دورها فِي أن تكون الزوجة المختارة، وأم الوريث الوحيد؟ وبناء عَلَى اقتراح مِنْ سَارَةً قام إبْرَاهِيمُ بمَعَاشرة امْرَأَة أخرى مَعَاشرة زوجية، وأصبح أبًا لطفل ولدته هي (ص. ١٦).

ولقد قلّد إسْحَاق (←) نفاق ابيه، عَندما وجد أيضًا نفسه مَعَرضًا للخطر فِي بلاد غريبة (أصحاح ٢٦). ثم إن يَعْقُوب (←) استغل أخاه (٢٥: ٢٩ – ٣٤)، وخدع أباه المَعَوق والمسن، لكي يحصل عَلَى بركة عَن طريق الخداع (ص. ٢٧)، بل إنه حَتَّى بعد لقائه مَعَ الله فِي فنوئيل وإعادة تسميته هناك، ولكنه مَعَ ذلِكَ كذب عَلَى عِيسُو (٣٣: ١٢- ١٨). وأصبح يَهُوذَا أبًا لتوأمين مِنْ كنته التي تنكرت فِي زي زانية (ص. ٣٨)، أمّا يوسف فوّجه اتهامات ضِدَّ إخوته ("جواسيس أنْتَ"، ٤٢: ١٤) وهو يعرف تمامًا أن اتّهامه هذا لم يكن صحيحًا، وبعد ذلِكَ (أمر

أن توضع النقود سراً فِي أوعية القمح الخاصة بهم، ٤٢: ٢٥) لكي يبدو الأمر وكأنهم لصوص، أو أنهم يحاولون عدم سداد ثمنْ القمح الّذِي وزعه عَلَيْهِمْ.

وما الّذِي يفرق بين هذه الأعمال، والأعمال الخاطئة الأخرى التي يرتكبها – مثلْ؛ – شخص مثل دَاوُد، أو مثل سُلَيْمَانَ؟ بالنسبة للأشخاص الآخرين إن كُلّ خاطئ جدير باللوم يدفع ثمناً غالياً للفسوق الّذِي انغمس فِيه. أمّا الآباء فلا يتعرضون للمقاضاة. فلم يُوبخوا إطلاقًا عَلَى حَيَاة غير أخلاقية. وهذا يأتي عَلَى النقيض تمامًا مما جاء فِي تكوين ٣- ١١، حيث نجد أن آدَمَ وحَوّاء، قايين، مَعَاصري نُوح، وبناة المَدِينَة والبرج قد دفعوا ثمناً غالياً نتيجة أعمالهم المنْحرفة. والاستثناء الوحيد لهذا فِي تاريخ الآباء يتُمثّل فِي قول الرّبّ لإبْرَاهِيم: "لماذا ضحكت سَارَةً قائلة ....." (١٨: ١٣). (هل تأثرت سَارَةً بحقيقة أن زوجها هو المؤمِنْ الوحيد الّذِي تعرفه، وأنها شاهدت تقلباته؟ وإذا كان المؤمِنْ الوحيد الّذِي نعرفه يتصرف عَلَى النحو الّذِي تصرف به إبْرَاهِيم فِي ١٢: ١٠- ٢٠، فما الّذِي نعتقده عَن إلهه؟). وقد نرى أيضًا إضافة موت أونات لتنصله مِنْ تحمل مسئوليته مِنْ ناحية أن يتزوج أمرأة أخية المتوفِي حسب العرف اليهودي ليقيم له نَسْلاً؟ ولِذلِكَ يتبقى السؤال: "لماذ ضحكت سَارَةً"؟ ولكن لم نجد السؤال: لماذا كذب إبْرَاهِيم"، أو "لماذا لجا يَعْقُوب إلَى الخداع؟، أو لماذا خدع يوسف أخوته؟

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يوُجد مواضع فِي، تكوين ١٢- ٥٠ نقرأ فِيها عَن عقاب الله لغرباء نتيجة أرتكابهم الخَطِيَّة. وإهمال فِرْعَوْن مِنْ ناحية أخذ سَارَةً، عاقبه الله بضربات عظيمة (١٢: ١٧). والملوك الأَرْبَعَةِ الجبارين الّذِين مِنْ الشرق، تم إذلالهم وهزيمتهم عَلَى يد إبْرَاهِيم بقوته المتواضعة التي لم تتعد ٣١٨ رجلاً، وكان ذلِكَ لأَنَّهُم خطفوا لُوطًا (ص. ١٤). وقد دُمرت سَدُومَ وَعَمُورَةَ بسبب فسادهم (ص. ١٩). وقد أغلق الله رحم كُلّ امْرَأة فِي مَمْلَكَةُ أبِيمَالِك لأَنَّهُ أخذ سَارَةً (٢٠: ١٨). ولكن لا توُجد أحداث مماثلة تم عقاب الآباء بسببها. وكان رحم سَارَةً مغلقاً أيضًا، ولكن لم يكن مرض ذلِكَ خطيتها أو خَطِيَّة زوجها.

وإذا أخذنا قصص سِفْر التكوين التي يقول فِيها الزوج عَن زوجته أنها أخته كمثال، فمِنْ المؤكد أن هذا يثير تساؤلات أخلاقية – مثلْ؛ لماذا يعاقب الله رجلاً بريئاً، ولماذا يسمح باغتراق الهدايا عَلَى إبْرَاهِيم، حَتَّى أن الأمر بدا وكأنه يكافئه عَلَى نفاقه؟ أمّا مِنْ الناحية اللاهوتية، فإن الأحداث تعمل عَلَى مستوى مختلف. هل الوعد الّذِي أعطى مِنْذ فترة وجيزة بإعطاء وطن عَن طريق إبْرَاهِيم مازال سارياً فِي حين يبدو أن الّذِي أعطى له هذا الوعد بدا مِنْ سلوكه وكأنه يعرض هذا الوعد للخطر؟ وهل ستُبارك قبائل الأرْضِ حقًّا برجل مِنْ هذا القبيل؟ وهل لدى الله خطة للتراجع؟ وهل كانت خطة الله للخلاص عَلَى وشك أن تُجهض. وما الّذِي سيحدث بالنسبة لمواعيد الله حينما يَكُونُ الّذِين أعطيت لهم هذه المواعيد هم الّذِين يشكّلون أعظم خطر عليه؟ والإجابة اللاهوتية عَلَى هذه الأسئلة هي: أنه "حَتَّى حماقة شخص مؤمِنْ لن تؤدي فِي النهاية إلَى تعرض وعد الله للخطر" (مارتنز، ٣٢). وليس لدى الله أية نيّة لنبذ هذه العائلة المختارة، بالرغم مِنْ نقائصهم الأخلاقية، أو رفضهم كموضع لبركته باعتبارهم نور شعوب الأرْضِ وملحها، كما أنه ليس يلغي أيضًا ع. ج الّذِي يعَادِل عائلة إبْرَاهِيم المختارة، أي، الكنيسة، بالرغم مِنْ القائمة الطويلة لأعمالها الشائعة.

ويلفت ج. كوتس G. Coats الانْتِباه إلَى العدد الكبير مِنْ أحداث سِفْر التكوين التي موضوعها الدائم هو (١) علاقة حميمة (٢) تُقطع بسبب النزاعات، (٣) وهذه بدورها قد تُحل او لا تُحل عَن طريق المصالحة. وهذا النموذج يطل علينا أوّلاً فِي الأصحاحات الثَّلاثَةِ الأوّلى مِنْ سِفْر التكوين، ثم تستمر طوال قصة يوسف، حيث الخلاف بين يوسف وإخونه كان يشبه، وإلَى حد كبير، النزاعات العائية التي نقرأ عَنها فِي تكوين ٣- ٤. وفِي كافة هذه القصص نجد أن الموضوع الجوهري هو علاقة طيبة – نزاع – مصالحة، وفِي كثير مِنْها يأتي موضوع الوعد مهمشاً، بل وأحيانًا لا يُذكر عَلَى الإطلاق.

وهذا النموذج نجده واضحًا جدًا فِي قصة يَعْقُوب، وهو نموذج يتفحصه "كوتس" تمامًا لكن يدعم فكرته. هناك أخ ضِدّ أخيه، وأب وأخ ضِدّ أم وأخ، وأخ ضِدّ أبيه، وزوجة ضِدّ زوجها، وصهر ضِدّ حماه، والعكس بالعكس. ونجد موضوعات مكررة مثل الاستغلال، الخداع، والعداء العميق والغَضَب، والزنا والزواج بأكثر مِنْ واحدة فِي ذات الوقت، المرأة الجميلة، الغيرة، الاستغلال، السرقة، الكذب، الاغتصاب، والعَنف.

وسلوك يَعْقُوب أمر أساسي فِي كُلّ هذه الأحداث. وفِي قليل مِنْها فقط نجد سلوكه سطحيًا. ومَعَ ذلِكَ، فإنه مما يلفت النتباه أنه فِي الظهورات الإلهية الأَرْبَعَةِ التي اجتيرها يَعْقُوب (٢٨: ١٠- ٢٢، ٣٢: ٢٢ – ٣١، ٣٥: ٩ – ١٣، ٤٦: ٢ – ٤)، لم يطرح الله أي سؤال فِيما يختص بأي شئ يتعلق بالنواحي السلوكية. وما يسمَعَه بالفعل هو ابتهالات يلتمس فِيها مواعيد غير مشروطة مِنْ الله، كي يباركه، وأن يعطيه نَسْلاً كبيرًا، وأن يعطي نَسْله هذا أيضًا، وأن يبارك قبائل الأرْضِ مِنْ خلال هذا النّسْل.

وعدم وجود أي تعليقات سلبية عَن الآباء يستمر أيضًا فِي كافة الأسفار التاريخية (مثلْ؛ يش ٢٤)، الأنبِيَاء (ملا ١: ٢ – ٣ مثالاً)، والمزامير (مثلْ؛ مز ١٠٥، ١٠٦)، وفِي ع. ج (أع ٧، رو ٩، عب ١١، يع ٢). وما جاء فِي هو ١٢: ٢ – ٤ يقدم إحدى المرات القليلة جدًا التي يشجع فِيها نَبِيّ سلوك أحد الآباء). وما نجده فِي بَقِيَّة أسفار ع. ق القانونية، وفِي ع. ج، هو تفسير مركز عَلَى الله لتكوين ١٢- ٥٠. والأعمال الشريرة لا تبطل الأعمال الْمُقَدَّسَة التي رسمتها إرادة الله. وما يعلم به سِفْر التكوين، وكررته الصيغ الكتابية اللاحقة، هو أن الآباء هم مختارو الله، وقد اختيروا لينالوا بركة وليكونوا هم بركة، كما أنهم المتلقون لعهد قُطع أوّلاً لإبْرَاهِيم، وتم تأكيده بعد ذلِكَ لإسْحَاق ويَعْقُوب. وكما يقول (Childs (1985, 215: "إنه لم يدعو للدهشة أن نعرف المدى الّذِي وصل إليه تجاهل الصعوبات الأخلاقية لقصة سِفْر التكوين بشكْلّ تام. والقصة تُقرأ لتوضيح شئ مختلف عَن ذلِكَ تمامًا، وأفسد بذلِكَ أمانة الله".

أمّا قصة يوسف (تك ٣٧ – ٥٠، ← يوسف) تركز بالكُلّية عَلَى نجاحات يوسف بْنِ يَعْقُوب، باستثناء ص. ٣٨، ٤٩: ١- ٢٨). والعنصر المشترك فِي هذين الاستثنائين هو حضور يَهُوذا شقيق يوسف. وتصور الفقرة الأوّلى غير المقبول، إذا أخذت فِي

الاعتبار علاقته بثامَارَ كنته، وهو بهذه الصورة يتناقض مَعَ يوسف الشخص الأمين ذي الأخلاق الحميدة عَلَى نحو مَا ذُكر فِي الأصحاج ٣٩. وبرغم ذلِكَ، وبحسب كُلّمات يَعْقُوب فِي ٤٩: ٨ – ١٢ عَن يَهُوذا، فإن يَهُوذا سيقود إخوته الّذِين "سيسجدون له". وسوف يمتلك يَهُوذا "صولجان" المَلِك. وعَلَى غرار والده مِنْ قبله، فإن ضعفاته وحماقاته فِي مَعَاملاته مَعَ الآخرين، يبدو أنها لن ترحمه مِنْ أن يَكُونُ أداة مختارة، يبارك الله مِنْ خلاله كُلّ قبائل الأرْضِ.

لا تُوجد كُلّمات أو ظهورات إلهية فِي تكوين ٣٧ – ٥٠، ولِذلِكَ لا نجد أي مواعيد قطعها الله لأي شخص فِي هذا الجزء مِنْ سِفْر التكوين، كما كان الحال بالنسبة لإبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب. ومَعَ ذلِكَ، فإن قصة يوسف، وبأسلوبها الخاص، تساهم فِي نهج الفكر اللاهوتي لتكوين ١٢- ٣٦. ومِنْ المؤكد أنها – عَلَى غرار قصص الآباء – تؤكد أمانة الله. كما يؤكد ذلِكَ يوسف نفسه وبنفس القدر فِي عباراته الشهيرة المذكورة فِي ٤٥: ٨، ٥٠: ١٩ – ٢١.

كذلِكَ تك ٣٧ – ٥٠ يبرز شَعْب الله وهو فِي ظروف خطيرة قد يفقدون مَعَها حياتهم. وعَلَى العكس مِنْ إبْرَاهِيم الّذِي استطاع أن يتوجه إلَى مِصْر للهرب مِنْ المجاعة التي انْتَشرت فِي موطنه، وإسْحَاق الّذِي تمكن مِنْ الهرب إلَى أرض فِلِسْطِين المجاورة فِي ظروف مماثلة، فقد اكتشف يوسف بعد أن اختُطف إلَى مِصْر، أن مِصْر أيضًا مَعَرضة للمجاعة. وفِي حالى إبْرَاهِيم، أعتقد أن أمِنْه شخصيًا مَعَرض للخطر (١٢: ١٠- ٢٠) ذلِكَ أن سَارَةُ غير قادرة أن تلد له طفلاً. وفِي وقت لاحق طَلب مِنْ إبْرَاهِيمُ أن يقدم وريثه الحقيقي الّذِي طال انْتَظاره، ابْنِ الوعد، الضاحك – ذَبِيحَة (٢٢). فهل تتغلب مواعيد الله عَلَى هذه التهديدات وهذه الظروف المحيطة به نعم، ذلِكَ أن مواعيد الله لا تسقط أبدًا. وفِي قصة يوسف، كنا نتساءل، هل سينجو شَعْب الله مِنْ هذه المجاعة المهلكة؟ وهل نَسْل إبْرَاهِيم؟ الّذِين كانوا فِي ذلِكَ الحين فِي مرحلة جنينية لكي يصبحوا مثل رمل البحر وكعدد النجوم فِي السَّمَاءِ – هل سيُبادون قبل الميعاد؟ أم أن الله الأمين سيحافظ عَلَى مواعيده، وعَلَى ذلِكَ، سيجد وسيلة ينقذ بها شَعْبُه المختارين مِنْ الموت جوعاً، وتجيب قصة يوسف عَلَى هذا التساؤل بإيجابية. وتوضيح أيضًا أنه يستخدم خاصته مِنْ أجْلِ مباركة إحدى قبائل الأرْضِ – أي مباركة المِصْريين الّذِين كانوا يقيمون فِي بلادهم بصفة مؤقتة.

ولكن، لا يجب أن تصبح مِصْر إطلاقًا محل سكناهم. وهكَذَا، كانت كُلّمات يَعْقُوب الأخيرة لأبنائه وفِي صيغة بركة نبوية، تشير إلَى مَا سيحْدث لهم "فِي آخر الأَيَّام" (٤٩: ١). وكُلّمة يوسف الأخيرة لعائلته كانت بمثابة شهادة عَلَى أمانة الله لخاصته، بأن يقودهم للخروج مِنْ مِصْر إلَى الأرْضِ التي وعد بها الآباء (٥٠: ٢٤ – ٢٥). فقرأ فِي الأصحاحات ١- ١١ عَن أشخاص لديهم أرْضِ، ولكنهم كانوا يفقدونها، أو يُطردون مِنْها. وفِي الأصحاحات ١٢- ٥٠ نجد أن التركيز مِنْصب عَلَى أفراد ليست لديهم أرْضِ، ولكنهم فِي الطريق إليها فإحدى المجموعتين تخسر، والأخرى تتوقع (برْوجيمان، ١٥).

ب. الموضوعات اللاهوتية

١. الخليقة. كُلّ مِنْ ع. ق، وكتابات ش. أ. ق.، لا تعرف سوى أربعة طرق للخلق: بالكُلّام، بالعمل، بالنشاط الجنسي، أو بمحارَبَّة قوى الشر. وما جاء فِي تكوين ، يبرز أوّل هذه الطرق، فِي حين أن ٢: ٤ – ٥، تركز عَلَى الطريقة الثانية. هكَذَا، فإن الخليقة جاءت نتيجة مَا يقوله الله وما يفعله. ولأسباب واضحة نجد أن الطريقة الثالثة لا يعرض لها الكتاب الْمُقَدَّسَ، أي عدم وجود شريك حَيَاة الله، والّذِي هو نفسه يسمو عَلَى كُلّ الأمور الجنسية (والتي هي إحدى وسائل خلق)، وهذه مِنْ بين المظاهر التي تميز ع. ق عَن نماذج فكر ش. أ. ق.. وهناك إشارات لاحقة متناثرة، جاءت كُلّها فِي قالب شعري، يربط الخليقة بالله الّذِي يطيح بالوحش (مز ٧٤: ١٣- ١٥، إش ٥١: ٩ – ١٠)، ولكن لا توجد أي واحدة مِنْها فِي الأصحاحات التي تتناول موضوع الخلق فِي سِفْر التكوين (يخلق #١٣٤٣ בָּרָא).

والقول أن العالم هو خليقة الله مَعْناه أنك تدلى بتأكيدات لاهوتية مَعَينة. (أ) أن تدعو الله "خالقاً" وكُلّ مَا عداه "مخلوقاً" فإنك بذلِكَ تؤكد تفرد الله وسموه. وخط التمييز والتميز بين الخالق والخليقة لا يُمْكِنُ مسحه أو الخلط بينه وبين أي شئ آخر، ولا يُمْكِنُ المزج بين هاتين الناحيتين لتكوين مَا يُسمى بوحدة الوجود، أو المذْهَبَ الباطني.

(ب) وعَلَى صعيد آخر، فإن تدعو الله خالقاً، فهذا أيضًا يؤكد طبيعة الله التي تتسم بالكرم والرحب والمحبة. ولم يخلق الله لاستيفاء حاجة كان يحتاج إليها فِي حياته. وهكَذَا، يعلّم الكتاب الْمُقَدَّس الخلق بالنعمة، والخلاص بالنعمة أيضًا.

(جـ) قولنا إن كُلّ شئ مَا عدا الله مخلوق. نَحْنُ نؤكد بهذا أن الخليقة تعتمد كُلّية عَلَى الله فِي حياتها وإعالتها، وأن تحقيق هذه الحالة المَعَطاة مِنْ الله لن يتم إلاّ إذا اعترف المخلوق مِنْ قلبه بأنه مخلوق محدود وأن وجوده فِي هذه الحَيَاة هو وجود مؤقت.

(د) وعَلَى الرغم مِنْ محدودية الخليقة، وأنها ليست خالدة، إلاّ أنها حسنة (ولكنها لم تبلغ درجة الكمال) وكُلّمة "متكّل" و"محدود" لا تعَادِل – بحسب فكر سِفْر التكوين – كُلّمة "خاطئ" بل أن تدعو المخلوق بأنه "محدود"، يعتمد عَلَى الله" فهذا يوحى بالأحرى باحتمالات المخاطرة والنمو. وتتجه خليقة الله نحو ذروة ليست فِي خلق البشرية، بل فِي الراحة والاحتفال (تك ٢: ١- ٣). وأيام العمل والفعل، وُصفت بأنها "حسنة". ولكن الراحة وتامل مَا هو حسن، وُصف بأنه "مقدس" (٢: ٣).

(هـ) التأكيد عَلَى أن كُلّ مَا خلقه الله هومش، مَعْناه الإقرار بأنه ليس هناك شئ يُعد شراً بطبيعته. فالشر، الخَطِيَّة، الشيطان ليست مِنْ الظواهر التي يشرح سِفْر التكوين أصلها. أمّا الّذِي يؤكده سِفْر التكوين بالفعل هو أن هذه الحقائق دخيلة وليست أصلية بأي حال.

(و) وأن نفسر مَا جاءت فِي تكوين ١- ٢ بأمانة سنتوصل إلَى تأكيدات مَعَينة عَن البشر تميزهم عَن بَقِيَّة الخليقة. فالإنْسَان فقط هو الّذِي خُلق عَلَى صورة الله ومثاله (تك ١: ٢٦- ٢٧). وهكَذَا فإن الفروقات بين الإنْسَان وبَقِيَّة الخليقة هي فروقات نوعية وليست كمية. ولكن مَا المقصود بعبارة صورة الله؟ هل تشير إلَى وضع خاص، أم إلَى خيال/ إبداع، أم إلَى القدرة عَلَى

إستخدام العقل - وهذا هو الرأي السائد؟ وهذا الرأي الأخير هو الَّذِي ساد فِي فكر الْمَسِيحُية الغربية. ونقطة ضعف هذا الرأي، هو التركيز عَلَى القدرات الذهنية للإنسان فقط وهذا مِنْ شأنه التقليل مِنْ قيمة نواحي حَيَاة الإِنْسَان الأخر، كالعاطفة مثل؛ وهناك اقتراح رابع بأن نفهم عبارة صورة الله ...... فِي إطار علاقاتي. ويبدو أن تكوين ١، ٢ يؤيدان هذا الرأي. فأن تحمل صورة الله مَعْنَاه أن تكون قادرًا عَلَى الحَيَاة فِي علاقة صحيحة مَعَ الله، ومَعَ الآخرين، ومَعَ بَقِيَّة الخليقة، بل، ومَعَ نفسك أيضًا. وتشويه هذه الصورة يتأتى نتيجة تشويه هذه العلاقات.

٢. الاختيار. الفعل العبري الَّذِي يُترجم أنتخاب أو اختيار وهو (#١٠٤٧ בָּחַר)، لا يرد سوى مرة واحدة فِي سِفْر التكوين، وهناك يصف عمل الإِنْسَان: " أبناء الله ... اتَّخذوا لأنفسهم نساء مِنْ كُلّ مَا اختاروا" (تك ٦: ٢). وندرة إستخدام الفعل، أو مشتقاته فِي سِفْر التكوين يأتي عَلَى النقيض مِنْ سِفْر اَلتَّثْنِيَة، أو أسفار ع. ق التي لها علاقة بهذا السِفْر، حيث يُستخدم الفعل بشكْلٍ كثير جدًا وفِي حين أن المفردات اللغوية الخاصة بالاختبار لا تُوجد فِي الواقع فِي سِفْر التكوين، إلاّ أننا نقرأ فِيه عَن الكثير مِنْ الأحداث التي تتضمنْ اختيار الله لشعوب وأفراد. وهي تبدأ فِي التاريخ البدائي مَعَ ولادة شِيث (تكوين ٤: ٢٥) باعتباره خليقة لهابيل، ونُوح، الَّذِي أعطى غرض حياته بعد قليل مِنْ ولادته (٥: ٢٩). وتستمر بدعوة إبْرَاهِيم أن يترك مسقط رأسه وعشيرته (١٢: ١)، وتأتي إِلَى ذروتها باختيار إسْحَاق وتفضيله عَلَى إسْمَاعِيلَ (٢١: ١٢) ويَعْقُوب، وتفضيله عَلَى عِيسُو (٢٥: ٢٣)، وتتجه إِلَى نهاية فِي قصة يوسف، إِلَى "أَرْسَلَه" الله إِلَى مِصْر (٤٥: ٥ و٧ – ٨) "ليجعل ... بَقِيَّة فِي الأَرْض" مِنْ العائلة المختارة (٤٥: ٧).

وعَلَى ضوء هذه القصص، وإذا أضفنا إليها تأملت ع. ج (مثل؛ رو ٩ – ١١) فما هي التأكيدات اللاهوتية التي نتواصل إليها فِيما يتعلق بالاختيار؟ (أ) الاختيار يؤكد عنصر السيادة الإلهية، فالله هو السَّيِّد المسيطر سواء كخالق أو كفادي. ولا يُمْكِنُ للبشر أن يملوا عليه شروط الخلق او الْفِدَاءِ. فهذه أمور يحددها الله وحده. ومِنْ بين الأمور التي حددها الله بسلطانه وحده هو أن يصبح البشر عَلَى مَا هم عليه. وإنه مِنْ غير الممكن لنا أن نتبع نُموذجًا مُعينًا للحَيَاة وأن نختار مصائرنا بغض النظر عَن نموذج الحَيَاة الخاص بنا. وهكَذَا، فإن الله، أساسًا، هو الَّذِي يحدد مصائر البشر.

(ب) الله هو السَّيِّد بالنسبة لقرار الْفِدَاءِ بالنعمة. وهذا أمر لا يُمْكِنُ أن يأتي بمبادرة مِنْ البشر. وفضلاً عَن ذلِكَ، فالله هو السَّيِّد الَّذِي يحدد وحده شرط النعمة. وشرط النعمة الَّذِي وضعه الله وحده باعتباره سيد الكون والخلق هو الإيمان (تك ١٥: ٦).

(جـ) الله هو السَّيِّد مِنْ ناحية تحديد مِنْ الَّذِين يستحقون شرطه. والإِنْسَان ليس بمقدوره أن يتَّخذ هذا القرار لنفسه (أو لنفسها). أضِفْ إِلَى ذلِكَ، أن هذا القرار اتُّخذ مسبقاً، مِنْذ الأزل. ولكن، لماذا لم يكتف الله باتخاذ هذا القرار، ولمِنْ أعلن عَنه مقدمًا فِي (تك ٢٥: ٢٣)؟ السبب ببساطة هو تأكيده عَلَى أن كُلّ هذا يقوم عَلَى الرحمة وليس عَلَى أعمال البر. وهذا يبعد فكرة الاختيار بالنسبة للمكاسب والأجور، ويجعله قاصرًا عَلَى الرحمة فقط.

(د) الاختيار فِي سِفْر التكوين (وفِي مواضع أخرى فِي ع. ق) هو إرادة إلهية، ولا يعتمد أساسًا عَلَى خلاص الفرد أو علاقته مَعَ الله. ذلِكَ أن المختارين قد أختيروا مِنْ أَجْلِ غير المختارين، وذلِكَ ليكونوا بركةً لجميع قبائل الأَرْضِ (بلغة سِفْر التكوين)، ولكي يكونوا نوراً للأمم (بحسب لغة إِشَعْيَاءَ). وهكَذَا جُعل الاختيار "وسيلة لها خصوصيتها مِنْ أَجْلِ غاية لها شموليتها" (Vos, 77).

٣. الإعلان الإلهي.

هناك ثلاثة أفعال عبْرِيَّة تُستعمل بكثرة فِي لغة ع. ق فِيما يتعلق بالإعلان الإلهي. (أ) גָּלָה (← #١٦٥٥)، ويُستخدم غالبًا فِي صيغة نِفْعَل. أو هِتْبَعِّيل. حيث يَكُونُ الله هو الفاعل. (ب) רָאָה (← # ٨٠١١)، ويأتي إمَّا فِي قَل. والإِنْسَان هو المفعول، أو فِي صيغة .... حيث يَكُونُ الله هو وسيلة الأعلان الإلهي. (جـ) יָדַע (← #٣٣٥٩) وذلِكَ فِي صيغة نِفْعَلْ، كفعل انعكاسي.

(أ) גָּלָה فِي صيغة (نِفْعَلْ.)، ولا يرد إلاّ مرة واحدة فِي تك ٣٥: ٧ "لأَنَّهُ هناك ظهر له (ليَعْقُوب) الله حين هرب مِنْ وجه أخيه"

(ب) רָאָה فِي صيغة (نِفْعَلْ.) حيث الرَّبّ/ إلوهيم كفاعل، حيث تُستخدم كثيرًا عبارة (ظهر الرَّبّ لـ ...)، انظر ١٢: ٧، ١٧: ١، ١٨: ١ [لإبْرَاهِيم] ٢٦: ٢ و٢٤ [لإسْحَاق]، ٣٥: ٩، ٤٨: ٣ [لِيَعْقُوب]. ويوضح تك ٤٦: ٢٩ أن صيغة نِفْعَلْ. للفعل רָאָה يُمْكِنُ أن تصف أيضًا اجتماعاً بين الناس: "ولما ظهر له ...."، أي لما ظهر يَسُوع لِيَعْقُوب.

(جـ) יָדַע، لا تظهر فِي سِفْر التكوين فِي نص يتحدث عَن إعلان إلهي، لكن انظر خر ٦: ٣ "وانا ظهرت (רָאָה نِفْعَل. + אֵל) لإبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب بأني الإله القادر عَلَى كُلّ شئ. وأما بإسمي يَهْوَهْ فلم أعرف (יָדַע، نِفْعَلْ.) عندهم".

وإذا أخذنا فِي الاعتبار حقيقة أن هذه الأفعال استُخدمت كثيرًا فِي ع. ق، فِي سياقات مدنية، وأن كُلّ فعل مِنْها يشير بصفة خاصة إِلَى ممارسة جنسية، فقد يقول البعض أن التعبيرات التي أستخدمها ع. ق ليصف إعلان الله عَن نفسه لشَعْبه إنما هي مستعارة مِنْ العلاقة الجنسية بين المتزوجين. وسواء كان الله يتكَلّم مَعَ إبْرَاهِيم، أو كان رجلاً منهمكاً فِي ممارسة جنسية مَعَ زوجته، فكُلّ مِنْهما يكشف نفسه للآخر.

وبرغم ذلِكَ، فإنه مِنْ الصعب أن ننتزع مِنْ سِفْر التكوين ذاك الَّذِي بالإعلان الإلهي مَعْنَاه "إعلان عَن الذات". وعَلَى أي حال، كان موسي محظوظاً لأن يرى ظهر الله فقط وليس وجهه (خر ٣٣: ١٨ – ٢٣). وحين نقرأ عبارة "ويكَلّم الرَّبّ مُوسَى وجهًا لوجه" (٣٣: ١١)، نقرأ بعد ذلِكَ بآيات قليلةً "لا تقدر أن ترى وجهي" (٣٣: ١١) فنَحْنُ لسنا هنا أمام قولين متناقضين. فالعبارة الأوْلى تعني أنه كانت هناك كَلْمة مباشرة بين الله ومُوسَى، فِي حين أن الإشارة الثانية مفادها أن هوية الرَّبّ ظلت محجوبة عَن مُوسَى.

وإذا استعرضنا بعض أحداث الإعلان الإلهي فِي سِفْر التكوين، نلاحظ بالضرورة نفس الأمور التي سبق لنا ملاحظتها فِي سِفْر

الخروج، أي أن الله يعلن عَن ذاته للإنسان ليس لفائدة تعود إليه هو، بل مِنْ أَجْلِ خير البشرية. مثل؛ حين اختير آدَمَ وحَوَّاء (٣: ٩ – ١٣ و١٦- ١٩)، أو نُوح (٧: ١- ٤، ٩: ١- ٧) إعلانًا إلهيًا كمندوبين عَن البشر، لم يكن الغرض شركة شخصية حميمة بين الله وآدَمَ/ نُوح، بل لكي يسمَعَ كُلّ مِنْهم توجيهاً مِنْ الله يتعلق بمستقبل المجتمَعَ البشري كُلّه.

وعَلَى غرار ذلِكَ، كان الإعلان الإلهي لإبْرَاهِيم (تك ١٢: ١- ٣ و٧؛ ١٥: ١- ٥ و٧ و٩ – ٢١؛ ١٧: ١- ٢٢، الخ)، وليَعْقُوب (٢٨: ١٠- ٢٢؛ ٣٢: ٢٢ – ٣٢؛ ٣٥: ٩ و١٠) لم تكن إعلانًا عَن شخص الله لمصلحة الآباء. ذلِكَ أنه فِي وسط الإعلانات الإلهية نجد إلهًا يعمل وسوف يعمل. وهو مَعَ إبْرَاهِيم ويَعْقُوب، يبدأ أمرًا خلاصياً لن يعيش أحد مِنْهما ليشاهده. وهكَذَا، فإن الإعلان الأصلي لإبْرَاهِيم، أو ليَعْقُوب، هو فِي نهاية المطاف كَلْمة إعلان إلهي للمجتمَعَ الَّذِي تكون مِنْ ذريتهما.

البيبلوجرافيا

T. D. Alexander, "Genealogies, Seed and the Compositional Unity of Genesis," *TynBul*, 1993, 255-70; B. W. Anderson, "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11," *JBL* 97, 1978, 23-39; W. W. Brueggemann, "David and His Theologian," *CBQ* 30, 1968, 156-81; idem, "Kingship and Chaos (A Study in Tenth Century Theology)," *CBQ* 33, 1971, 317-32; idem, *The Land*, OBT 1, 1977; idem, "Genesis L 15-21: A Theological Exploration," in *Congress Volume: Salamanca*, SVT 36, 1985, 40-53; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament As Scripture*, 1979; idem, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 1985; D. J. A. Clines, "The Theology of the Flood Narrative," *Faith and Thought* 100, 1972-73, 128-42; idem, *The Theme of the Pentateuch*, JSOTSup 10, 1978; G. Coats, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story*, CBQMS 4, 1975; idem, "Power and Obedience in the Primeval History," *Int* 29, 1975, 227-39; idem, "Strife Without Reconciliation—A Narrative Theme in the Jacob Traditions," in *Werden und Wirken des Alten Testaments*, FS C. Westermann, 1979, 82-106; idem, "Strife and Reconciliation: Themes of a Biblical Theology in the Book of Genesis," *HBT* 2, 1980, 15-37; idem, "The Curse in God's Blessing: Genesis 12:1-4a in the Structure and Theology of the Yahwist," in *Die Botschaft und die Boten*, FS H. W. Wolff, 1981, 31-41; B. T. Dahlberg, "On Recognizing the Unity of Genesis," *TD* 24, 1977, 360-67; E. Fox, "Can Genesis Be Read as ■ Book?," *Semeia* 46, 1989, 31-40; T. E. Fretheim, *Creation, Fall and Flood: Studies in Genesis 1-11*, 1969; W. H. Gage, *The Gospel of Genesis*, 1984; D. Garrett, *Rethinking Genesis*, 1991; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, NICOT, 1990; A. J. Hauser, "Genesis 2-3: The Theme of Intimacy and Alienation," in *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*, JSOTSup 19, 1982; W. L. Humphreys, *Joseph and His Family*, 1988; W. C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology*, 1978; D. Kidner, *Genesis*, TOTC, 1979; W. S. Lasor, D. A. Hubbard, and F. W. Bush, *Old Testament Survey*, 1982; E. A. Martens, *A Focus on Old Testament Theology*, 1981; P. D. Miller Jr., "Syntax and Theology in Genesis XII 3a," VT 34, 1984, 472-75; J. Navone, *Towards a Theology of Story*, 1977; G. von Rad, *OTT*; idem, *Genesis*, OTL, rev. ed., 1972; J. H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative*, 1992; idem, "Genesis," *A Complete Literary Guide to the Bible*, eds., L. Ryken and T. Longman III, 1993, 108-20; L. H. Silberman, "Listening to the Text," *TBL* 102, 1983, 3-26; G V. Smith, "Structure and Purpose in Genesis 1-11," *JETS* 20, 1977, 307-19; M. Šteinberg, "The Genealogical Framework of the Family Stories in Genesis," *Semeia* 46, 1989, 41-50; S. Talmon, "Revelation in Biblical Times," *HS* 26, 1985, 53-70; S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, 1978; W. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988; G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*, 1948; C. Westermann, *The Promises to the Fathers*, 1980; idem, *Genesis*, 3 vols., 1984-86; L. Zachman, "Beobachtungen zur Theologie in Gen. 5," *ZAW* 88, 1976, 272-74; W. Zimmerli, "Promise and Fulfillment," in *Essays on Old Testament Interpretation*, 1963, 89-122.

فيكتور بي . هاملتن *Victor P. Hamilton*

التلال الساحلية

التلال الساحلية שְׁפֵלָה، [*sᵉpelâ*]، #٩١٦٩

ع. ق ١. تعبير "التلال الساحلية يشير- مِنْ الناحية الجغرافية- وبشكْلّ يكاد يَكُونُ عَلَى سبيل الحصر- إِلَى شريط شمالي جنوبي مِنْ الأراضي الواطئة الَّتِي يبلغ عرضها عشرة أميال أمَّا طولها فيتراوح مَا بين خمسة وسبعين ميلاً حسب أحد الأقْوَال، وخمسين ميلاً حسب قول آخر- وتقع بين سهل فِلِسْطِين والأراضي اليهودية الجَبَلِية. وتخترق هذه المنطقة العديد مِنْ النهيرات فتكون أودية تمتد مِنْ الشرق للغرب وتوفر سبيلاً للوصول بين المنطقتين. وهذه الأودية كَانَت تشكّل مشهد الكثير مِنْ المواجهات العبْرِيَّة- الفِلِسْطِينية الَّتِي وقعت في فترة مَا بعد الغزو. والخطر المستمر الَّذِي كَانَ يشكّله الفِلِسْطِينيُونَ دفع شاول إِلَى مهاجمتهم، كما حمل سُلَيْمَان ورحبعام إِلَى تشييد التحصينات عِنْدَ نقاط مختلفة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فعَلَى أيام آحاز اجتاح الفِلِسْطِينيُونَ الوَادِي.

وبالانتقال مِنْ الشَّمَال إِلَى الجَنُوب في التلال الساحلية، نجد أن وَادِي إيلون (←) هُوَ الموقع الَّذِي شهد الكثير مِنْ المعارك الحاسمة في الأزمنة القديمة. وفي زمن غزو قدم الخليفة للذكرى الشعارية ليوم يَشُوع "الطويل" حين أمرت الشَّمْس والقمر بالتوقف (يش ١٠: ١٠- ١٥). وكَانَ وَادِي سورق، وهو الموقع العام الَّذِي شهد تهورات شَمْشُون، كَانَ الموقع الَّذِي شهد عودة تابوت العهد بعد فترة بقائه المضطرِبَة في أرْض فِلِسْطِين، كما شهد حرباً أهلية أيام أَمَصْيَا ويَهُوآش. أمَّا وَادِي إيلة فكَانَ موقع القتال الَّذِي نشب بعد ذبح جُلْيَات، وبعد ذلِكَ كَانَت الملاذ الَّذِي لجأ إليه دَاوُد أثناء فراره مِنْ شاول. أمَّا وَادِي صفاته فكَانَ موقع

المَعْرَكة الَّتِي صَدّ فيها آسا قوات زَارَح الكوشي، والَّذِي ربما كَانَ القائد الميداني لقوات أَوْ مرقون الأوّل فِرْعَوْن مِصْر. أمَّا في الطرف الْجَنُوبي للتلال الساحلية شهد وَادِي الكوبيبة، ووَادِي الحصى غارات عسكرية دائمة بداية مِنْ غزو كَنْعَان وما بعد ذلِكَ، الأمر الَّذِي بلغ ذروته باستيلاء نبوخذ نصر الثانملِك بَابِل الجديد عَلَى لَخِيش قبل الاستيلاء عَلَى أورُشَلِيم بفترة قصيرة. واستمرت التلال الساحلية في القيام بدور بارز في الأنشطة الإسْرَائِيلية حَتَّى العهد الروماني.

٢. ونجد إشارة إلى الأهمية الاستراتيجية للتلال الساحلية في نُبُوّة مِيخَا (مِيخَا ١: ١٠- ١٦) فِيمَا يختص بمدن هذه المنطقة. وباستخدام أسلوب التورية مِنْ ناحية المعنى والصوت، يعلن النَّبِيّ السقوط المستقبلي لمدن التلال الساحلية مِنْ بيت عفرة (الَّتِي ستتمرغ في التراب "(الأية ١٠) [עָפָר]، إلى مريشة الَّتِي ستُقهر عَلَى يد" آخر (ع. ١٥) [وهي تورية عَلَى الكَلِمة العبْرِيَّة "יָרַשׁ"]. وإنهيار الدفاعات الرَّئِيسية في السهول الساحلية، والَّذِي جعل يَهُوذَا معرضة لخطر وشيك، سيشكّل تذكرة بأن العصيان الروحى يمكنه أن يجلب كارثة عَلَى شَعْب الله، مهما كَانَت مواردهم البشرية هائلة.

والمزيد مِنْ الأفكار اللاهوتية المستمدة مِنْ النصوص الَّتِي ذُكرت بها عبارة السهول الساحلية قد نحصل عليها مِنْ العديد مِنْ الأنْبِيَاء. وقد ذكر إرْمِيَا السهول الساحلية مع المناطق المتاحة ليَهُوذَا باعتبارها المستفيدة مِنْ بركات الله نتيجة حفظ وصاياه (مثل؛ حفظ السبت، إر ١٧: ١٩- ٢٧) وبصفة خاصة حقبة السلام العظيم المرتبط ببداية ع. ج (٣٢: ٤٢- ٤٤، ٣٣: ١٢- ١٣، انظر عوبديا ١٩ ← בְּרִית # ١٣٨٢.

كذلِكَ زَكَرِيَّا (زك ٧: ٤- ٧) يذكر السهول الساحلية بالارتباط مع ارتداد روحي. ففي وقت مَا تمتعت المنطقة بأمن وفر لها السلام والحماية، أمَّا الآن فهذه المنطقة كُلّها تعانى بسبب العصيان الروحى. والواقع أنه بسبب استمرار مواصلة إسْرَائِيل ممارستها الروحية كمجرد طقس دينى، فقد عرضت نفسها لخطر المزيد مِنْ التأديب والعقاب. والتدين والواجبات الروحية الَّتِي تؤدى بفتور وبشكّل روتينى لا تدعم سوى الشعور بالبر الذاتى. ولا يمكنها أن تثير ممارسة التسبيح لإله بار.

٣. والأهمية البالغة للسهولة الساحلية بالنسبة لامتلاك إسْرَائِيل لأرْض الميعاد تُفهم مِنْ الحقيقة التاريخية والإعلان النبوى. وعَلَى الرغم مِنْ الإجراءات الَّتِي أوليت مِنْ أجل أمنها، إلاّ أنه سيثبت فشلها. ولِذلِكَ كَانَ لابد أن يُذكر إسْرَائِيل أن قوتها الحقيقية لا توجد إلاّ في الله وحده. وفي إطاعة معاييره الَّتِي أعلنها لنا. والفقرات النبوية الَّتِي لها علاقة بالسهول الساحلية تدعم تذكر ع. ق للمؤمنين ألاّ ينسوا أنه برغم طلباتهم المستقبلية مِنْ أجل البركة، فإن هذه أعظم بركة مِنْ إله حافظ للعهد.

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 134, 140-43; B. J. Beitzel, *The Moody Atlas of Bible Lands*, 1985, 96-98; H. Brodsky, "Shephelah," *ABD* 5:1204; W. H. Morton, "Shephelah," *IDB* 4:324-25; A. F. Rainey, "Shephelah," *ISBE* 4:473-74; C. Rasmussen, *Zondervan NIV Atlas of the Bible*, 1989, 47-48; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1966, 143-71.

ريتشارد دي. باتيرسون *Richard D. Patterson*

درع ← #٤٤٨٢ (מָגֵן¹ [*māgēn*¹]، درع، حماية)

9368	תּוֹרָה

شَرِيعَة الله، تَوْرَاة (תּוֹרָה، [*tôrâ*]، اتجاه، تعليم، ناموس، شَرِيعَة، #٩٣٦٨).

ش. ا. ق ثمة نقطة موضع جدل تتمثل فيما إذا كَانَت كَلمة תּוֹרָה مشتقة مِنْ יָרָה، ومعناها يرمى، يصوّب (#٣٧٢١)، أَوْ مِنْ יָרָה، ومعناها يرشد، يعلّم (#٣٧٢٣). والرأي الأخير هُوَ الأرجح، بالرغم مِنْ أن الموضوع لَمْ يُحسم. ولعلها أيضًا كَلمة مستعارة مِنْ أكد. *têrtu'm*، ومعناها اتجاه، أمر، تعليم. أمَّا الصيغة السامية فهي *tura* كما يبدو أصل الكَلمة متصل بـ آرَام. אוֹרָיְתָא وأثيوبية. *'orit* أمَّا الكَلمة المستعارة في اللغة العربية فهي *taurat*.

ع. ق الاسم "شَرِيعَة" يرد ٢٢٠ مرَّة فِي ع. ق، موزعة كالآتي: الأسفار الخمسة ٥٤ مرَّة، ٣٦ مرَّة فِي اللاّوِيِّين والتثنية؛ مرَّة واحدة فِي التكوين [٢٦: ٥])؛ والأسفار التاريخية (٦٣ مرَّة) معظمها أَخْبَار الأَيَّامِ الثاني [١٦ مرَّة]؛ نَحَمْيَا [٢٠ مرَّة]؛ ٨ مرات فِي يَشُوع؛ ١٠ مرات فِي المُلُوك الثاني؛ المزامير ٣٦ مرَّة؛ ٢٤ مرَّة فِي مزمور ١١٩، ٣ مرات فِي مزمور ٧٨، مرتين فِي مز ١: ٢٢؛ الأسفار الحكمية (١٢ مرَّة) فِي سِفْر أمْثَال، مرَّة واحدة فِي أيُّوب [٢٢: ٢٢]، وأسفار الأنْبِيَاء ٤٦ مرَّة (١٢ مرَّة فِي إشَعْيَاء، ١١ مرَّة فِي إرْمِيَا، ٦ مرات فِي حِزْقِيَال، ٤ مرات فِي سِفْر دَانيال، ١٣ مرَّة فِي الأَنْبِيَاء الصغار (٥ مرات فِي مَلاَخِي، وقَدْ ظهرت مرَّة واحدة فِي مَرَاثِي ٢: ٩).

ولكي نبدأ فهم الفكر اللاهوتي لـ תּוֹרָה فِي ع. ق، مِنْ المغتبر أن نحدد الطرق المختلفة الَّتِي استُخدمت فِيها هذه الكَلمة فِي ع. ق. وكَلمة תּוֹרָה بصفة عامة يُقصد بها معيار إلهي معين للسلوك يتّبعه شَعْب الله. وهذه الكَلمة ليست قاصرة عَلَى العبادة أَوْ الأمور الخاصة بالطقوس الدينية، بل تتضمن أيضًا القانون المدني/ الاجتماعي، وأخيرًا الجزء القصصي مِنْ الأسفار الخمسة أيضًا. وأحيانًا تنتمي תּוֹרָה إِلَى أقْوَال الأنْبِيَاء، بل وتتضمن حَتَّى كَلمات النصح مِنْ أب أَوْ أم إِلَى طفلها، وجدول إستخدامات كَلمة תּוֹרָה فِي ع. ق تجده عَلَى النَّحْوَ التالي:

١. **أمور تتعلق بالعبادة والطقوس תּוֹרוֹת.** هذا الاستعمال يغطي عددًا كبيرًا إِلَى حد مَا مِنْ التعليمات. وهي أوَامر إلهية تتعلق بالطريقة الَّتِي يجب أن يحافظ مِنْ خلالها المرء عَلَى علاقته الصحيحة بالرَّبّ.

(أ) الذبائح والتقدمات. يصف سِفْر اللاّوِيِّين بشكّل خاص. وبالتفصيل الـ תּוֹרוֹת، القوانين، الَّتِي تنظم تقْدِيم الذبائح. فهناك تعليمات خاصة بذَبِيحَة الخَطِيَّة (تكفِير عن خطايا معينة ارتكبت

عن غير قصد: لا ٦: ٢٤ [١٨]؛ ٧: ٧؛ قا؛ عد ١٥: ٢٩). وهناك تعليمات خاصة بذَبِيحَة الإِثْم (لخطايا معينة أرتكبت دون قصد، لا ٧: ١، ٧). والمُحْرَقَة (للتكفِير عن الخَطِيَّة، وعمل اختياري خاص بالعبادة (٦: ٨ [٢]؛ ٧: ٣٧)، والتقدمة (وهي تعبير عن الشكر لله لعطاياه (٦: ١٤ [٧]، ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ (شكر وشركة مع الله، ٧: ١١). والغرض مِنْ هذه القواعد هُوَ أستعادة الشركة مع الله وتأكيد استمَرَارِيتها. وعَلَى أساس مَا جاء فِي سِفْر اللاّوِيِّين، يجب اتباع هذه القواعد فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ.

(ب) السبوت والأعياد. كَانَت هناك أيضًا أحْكَام واضحة تنظم الاحتفالات بالسبوت والأعياد. ويشير نحيما ٨: ١٣ إِلَى "كَلاَم الشَّرِيعَة" الَّذِي وجد فِيه عَزْرَا الشَّرِيعَة الموسوية المتعلقة بالاحتفال "بعيد المظال" (← # ٦١٠٩[1]، ع. ١٤، قا؛ خر ٢٣: ١٦؛ لا ٢٣: ٣٤). كما يشير نَحَمْيَا إِلَى "الشرائع" الَّتِي أعطيت لمُوسَى عَلَى جَبَلِ سِينَاء فِيما يخص السبت (←).

(جـ) العبادة فِي الهَيْكَل عمومًا. حز ٤٣: ١١، ١٢؛ ٤٤: ٥ تشير إِلَى "شَرِيعَة الهَيْكَل" وهي الَّتِي تتناول التصميم العام والأحْكَام الخاصة بالعبادة فِي الهَيْكَل والتي نجدها فِي حز ٤٠- ٤٣ (الأبواب والمخادع الخاصة بالهَيْكَل). وتتعلق بهذه الشَّرِيعَة الَّتِي أشير إليها فِي عز ٣: ٢؛ نح ١٠: ٣٤ [٣٥] فِيما يتعلق بالمَذْبَح.

(د) الطَّاهِر مُقابل النَّجِس. وصف بعض نواحي معينة فِي. الحياة اليَوْمية عَلَى أنَّهَا طاهرة أَوْ نجسة، مِنْ الأشياء الَّتِي أمر بها الرَّبّ للحفاظ عَلَى تفرد شَعْبه المختار. وبالنسبة للأشياء الَّتِي اعتُبرت طاهرة أَوْ تِلْكَ الَّتِي اعتُبرت نجسة فهذه تم تحديدها عَلَى أساس תּוֹרוֹת معينة، ولا سيما فِي سِفْر اللاّوِيِّين. وهناك قواعد خاصة بالطعام (لا ١١: ٤٦). والتطهير بعد الولادة (١٢: ٧)، وشَرِيعَة ضَرْبَة البرص (العفن الفطري، ١٣: ٥٩)، والأمراض الجلدية (١٤: ٢، ٣٢، ٥٧)، والتطهير بعد قذف المنى، أَوْ فترة العادة الشَّهْرِية عند النساء، أَوْ العلاقات الجنسية بين الرجال وامرأة نجسة مِنْ الناحية الطقسية (١٥: ٣٢- ٣٣). ويتحدث مَا جاء فِي عد ١٩: ٢ عن "ماء النجاسة" (ع. ٢١) وذلِكَ بالنسبة لأي شخص قَدْ يَكُونُ لمس جثة ميت. وهناك موضوعات تتعلق بنفس الموضوع خاصة بالقواعد الَّتِي تحكم التطهير مِنْ غنائم الحَرْب (ضد المِدْيَانِيِّينَ) وذلِكَ بالنَّار وماء النجاسة (٣١: ٢١)، "شَرِيعَة النذير" والخاصة بعزله عن بَقِيَّة الإسْرَائِيليين (٦: ١٣ و٢١). (← الطَّاهِر والدنس: لاهوت).

(و) الفِصْح وتكريس البكر. القواعد الَّتِي تحكم الاحتفالِ بالفِصْح (خر ١٢) وتكريس البكر (ص. ١٣)، أشير إليها بأنَّهَا תּוֹרוֹת وذلِكَ فِي ١٢: ٤٩؛ ١٣: ٩؛ ٢أخ ٣٠: ١٦؛ نح ١٠: ٣٦ [٣٧]. (← فِصْح: لاهوت).

(هـ) إستثناء الغرباء. يشير كُلّ مِنْ عَزْرَا ونَحَمْيَا إِلَى أحْكَام تستبعد مخالطة الإسْرَائِيليين للغرباء. ويبدو أن عَزْرَا ١٠: ٣ يستند إِلَى شَرِيعَة لا تسمح بمصاهرة الغرباء. والهوية الصحيحة لهذه الشَّرِيعَة غير مؤكدة (ربما تث ٧: ٣)، بالرغم مِنْ أن الإشارة قَدْ تكون إِلَى الطريقة الصحيحة لطلاق الرجل لزوجته (٢٤: ١- ٤). وتشير نَحَمْيَا ١٣: ٣ بوجه عام إِلَى استبعاد الغرباء مِنْ جماعة الرَّبّ عَلَى أساس شَرِيعَة ذُكرت فِي تث ٢٣: ٣- ٦).

(خ) عبادة الأوْثان. يشير إر ١٦: ١ بشكّل واضح إِلَى شَرِيعَة تدين عبادة آلهة أخرى. ومثل هذا العمل كثيرًا مَا يُشار إليه عَلَى أنه انتهاك للعهد.

٢. **موضوعات مدنية واجتماعية وقضائية.** بالرغم مِنْ أنه يتوجب عَلَى المرء أن يأخذ حذره بشدة عِنْدَ تمييزه بين مَا هُوَ "مقدّس"، وما هُوَ "دنيوى" فِي إسْرَائِيل قَدِيمًا، إلاّ أنه مِنْ المفيد أن تضع جنبًا إِلَى جنب الإستخدامات الخاصة תּוֹרוֹת بالعبادة/ الاحتفالات بحسب الشَّرِيعَة والسابق ذكرها عاليه إِلَى جَانِب إستخداماتها المدنية فِي مواضع أخرى فِي ع. ق. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، يجب أن نتذكر أن التفرقة بدقة بين الناحيتين أمر صعب، بالنظر إِلَى أن المسئوليات المدنية فِي إسْرَائِيل قَدِيمًا كَانَت تحت رعاية شَرِيعَة الله، وهكَذَا كَانَت التعليمات الخاصة بالعبادة والفرق بين النوعيتين لَمْ يكن فِي القَدَاسة، بل فِي مجال الحياة الَّتِي تغطيها. والتعليمات الخاصة بالعبادة تتصل بعلاقة بَنِي إسْرَائِيل بالله، فِي حين أن القواعد المدنية تتصل باهتمامات مجتمعية أَوْ اجتماعية. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذه الأخيرة كَانَت لا تزال تُصاغ بحسب معايير حكم الله عَلَى شَعْبه.

فِي خر ١٨. نصح يَثْرُون مُوسَى بأن يختار سبعين مِنْ الشيوخ لمساعدته فِي تصديق الشئون الإدارية اليَوْمية. وكَانَ عَلَى مُوسَى أن يعلّم هؤلاء الشيوخ فرائض الله وشرائعه (תּוֹרוֹת) لفض المنازعات (ع. ١٦) والواجبات الأخرى المتعلقة بأمور الحياة اليَوْمية (ع. ٢٠). وعَلَى أساس مَا جاء فِي تث ١٧: ١١، فإنه بالنسبة للقضايا الَّتِي يصعب عَلَى القُضَاة الفصل فِيها كَانَت تُعرض عَلَى اللاّوِيِّين. وكَانَ قرارهم مُلزمًا: "وتحرص أن تعمل حسب كُلّ مَا يعلمونك". والقُضَاة الَّذِينَ عيّنهم يَهُوشَافَاط (٢أخ ١٩: ١٠) كَانَ عَلَيْهِمْ بتقوى الرَّبّ بأمانة فِي كُلّ دعوى تأتي إليهم عن قضايا سفك الدم أَوْ أيّة أمور أخرى تتعلق "بالفرائض أَوْ الأحْكَام". وإشَعْيَاء ٥١: ٤ يضع مجئ الشَّرِيعَة (תּוֹרוֹת)، والحق (מִשְׁפָּט) جنبًا إِلَى جنب باعتبارهما مِنْ سمات حكم "العبد" (انظر ٢: ٣، ٤٢: ٤)، يصرخ حَبَقُّوق إِلَى الرَّبّ شاكيًا عما بدا أنه يتراخى فِي عقاب المظالم الَّتِي تُرتكب فِي يَهُوذَا: "جُمدت الشَّرِيعَة" (حب ١: ٤). وفِي ملا ٢: ٩ وُبخ الكَهَنَة لما أظهروه مِنْ محاباة فِي تناولهم للشئون المتعلقة بالشَّرِيعَة.

٣. **سِفْر التَّثْنِيَة.** طوال سِفْر التَّثْنِيَة والكتابات التثنوية، يبدو أن كَلمة תּוֹרָה ← العناوين الأخرى المختلفة، كَانَت تشير إِلَى سِفْر التَّثْنِيَة، أَوْ عَلَى الأقل إِلَى المادة القانونية الَّتِي تضمنها هذا السِفْر. مثل؛ تث ٤: ٤٤ تقدّم التشريعات الموسوية لبَقِيَّة السِفْر عَلَى أنَّهَا شرائع הַתּוֹרָה (قا؛ ١: ٥؛ ٤: ٨). والطرق المختلفة الَّتِي استُخدمت بها תּוֹרָה فِي العناوين الَّتِي أعطيت لسِفْر التَّثْنِيَة هي:

"شَرِيعَة" (تث ١: ٥؛ ٤: ٨، ٤٤؛ ١٧: ١٨، ١٩؛ ٢٧: ٣، ٨، ٢٦؛ ٢٨: ٥٨؛ ٢٩: ٢٩ [٢٨]؛ ٣١: ١٢؛ ٣٢: ٤٦؛ ٣١: ١١؛ يش ١: ٧؛ ٢٢: ٥؛ ٢مل ١٧: ١٣ [؟]؛ ٢٣: ٢٤ [صيغة الجمع ١٧: ٣٤، ٣٧])

"سِفْرِ النَّامُوس" (تث ٢٨: ٦١؛ ٢٩: ٢١ [٢٠]؛ ٣٠: ١٠؛ ٣١: ٢٦؛ يش ١: ٨؛ ٨: ٣٤؛ ٢مل ٢٢: ٨).

"سِفْرِ تَوْرَاةِ مُوسَى (يش ٨: ٣١؛ ٢٣: ٦؛ ٢مل ٤-١: ٦).

"تَوْرَاةِ مُوسَى" (يش ٨: ٣٢؛ ١مل ٢: ٣؛ ٢مل ٢٣: ٢٥).

"سِفْرِ شَرِيعَةِ اللهِ" (يش ٢٤: ٢٦).

"شَرِيعَة الرَّبّ" (٢مل ١٠: ٣١ [قا؛ أَيضًا مز ١: ٢]).

وهناك عناوين مماثلة نجدها فِي أماكن أخرى فِي ع. ق، غير أن المرجع الدقيق هناك ليس واضحًا كما هُوَ الحال فِي الكتابات التثنوية. وعَلَى سَبِيل المثال، بعض العناوين تتضمن لفظة "شَرِيعَة" (٢أخ ١٥: ٣؛ ١٤: ٣ [٤]؛ ٣٤: ١٩؛ نح ٨: ٢، ٩)؛ سِفْر الشَّرِيعَة (٢أخ ٣٤: ١٥)؛ "سِفر شَرِيعَة الرَّبّ" (٢أخ ٣٤: ١٤؛ قا؛ نح ٩: ٣)؛ "شَرِيعَة الرَّبّ (٢أخ ١٢: ١؛ ٣٥: ٢٦)؛ "سِفْر شَرِيعَة الله" (نح ٨: ٨، ١٨). وعَلَى الرغم مِنْ أن الكثير مِنَ الأَسْمَاء متكررة، إلاّ أن مضمون תּוֹרָה فِي أسفار أَخْبَارِ الأَيَّامِ ونَحَمْيَا مطابقة بالضرورة مع مضمونها فِي أسفار اَلتَّثْنِيَة، يَشُوع، أَوْ المُلُوك. والواقع، انه يبدو أنه فِي فترة مَا بعد المَنْبَى، والتي كُتبت فِيها أسفار أَخْبَارِ الأَيَّامِ ونَحَمْيَا، كَانَت هذه الأَسْمَاء تشير ببساطة إِلَى اكثر مِنْ مضمون سِفْر اَلتَّثْنِيَة. مثلَ؛ نح ١٠: ٣٤ [٣٥] يطلب حفظ الحطب لإستخدامه بطريقة صحيحة عَلَى المَذْبَح "كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي الشَّرِيعَةِ". وبالرغم مِنْ أن المرجع الخاص بهذه الشَّرِيعَة واضحًا بالمرَّة، فمن المحتمل أخذ عن مَا جاء فِي لا ٦: ١٢- ١٣، وليس مِنْ سِفْر اَلتَّثْنِيَة. وبرغم ذَلِكَ، فإنه مِنْ ناحية مَا إذا كَانَت هذه العناوين تشير إِلَى الأسفار الخمسة، أو إِلَى المادة التشريعية الَّتِي وردت فِي الأسفار الخمسة أَوْ إِلَى شئ آخر، فهذا أمر يصعب البت فِيه.

٤. تعاليم بشرية بحياة التقوى. وهنا أَيضًا نعود للقول بأنه بالرغم مِنْ أن الـ תּוֹרָה بين مَا هُوَ "مقدس"، وما هُوَ "دينوى" فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا أمر يصعب إقراره، غير أن استعمالاً مُعينًا وُجد فِي كثير مِنَ المواضع فِي سِفْر الأَمْثَال لَمْ تكن طبيعته تتعلق بالعبادة أَوْ الشَّرِيعَة. فقَدْ نُصح الابن بأن يستمع תּוֹרָה لوالده (أم ٣: ١؛ ٤: ٢؛ ٦: ٢٣؛ ٧: ٢)، وكذَلِكَ شَرِيعَة أُمّهِ (١: ٨؛ ٦: ٢٠). وهناك فقرات أخرى يبدو أنَّهَا تشير إِلَى تعليم الحكيم (١٣: ١٤؛ ٢٨: ٤، ٧، ٩؛ ٢٩: ١٨). وفِي ٣١: ٢٦ نجد الإشارَة إِلَى تعليم الزوجة الحكيمة. ويوحى سياق هذه الفقرات بأن مضمون الشَّرِيعَة תּוֹרָה ينتمي إِلَى الحكمة، وأن التعليمات الحكيمة ترمى إِلَى تشجيع السلوك الحكيم. وهكَذَا أَيضًا مز ٧٨: ١ نجد أن كاتب المزمور يبدأ يحث شَعْبه عَلَى الإصغاء إِلَى تعليمه. ومثل هذه الاستعمالات للتورية تعطينا فكرة عن تنوع إستخدام هذا التعبير فِي ع. ق.

٥. نوعيات أخرى. وإِلَى جَانِب هذه النوعيات الأربعة الَّتِي حُددت عَلَى أفضل وجه، هناك العديد مِنَ الاستعمالات بالنسبة لـ תּוֹרָה لا تستسلم بسهولة لمثل هذا التصنيف. وبدلاً مِنْ الاختزال المصطنع لتنوع תּוֹרָה فِي ع. ق حَتَّى يمكن أن تنطبق عليها هذه العناوين، فقَدْ يَكُونُ مِنْ الحكمة أن نذكر - وبشكْلٍ منفصل - بعض الطرق الأخرى الَّتِي استُخدمت فِيها תּוֹרָה

هناك فقرة غريبة فِي تك ٢٦: ٥، حيث ذُكر أن إِبْرَاهِيم قَدْ أطاع - مِنْ بين أمور أخرى - شرائع الله תּוֹרוֹת (انظر الاستعمال المماثل لـ צִוָּה، فِي ١٨: ١٩). وبرغم ذَلِكَ لَمْ يوضح لنا سِفْر التكوين عَلَى نَحْوَ الدقة مَا هي هذه الشرائع، وهذه حقيقة قَدْ نستخلص منها أنه إمَّا أن ٢٦: ٥ تمثل صورة لإِبْرَاهِيم بعد العصر الموسوى، وَإمَّا أن هذه الشرائع مَا هي إلاّ معايير إلهية عامة ليست لها علاقة بالشرائع الموسوية. وهناك استعمالات أخرى لـ תּוֹרָה تتضمن: إشارة إِلَى لوحى الحجارة (خر ٢٤: ١٢)، وتعليمات خاصة بجمع المن (١٦: ٤، ٢٨)، واختبارُ للزوجة الخائنة (عد ٥: ٣٠)، والطريقة الَّتِي يتعامل بها الله مع الشَّعْب (٢صم ٧: ١٩). وكذَلِكَ، وكما ذُكر آنفًا، كثير مِنْ استعمالات תּוֹרָה هذه تتحدث ببساطة أي تصنيف واضح (قاح أَيضًا إر ٩: ١٢؛ ٢٦: ٤؛ ٤٤: ١٠؛ مرَا ٢: ٩). وليس كُلّ ذكر لـ תּוֹרָה يُقصد به نفس المعنى. ولذَلِكَ، فإنه عندما تُستخدم תּוֹרָה دون أي توضيح، هنا يَكُونُ مِنْ الصعب فِي كثير مِنَ الأحيان أن تقول وعن يقين مَا هُوَ مضمون هذه الكَلِمة. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فالأمر الَّذِي يبدو مؤكدًا هُوَ أن תּוֹרָה تشير إِلَى سلطة ومعيار تعترف الجماعة بأنهما معتمِدَان وأنهما عَلَى الأقل مِنْ أصل إلهي بوجه عام. وهذان يتضمنان تعليمات "بشرية"، مثل سِفر أَمْثَال (Waltke, 65-78).

٦. معلمو التَوْرَاة/ الشَّرِيعَةِ תּוֹרָה. والمعيار الَّذِي وضعه الله للسلوك، وَأيًا كَانَ مَا يستلزمه هذا المعيار، كَانَ ينبغي تعليمه للشَّعْب. وعملية تعليم תּוֹרָה وتنفيذها عَلَى نَحْوَ صحيح أُنيط بها لعدة مجموعات مِنَ الشَّعْب، أبرزهم الكَهَنَة والكَتَبة (٢أخ ١٥: ٣؛ عز ٧: ٦، ١٠؛ نح ٨: ٧؛ مل ٢: ٦- ٨). وبالنظر لمسئوليتهم الكَبِيرة، فقَدْ كَانَ مِنَ اللازم عَلَى هؤلاء الأفراد أن يؤدوا هذه المهام بأمانة واستقامة. وَلَمْ يَكُنْ الأمر كذَلِكَ دائمًا، وقَدْ احتُفظ ببعض الكَلمات القاسية لأولئك الَّذِينَ فشلوا فِي تنفيذ واجباتهم الهامة عَلَى نَحْوَ صحيح (نح ٩: ٣٤؛ إر ٢: ٨؛ ٨: ٨؛ ١٨: ١٨؛ حز ٧: ٢٦؛ ٢٢: ٢٦؛ هُوَ ٤: ٦؛ ٨: ١٢؛ صف ٣: ٤). وقَدْ ذُكر عن الله نفسه أنه يعلم الشَّرِيعَة תּוֹרָה. مثل؛ مز ٩٤: ١٢ "طوبَى لِلرَّجُلِ الَّذِي تُؤَدِّبُهُ يَا رَبُّ، وَتُعَلِّمُهُ مِنْ شَرِيعَتِكَ" (قا؛ أَيضًا أي ٢٢: ٢٢). وفِي إِشَ ٨: ١٦، ٢٠؛ الشَّرِيعَة الَّتِي أشار إليها النَّبِيُّ، لَمْ تكن فِي حوزته وحده، بل مِنْ المحتمل أنه كَانَ يشير أَيضًا إِلَى كَلمات النَّبِيُّ نفسه فِيما يتعلق بالأزمة الأشورية (قا؛ أَيضًا دَا ٩: ١٠). وأخيرًا وكما سبق وذكرنا، الـ תּוֹרָה هي أَيضًا تعليم الآباء، والأُمَّهَات والحكماء الَّتِي يقدّمونها لأَوْلادهم وللآخرين.

٧. موقف علم مِنْ الشَّرِيعَة תּוֹרָה فِي ع. ق. موقف ع. ق تجاه الـ תּוֹרָה يُعد إيجابيًا مِنْ الناحية الروتينينة. وأية أقوَال سالبة واضحة فمن المحتمل أنَّهَا تخص سوء إستخدام תּוֹרָה (مثل؛ الخيانة)، أَوْ تتعلق بموضوعات خاصة بالعبادة (مِنْ بين معان عديدة لـ תּוֹרָה، انظر ١صم ١٥: ٢٢- ٢٣، إش ١: ١١- ٢٠، إر ٧: ٢١- ٢٢، هُوَ ٦: ٦، عا ٥: ٢١- ٢٤، مِيخَا ٦: ٦- ٨). وباستثناء هذه التقييمات السالبة القليلة، إلاّ أن الاتجاه العام للعهد القَدِيم فِيما يخص الـ תּוֹרָה، والَّذِي يُحدد بحسب كُلّ مثال عَلَى حدة، هُوَ اتجاه إيجابي. والنَّامُوس (الشَّرِيعَة) مصدر مسرة كاتب المزامير (مز ١: ٢، ١١٩: ٧٠ و٧٧ و٩٢ و١٧٤). ويتوجب الولاء لها (٢أخ ٣١: ٤)، ودراستها بشكْلٍ دقيق، والعمل بمقتضاها (تث ٦: ٢٥؛ ٣١: ١١- ١٣؛ يش ١: ٨؛ نح ٨: ٣، ١٣). وهي مصدر العجائب (مز ١١٩: ١٨) والرحمة (١١٩: ٢٩). وقيمتها نفيسة (١١٩: ٧٢)، وهي "حَقٌّ" (١١٩: ١٤٢). ولا يجب أن نطيع الشَّرِيعَة فحسب، بل وينبغي علينا أن نحبها أَيضًا (١١٩: ٩٧، ١١٣، ١٦٣، ١٦٥). ويتطلع النَّبِيُّ إِلَى اليَوْم الَّذِي تصبح فِيه شَرِيعَة الله جزءًا مِنْ قلب شَعْب الله: "أجعل شريعتي فِي داخلهم وأكتبها عَلَى قلوبهم" (إر ٣١: ٣٣). وتعليمها حَتَّى للأطفال (تث ٣١: ١٣، قا؛ ١١: ١٩- ٢١). وهذه النظرة الإيجابية للشَّرِيعَة يمكن فهمها فِي سياق العَهْد. فالنَّامُوس (الشَّرِيعَة) هي تعبير مِنَ الله عن محبته وإلزامه نَحْوَ شَعْبه. وفِيما يتمتع بَنُو إِسْرَائِيل بعلاقة خاصة مع الرَّبّ، إلاّ انه كَانَت لهم أَيضًا غيرة إخضاع حياتهم لمعايير السلوك الَّتِي وضعها الرَّبّ؛ والتي هي ذاتها انعكاساً لطبيعته (VanGeme-ren, 24-35).

وإذا كَانَ للمرء أن يحاول الوصول إِلَى معرفة جوهر الـ תּוֹרָה فِي ع. ق، فإن كَلمات مثل "أمر"، أَوْ "تعليم"، وليس "شَرِيعَة" قَدْ تكون مِنْ العبارات الَّتِي تصف الإستخدامات المختلفة. ذلِكَ أن תּוֹרָה هي فِي الواقع تعليم، سواء كَانَ الأمر يتعلق بالعبادة، أَوْ بالأمور תּוֹרוֹת، سواء كَانَت فِي صيغة شروط قانونية واضحة أَوْ كَلمات غير مصطبغة بصبغة رسمية مثل كَلمات التوجيه الَّتِي يصدرها والد إِلَى طفله، أَوْ كَانَت مجموعة مِنْ النواميس المحددة بوضوح مثل سِفْر اَلتَّثْنِيَة، أَوْ الشرائع الَّتِي نجد قَدْرًا مِنْ الصعوبة فِي تحديدها عَلَى نَحْوَ دقيق.

والمزمور ٧٨ عَلَى وجه الخصوص له أهميته مِنْ ناحية أنه لا يُقَدِّم مثالاً واضحًا فحسب عن تنوع التَوْرَاة תּוֹרָה فِي ع. ق، لكنه يُقَدِّم أَيضًا قنطرة واضحة لطريق عام تم فِيه فهم الـ תּוֹרָה فِي فترة مَا بعد كتابة الكتاب وكذَلِكَ فِي ع. ج. فِي ع. ١، ينصح كاتب المزمور قرّاءه لأن يصغوا إِلَى شريعته (تعليمه). أمَّا الأمر اللافت هنا فهو مَا يتضمنه هذا التعليم. فهو يتحدث عن ألغاز "منذ القدم" (ع. ٢)، وما سبق تسلمه مِنْ آباء أجيال متعاقبة (الآيتين ٣- ٤). والشَّرِيعَة، التعليم (فِي ع. ١ب) تشابه "مثل מָשָׁל فِي ع. ٢أ، تم ربطهما معًا פֶּה وتاريخ إِسْرَائِيلَ برمته يُعد مثلاً يحتاج إِلَى توضيح. ومضمون تعليم كاتب المزمور عَلَى وجه الخصوص يُعد إعادة سرد لأعمال الرَّبّ "وقوته وعجائبه الَّتِي صنع" (ع. ٤). وغرضه مِنْ إعادة سرد هذه العجائب هُوَ أن تكون الأجيال المتعاقبة أمينة لِلرَّبّ، ولا يتمردون مثلما فعل آباؤهم (ع. ٥- ٩) ولكن، مَا هي هذه الأعمال؟ يذكر كاتب المزمور خلاص بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ مِصْرَ، وتيههم فِي البَرِّيَّة، ودخولهم أَرْض كَنْعَان (ع. ٩- ٥٥). ثم يواصل كَلامه فيعرض لتمرد إِسْرَائِيل حَتَّى بعد أن دخلوا أَرْض الميعاد وأقاموا المَلِكية، وأخيرًا، تعيين دَاوُد كراع أمين للشَّعْب، وَهُوَ عامل قَدْ يشير إِلَى الإطار الزمني العام الَّذِي كُتب فِيه هذا المزمور (ع. ٥٦ - ٧٢).

وإنه لمن المهم معرفة أن תּוֹרָה لا تشمل تعليمًا قانونيًا أَوْ أخلاقيًا مُعينًا فحسب، بل وتشمل أَيضًا استعراضًا تاريخيًا لماضي إِسْرَائِيل، أي، الجزء القصصي مِنْ الأسفار الخمسة.

ويوحى مز ٧٨ بأن الأسفار الخمسة بجملتها، كَانَت تُعد بمثابة תּוֹרָה ويستخدم كاتب المزمور أحداث الماضي وشخوصه كوسيلة لتعليم قرائه معنى اتِّباع الرَّبّ بأمانة، وكذَلِكَ معنى عدم اتِّباعه. والأجزاء القصصية فِي الأسفار الخمسة أصبحت هي نفسها مضمون التعليم. وهذا الفهم للـ תּוֹרָה أصبح شائعًا، بل وسمة مِنْ سمات مَا بعد الكتاب المُقَدَّس. والأسفار الخمسة برمتها أصبحت تعليمًا مُقَدَّسًا لحياة التقوى.

ب. ت، תּוֹרָה كثيرًا مَا تُترجم فِي سب. إِلَى "نَامُوس νόμος (# ي٣٧٩٥)". ومِن المؤكد أن يهودية مَا بعد فترة الكتاب المُقَدَّس كَانَ جل اهتمامها يركّز عَلَى المحافظة عَلَى علاقة صحيحة مع الله مِنْ خلال إطاعتهم لشروط الشَّرِيعَة. أمَّا الَّذِي حفزهم عَلَى تطوير تقليد תּוֹרָה ككُلّ (ولاسيما المشناة والتلمود) فهو بالدرجة الأوْلى مِنْ أجل ضمان أن الأحْكَام والفرائض المُقَدَّسَة الَّتِي هي مِنْ قبل إله رحوم ورؤف سيتم حفظها بكُلّ تدقيق فِي مواجهة عالم متغير، ولا سيما بالنسبة للنفوذ السياسي والقمعي للهِلّينية الَّذِي بلغ فِي اضطهاده بتدمير الهَيْكَل وما تبع ذَلِكَ مِنْ شتات، والـ תּוֹרָה بهذا المعنى كَانَت موضع تركيز شديد مِنْ يهودية فترة مَا بعد الكتاب المُقَدَّس. وهذا الرأي بالنسبة لـ תּוֹרָה لا نجده فِي تصنيفه فِي كتابات الـ תּוֹרָה الرَئِيسية فقط، بل نجده فِي مواضع كثيرة فِي لفائف الْبَحْر الميت (تفسير عَلَى حَبَقُّوق، قانون الجماعة، ترتيل عيد الشكر، جنيزة القاهرة). وكتابات الدَارِسين عن *tora* فِي فترة مَا بعد الكتاب المُقَدَّس مِنْ المؤكد أنَّهَا كثيرة جِدًّا، وأصبح منهم دور الشَّرِيعَة مِنْ فترة مَا بين العَهْدين تحت فحص دقيق (انظر بصفة خاصة مقالات تعليم F. Thielman and D. J. Moo). وبرغم ذَلِكَ، يشكُلّ الفهم الصحيح للموضوعات المتضمنة خلفِية ضرورية لموضوعات ع. ج، ولا سيما بالنسبة لتقييم بولس للشَّرِيعَة תּוֹרָה كمعيار ← للشروط الملزمة شرعًا.

كما سبق ورأينا فِي مز ٧٨، تعني الـ תּוֹרָה بكُلّ وضوح أكثر مِنْ مجرد تعليم قانوني (خاص بالعبادة والشئون المدنية) أَوْ تعليم أخلاقي عام (أمثال). كما أنَّهَا تتضمن الأجزاء القصصية فِي الأسفار الخمسة. ولهذا فإن الأسفار الخمسة فِي مجملها، بما فِي ذَلِكَ الأشخاص والأحداث المُسَجَّلة بها، أصبحت مِنْ محتويات تعليم شَعْب الله. كَيْفَ يتصرف شَعْب الله اليَوْم؟ الإجابات لا نجدها فقط فِي وصايا صريحة أَوْ "شرائع"، بل فِي نفس الأحداث والشخصيات البارزة فِي قصص الأسفار الخمسة. ولقَدْ أُعيد سرد قصص الأسفار الخمسة بطريقة مِنْ شأنها أن تبين أهمية محتواها الأدبي وذَلِكَ لصالح شَعْب الله. فأحداث الماضي، تُرى باعتبارها نماذج مِنْ أعمال الله العظيمة، وهي أحداث يمكن أن تقع فِي أي وقت، وتحمل معها تعليمًا واضحًا عن طبيعة الله ومعاملاته مع شَعْبه. وهذا الإستخدام التعليمي لحدث ورد فِي الأسفار الخمسة نُظر إليه أَيضًا فِي إستخدام إِشَعْيَاء للخروج كنموذج للتحرر مِنْ بَابِل. وقَدْ نُظر إِلَى الشخصيات الرَئِيسية الَّتِي كَانَت فِي الماضي (آدم، مُوسَى، الآباء الأوَّلين، وغيرهم) كدروس موضوعية للسلوك الأخلاقي الحاضر ولهذا، نجد ميلاً لدى كتاب فترة مَا بعد الكتاب المُقَدَّس أن يصوروا شخصيات الماضي إمَّا أبيض صارخ، وَإمَّا أسود صارخ، أي دون أي غموض أخلاقي.

وظاهرة "الكتاب الْمُقَدَّس الَّذِي يُعاد سرده"، بمعنى استخلاص التعليم مِنْ قصص الأسفار الخمسة، كَانَ أمرًا شائعًا فِي الكتابات اليهودية فِي فترة مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس. وهناك أثنان مِنَ الأمثلة الكثيرة فِي الكتب المتحولة يتضمنان اليوبيلاث، وكتاب فِيلو "كتاب العصور القَدِيمة الكتابية *Book of Biblical Antiquities*". وفِي أسفار الأبُوكريفا نجد يهوديت، يَشُوع بْنِ سيراخ، وحكمة سُلَيْمَانُ، والحكمة ١٠: ١- ٢١ ويُعد بصفة خاصة مثالاً نافعًا، ليس فِي المساعدة عَلَى توضيح ظاهرة الكتاب الْمُقَدَّس المعاد سرده فِي الكتابات اليهودية فِي فترة مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس فقط، ولكن أَيْضًا فِي تشكيل الخلفِية الصَحيحة لدراسة نفس الظاهرة فِي ع. ج. ويُقَدِّم لنا سِفْر الحكمة ١٠: ١- ٢٠ للتاريخ الإلهي بدءًا مِنْ آدم وقَايين ونُوح وإبْرَاهِيم ولوط ويُوسُف، وأخيرًا، وبأكثر دقة، مُوسَى وجيل الخروج. والهدف الَّذِي يرمى إليه الكاتب مِنْ إعادة حكايات هذه الشخصيات ليس لمجرد إعطاء درس فِي التاريخ، بل لتوضيح حضور الله الأمين مع شَعْبه الأمين. وتَقَدِّم كُلّ شخصية درساً أخلاقيًا للقراء، إمَّا مِنْ ناحية الشر كما فِي حالة قَايين، أَوْ فِي البر مِنْ ناحية الشخصيات السبع الأخرى. ومجرد إلقاء نظرة عَلَى سِفْر الحكمة (١٠: ١- ٢١)، ويشوع بْنِ سيراخ، تكشف لنا التشابهات الواضحة بين ظاهر الكتاب الْمُقَدَّس المعاد سرده فِي يهودية فترة مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس، والعديد مِنْ فقرات ع. ج.

ع. ج الكَلمة اليُونَانية νόμος (#ي٣٧٩٥) الَّتِي يكثر إستخدامها للإشارة إلَى النَّامُوس، نجدها فِي مواضع كثيرة فِي الأناجيل، وفِي رسائل بولس، والعبرانيين، ورسالة يَعْقُوب. والعلاقة بين ناموس ع. ق ورسالة الإنجيل، وتوسعًا لحياة الشخص المسيحي تشكّلَ موضوعًا تعرض لنقاش كثير (قا؛ Strickland [ed.], *The Law*). وهذا مرده بشكلّ أساسي إعادة تقييم الدارسين لمعنى "ناموس" الَّذِي جرى منذ فترة قريبة والمستمر، وذلِكَ فِي الكتابات اليهودية فِي فترة مَا بين العَهْدين. ← والقضية الَّتِي طُرحت عن قناعة هي - (ولعل أكثر الكتب نفوذا هُوَ كتاب E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*) - وَهُوَ أن تقْديم يهودية ميتة حرفِية بعد الاصلاح فِي أزمنة ع. ج، تشكّلَ أمرًا لا سند له فِي كتابات اليهودية الَّتِي تنتمي إلَى هذه الفقرة. بل بالأحرى، فإن إله يهودية فترة مَا بين العَهْدين يُقَدَّم فِي كتابات تِلْكَ الفترة كإله رحيم ومحب وغفور. وهذا يثير عديداً مِنْ الموضوعات مِنْ أهمها طبيعة ومدى دقة تقييم بولس لمعاصريه (وحَتَّى تجديده، لزملائه). كما أنَّهَا تتحرى الكنيسة لإعادة تقييم. بما ليس الكثير مِنْ مفهوم بولس للناموس، بل مدى صلاحية نموذج الإصلاح الخاص "بالتبرير بالإيمان" (ولا سيما مارتن لوثر Martin Luther)، والَّذِي مِنْ خلاله تم فهم بولس مِنْ قبل الفكر اللاهوتي البروتستانتي الناجم عن ذلِكَ.

أمَّا الَّذِي أظهرته الدراسات الحديثة فهو مدى تعقيد الموضوعات الَّتِي تضمنها الفهم الصحيح لعلاقة ع. ج بالنَّامُوس. وأية محاولة لتلخيص أَوْ تقْديم قاعدة كهذه العلاقة لن تكون سوى مثال آخر للاختزالية. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، ومع أن عمل بيانات شاملة يُعد أمرًا يصعب عمله، غير أن قراءة للعهد الجديد تترك المرء بالفعل وقَدْ تكونت لديه انطباعات معينة عن الحدود بين الانجيل والنَّامُوس.

١. النَّامُوس ليس كتابًا سلبيًا تمامًا فِي ع. ج. وليس بوسع المرء التحدث عن تزايد ناموس مكتسح/ وإنجيل معاكس له، كُلّ منهما مضاد للآخر.

٢. نظر يَسُوع إلَى نفسه، وإلى إرساليته - مِنْ ناحية مَا - عَلَى أنهما تكميل لناموس ع. ق (مت ٥: ١٧).

٣. وجهة نظر بولس فِي النَّامُوس معقدة بشكلّ بالغ وتقاوم التقييم المبسط. ولدى بولس مَا يقوله مِنْ الناحيتين الإيجابية والسلبية عن دور النَّامُوس أولئك الَّذِينَ هم "فِي المسيح".

٤. أقْوَال بولس عن النَّامُوس لا يجب أن تُفهم بمعزل عن السياق الَّذِي قَالَ بولس فِيه هذه الأقْوَال. فبولس لَمْ يكن منخرطاً فِي تأمات لاهوتية مجردة. بل كَانَ بالأحرى "راعيًا" - لاهوتيًا" يخاطب أناسًا معينين لهم مشاكلّهم الخاصة بهم.

٥. وَأيًا كَانَت الصورة الَّتِي يرسمها ع. ج للعلاقة بين النَّامُوس والإنجيل، إيجابية كَانَت أَوْ غامضة - فإن مجئ المسيح استهل حقبة تُبطل أيّة خطة خلاصية، تتضمن ع. ج - تأتي بدون هذا الحدث. وبتعبير آخر، هناك استمرارية وانفصالاً بين الحقبة السابقة لمجئ المسيح وتلك الَّتِي بعد مجيئه مِنْ ناحية العلاقة بين النَّامُوس والإنجيل.

ويبدو أن هناك الكثير مما يمكن الاطمئنان إلَى قوله. وقَدْ أحيل القارئ إلَى مرجع نقْدي للكتب ذات الصلة بالموضوع، ولا سيما المقالة الَّتِي كتبها فِي. ثيلمان، كنقطة البداية للانهماك فِي الموضوع بمزيد مِنْ العمق.

وكما سبق الإشارة عاليه، فإن תּוֹרָה وعَلَى الأقل بحلول فترة مَا بين العَهْدين - أصبحت تتضمن أكثر مِنْ مجرد أجزاء مِنَ الأسفار الخمسة. ومن المؤكد أن قبل أيام يَسُوع بكثير، أصبح "النَّامُوس" اختزالاً للأسفار الخمسة برمتها (مت ٥: ١٧). أمَّا وان مضمون الأجزاء القصصية مِنْ الأسفار الخمسة كَانَت تُقتبس أَيْضًا لقيمتها التعليمية، فهذا مَا نلمسه فِي أماكن كثيرة مِنْ ع. ج. ومن الجلي أن التشابه واضح بينهما وبين فقرات مِنْ ع. ق مثل ٧٨، وأسفار تنتمي إلَى فترة مَا بين العَهْدين مثل يَشُوع بْنِ سيراخ وسِفْر حكمة سُلَيْمَانُ. وإستخدام ع. ج للكتاب "الْمُقَدَّس الَّذِي أعيد سرده" أمر يمكن رؤيته بوضوح تام فِي أعمال ٧: ١- ٥٣؛ ١٣: ١٣- ٢٢؛ عب ١١: ١- ٤٠؛ ٢ بط ٢: ٤- ١٦؛ يه ٥- ١٦. أمَّا الأمر اللافت هنا، فليس فقط التشابهات بين ع. ج وكتابات فترة مَا بين العَهْدين فقط فِيما يتعلق بنوعية الكتاب الْمُقَدَّس "المُعاد سرده"، بل حقيقة أن حينما يعيد ع. ج سرد ع. ق، فإنه يقول بعضًا مِنْ الأشياء عن ع. ق مِنْ الَّتِي لا نجدها إلاّ فِي مصادر فترة مَا بين العَهْدين فقط، ولا نجدها فِي ع. ق.

وفهم التَوْرَاة תּוֹרָה بهذا المعنى المزدوج (التشريعي والعناصر القصصية) محالة نسبة استخدمات ع. ج لـ תּוֹרָה إلَى ثقافية وأدبية قام كتبة ع. ج بالكتابة فِي ظلها أمر يدعو المرء إلَى التوقف وتأمل التعقيدادت الكَبِيرة للموضوع ومطالبة

المشتركين فِي المناقشة أن يتوخوا الحذر فِي تقييماتهم.

البيبلوجرافيا

NIDNTT 2:438-51; *TDNT* 4:1022-91; *THAT* 2:1032-43; *TWOT* 1:403-5; S. H. Blank, "The LXX Renderings of Old Testament Terms for Law," *HUCA* 7, 1930, 259-83; G. Braulik, "Die Ausdrücke für 'Gesetz' im Buch Dt.," *Bib* 51, 1970, 39-66; J. Charlesworth and C. Evans, eds., *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, 1993; Z. Falk, "Hebrew Legal Terms," *JSS* 5, 1960, 350-54; *JSS* 12, 1967, 241-44; *JSS* 14, 1969, 39-44; S. Greengus, R. Sonsino, and E. P. Sanders, "Law," *ABD*, 1992, 4:242-65; D. J. Moo, "Law," in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 1992, 450-61; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983; idem, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977; W. G. Strickland ed., *The Law, the Gospel, and the Modern Christian*, 1993; F. Thielman, "Law," in *Dictionary of Paul and His Letters*, 1993, 529-42; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant*, 1991; W. A. VanGemeren, "The Law Is the Perfection of Righteousness in Jesus Christ—a Reformed Perspective," in *Five Views on the Law*, 24-35; B. Waltke, "The Authority of Proverbs: An Exposition of Proverbs 1:2-6," *Presbyterion* 13, 1987, 65-78; E. Würthwein, "Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament," *ZThK* 55, 1958, 255-70.

بيتر إنس *Peter Enns*

كسول ← #٦٧٨٨ (עָצֵל [*ʿāṣal*]، بليد، أَوْ بطيئ)
يقود ← #٦٧٦٩ (עֹפֶרֶת [*ʿōperet*]، يرشد)
قائد ← #٥٥٩٢ (נָגִיד [*nāgîd*]، رَئِيس، حاكم، قائد)
يرشد، ← #٥٦٢٧ (נָהַג [*nāhag*¹]، يقود يوجّه)
ورقة ← #٦٥٩١ (עָלֶה [*ʿāleh*]، ورقةُ، ورقُ شجر)
ميل ← #٩١٢٨ (שָׁעַן [*šā ʿan*]، يميل، يعتمد عَلَى)
قفز ← #٨٣٧٦ (רָקַד [*rāqad*]، يطفر، يقفز)
تعلم ← #٤٣٤٠ (לָמַד [*lāmad*]، يتعلّمُ، يُعلّمُ)
جلد ← #١٣٣ (אָדָם² [*ʾādām*²]، جلد مدبوغ)
خميرة ← #٢٨٠٦ (חָמֵץ¹ [*ḥāmēṣ*¹]، يَحمض، يَخمُر)

سِفْر الجامعة

سِفْر الجامعَة، لاهوت

إن موضوع السياق التاريخي لسِفْر الجامعَة لم يحسم بعد، وسوف يظل هكَذَا طالما اختلفت الافتراضات اللاهوتية فِيما يتعلق بتحديد اسمَ كاتبه، ومادامت المجادلات تتباين مِنْ ناحية تطور اللغة العبَرِيَّة. واولئك الَّذِين يتمسكون بالرأي القائل إن كاتب هذا السِفْر هو سُلَيْمَانَ عَلَيْهِمْ أن يتعاملوا مَعَ بعض كَلمات آرامية مثل (*hûs min, kᵉʿehad, taqqîp/taqep*). أمَّا الَّذِين يتمسكون بتاريخ يعود إلَى فترة مَا بعد السبي فعَلَيْهِمْ أن يعيدوا تقييم اللغة العبَرِيَّة للسِفْر، واضعين فِي الاعتبار نوعيتها الأدبية وعدم الاكتفاء بتكرير مقارنات غير صحيحة بلغة المشنا العبَرِيَّة، ولغة الكتاب الْمُقَدَّسَ العبَرِيَّة القديمة، واللغة الآرامية. وفِي كثير مِنْ الأحيان يُعتقد أن تأثيرًا فلسفِياً أو لغوياً يونانياً فِي حاجة إلَى تاريخ يعود إلَى القرن الثالث أو الثاني (ق. م)، أو يعتقد أن السيناريوهات السياسية تنم عَن وضع مفِيد فِي الوصول إلَى تاريخ للسِفْر (مثل؛ ٤: ٩ - ١٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن الملاحظات الفلسفِية والسياسية للجامعَة هي ملاحظات عامة لا ينفرد بها أي جيل، بل إنها تنطبق بنفس القدر عَلَى الكتابات الثقافِية للشرق الأدنى القديم وملاحظات الحَيَاة والسياسية فِي أيامِنا هذه. أمَّا عبارة "فليس تحت الشمس جديد"، فهي حقيقة يُمْكِنُ أن يطبقها الجامعَة حَتَّى عَلَى آرائه هو (١: ٩). وأي تاريخ لسِفْر الجامعَة، يجب أن يأخذ فِي حسبانه أيضًا فسحة الوقت الَّذِي انقضى بين الزمِنْ الأصلي لكتابة السِفْر، والتحرير النهائي للراوي أو narrator (Fox, 1977).

أ. البِنية الأدبية

لم يطلب أي مخطط لبِنية السفر كُلّه، دعمًا يُذكر مِنْ النقاد، بالرغم مِنْ عرض الكثير مِنْ المخططات المتعلقة بهذا الموضوع. ولقد اقتُرحت مخططات متدرجة تقليدية، وقُدمت ترتيبات وتوازيات chiastic(*) ودراسة البِنية الأدبية للأجزاء التي تتكون مِنْ أقسام السِفْر المختلفة تُعد محاولة والمدة بأكثر

* chiastic = شكل بلاغي من الخطاب الي فيه التعبيرين الأولين من شطرتين متوازيتين معكوس في الشطر الثاني، مثل؛ أم ٣٠: ١، ٢ــــ المحرر

مِنْ أية محاولة لاكتشاف بَنِية كبيرة. وأي تصميم إجمالي كهذا مِنَ الممكن أن يُجمَعَ مَعًا حيث سيُولِي اهتمامًا جديًا لتمييز طول واهتمامات هذه الوحدات البلاغية الأصغر حجمًا. وإذا توخينا الإيجاز بحرية دونما قيد، فإن المخطط التالي قد يفيد القارئ:

أولاً: بحث خاص بالجامِعَة نفسه (ص. ١ - ٦).

أ. تحد للتعب والحكمة (ص. ١ - ٣).

ب. مزايا للعمل والحكمة (ص. ٤ - ٦).

ثانيًا: ملاحظات واستنتاجات لاحقة (ص. ٧ - ١٢: ٨).

أ. أقْوال حكمة تقليدية (ص. ٧ - ١٠).

ب. الحاجة الملحة للحكمة والعمل (ص. ١١- ١٢: ٨).

ثالثًا: خاتمة (١٢: ٩ - ١٤).

ب. موضوعات لاهوتية

١. وثمة موضوع واضح للغاية في سِفْر الجامِعَة وهو أن كُلّ شيء تبين أنه "باطل" (הֶבֶל). وهذه هي الافتتاحية الحاسمة، والعبارة الختامية لكَلام الجامِعَة (١: ٢، ١٢: ٨) وقد وردت هذه الكَلمة ثلاثين مرة أخرى بين الافتتاحية والخاتمة. وما مِنْ ترجمة استقرت عَلَى التشبيه البلاغي فقط، بل اضطرت كُلّ مِنْها إلَى تفسيره للقارئ بكَلمة يُزعم أنها مفهومة بالأكثر عِنْد القارئ. وهذه الترجمة/ التفسير غلبت عليها كُلّها كَلمة "باطل، لا طائل تحته، وبلا أي مغزى"، وبتعبير آخر، قيمة الحَيَاة ومضمونها ومَعْناها. وثمة ميل لادماج تعبيرات وجودية مَتاصلاًة مَعَ فكر الجامِعَة القديم انتهى إلَى تفضيل فوكس لكَلمة "سخيف".

وهذه التفاسير الخاصة لكَلمة باطل הֶבֶל جاءت بتبريرات متنوعة لقانونية السِفْر. مثل؛ إذا كان بطل كُلّ حقيقة هي بالفعل النتيجة التي توصل إليها الجامِعَة نفسه، فإن ذلِكَ مرجعه فحسب أنه حصر ملاحظاته أساسًا عَلَى حقيقة بدون إله بَقِيّة ع. ق، ثم إنه عَندما قدم الله بالفعل، ذات وجهة النظر هذه التي تنظر إلَى الحَيَاة بمِنْظار أسود، واستُبدلت بموقف مألوف بالأكثر تم التعبير عَنه فِي الخاتمة (١٢: ١٣ - ١٤). وثمة تبرير مختلف يقول إنه بالنظر إلَى أن التلميحات الواردة فِي ١: ١، وفِي مواضع أخرى، والتي تشير إلَى أصول سُلَيْمَانَ، شكلت الأسباب الرئيسية لقانونية هذا السِفْر، فعَلَى ذلِكَ قُبلت السخرية اللاذعة التي تضمنتها بالرغم مِنْ جنُوحها المفرط.

وأكثر قراءة متناغمة لسِفْر الجامِعَة، والتي كانت أمينة مَعَ نفسها ومَعَ اللائحة كُلّها، هي أن نأخذ كَلمة הֶבֶל (التي تُرجمت "باطل") عَلَى أنها تَعني "مؤقت"، "الكُلّ مؤقت"، وهذا مَعْنى للتشبيه المجازي قابل للتطبيق فِي عبر. كت.، وبصفة خاصة فِي الأسفار الشعرية وكتابات الحكمة. وكُلّ مَا تعمله البشرية مؤقت، وإن الحَيَاة والأعمال التي يقوم بها المرء هي بذاتها التي كانت موضع الاهتمام الأكبر للجامِعَة، بالرغم مِنْ أنه يعترف بأبدية الله وأعماله.

٢. سيادة الله موضوع يعَادِل فِي الأهمية موضوع سرعة زوال الخليقة. فهو الخالق (١١: ٥؛ ١٢: ١ و٧)، والديان (٣: ١٧ و١٨؛ ١١: ٩)، ويجب أن يُخاف مِنْه (٣: ١٤؛ ٥: ١ - ٧؛ ٧: ١٨)، كما يجب أن يُطاع (٥: ٤؛ ٧: ٢٦؛ ٨: ٢). وهو الَّذِي صنع مَا هو حسن وما هو مأساوي (٣: ١١؛ ٥: ١٨ - ٦: ٢؛ ٧: ١٣ - ١٤)، وعمله لا يُستقصى (٣: ١١؛ ٨: ١٦ - ٩: ١)، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإنه عَادِل (٨: ١٢ و١٣).

إن إرادة الله التي لا يُسبر غورها، ومَعَ ذلِكَ ليست موضع جدال، قد وجدت لها مكانًا فِي أقْوال الجامِعَة والتي تفيد بأن الآراء التقليدية تعتقد أن الجامِعَة يشعر أن الله غير عَادِل فِي إحكام قبضته بكُلّ حسم وبلا كُلّ عَلَى كافة الأحداث المتعلقة بالحَيَاة. والواقع أن وجهة النظر هذه، وتلك التي أقل تشككاً، تنظر إلَى هذا الكَلام باعتبارها تمردًا مفرطاً مِنْ قبل الجامِعَة ضِدّ اعتقاد غير واقعي ولكنه تقليدي فِي إله بَقِيّة كتابات الحكمة العَادِل والبار. وسِفْر الجامِعَة يُعد "أزمة" فِي الفكر اللاهوتي العبري وقد حملهم عَلَى قراءة السِفْر بطريقة متشائمة للغاية - الحكمة التقليدية التي نجدها فِي أسفار: الأمْثال أيُّوب، وبعض المزامير، تُعد حكمة ساذجة مِنْ وجهة نظر الجامِعَة، وإذا كانت قد تكررت فِي سِفْر الجامِعَة، فلكي تُنكر أو تُعدل بطريقة جوهرية.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذه القراءة المفرطة فِي تشككها لا تفسر لنا شكْلاً كافياً للتشابهات الكثيرة التامة مَعَ الفقرات النمطية التي تضم أقْوالاً مأثورة وتلك التي تتحدث عَن الثواب والعقاب والتي نجدها متناغمة فِي كتابات الحكمة. ثم إنها لا تبرر أوصاف الفرح فِي الحَيَاة التي نجدها بين آونة وأخرى فِي سِفْر الجامِعَة. والتشكك والفرح العميقين ليستا مِنْ السمات المتعَائِلة فِي رجل حكيم مثل الجامِعَة.

٣. وإلَى جانب ناحية الزوال، والسيادة الإلهية، هناك ثلاث نواح أخرى للحَيَاة أبرزها الجامِعَة فِي سِفْره للمساعدة عَلَى الحَيَاة فِي عالم ملعون: التعب الحكيم، والسرور المَعْقول، وحفظ ناموس الله - واثنتان مِنْهما توجدان مَعًا فِي وصفين مختلفين اختلافًا بسيطاً. (أ) تمتع بالأكْل والشرب وبعملك (٢: ٢٤؛ ٣: ١٢ - ١٣؛ ٢٢: ٥ و١٨؛ ٨: ١٥). (ب) تمتع بالحَيَاة الآن حيث تستطيع ذلِكَ، لكن هذه المتعة لا يجب ألا تتجنب التعب الحكيم (٩: ٧ - ١٠؛ ١١: ٦ - ١٠). الاقتراب مِنْ الهيكَل لتستمَعَ سينتهي أيضًا إلَى مآسي أقل فِي الحَيَاة (٥: ١ - ٧).

ومِنْ الطبيعي أن هذه الموضوعات ترد أيضًا مِنْفصلة كُلّ مِنْها عَن الآخر، وأهمية الحكمة فِي أتعاب المرء اليَوْمية تجدها بارزة، بالرغم مِنْ المآسي التي قد تبرز بقوة، وعَلَى الرغم مِنْ نتائجها التي قد تأتي متعَائِلة فِي بعض الأحيان (٢: ١٣). وإن تجنب الأخطار التي يتعرض لها المرء فِي عمله (١٠: ٨ - ١٠)، وتقدير فوائد المشاركة فِي عمل تجاري (٤: ٧ - ١٢)، والانتصار ضِدّ مَعْتد قوي (٩: ١٤ - ١٥)، لا يُمْكِنُ أن تتحقق إلا بالحكمة. والأقْوال المصقولة التي تنصح باختيار التوقيت الحكيم لكُلّ أنشطة الحَيَاة اليَوْمية، والأقْوال التي تأتي عكسها تكوّن قصيدة الجامِعَة التي ترد فِي ٣: ٢ - ٨. مثل؛ هناك وقت للكَلام الحكيم، ووقت يَكُونُ السكون فيه مِنْ الحكمة، وهذا حسب مَا جاء فِي ٣: ٧ب، وطبقًا لبَقِيّة السِفْر (٥: ٥؛ ٦: ١١؛ ٧: ١٠ و٢١؛ ٩: ١٧؛ ١٠: ١٢ - ١٥ و٢٠). وكما فِي سِفْر أمْثال، تم امتداح الكد والاجتهاد (٩: ١٠؛ ١٠: ١٨؛ ١١: ٦)، وهكَذَا أيضًا

القابلية للتعليم (٤: ١٣؛ ٧: ٥؛ ٩: ١٧)، وكذلِكَ الاعتدال فِي تناول الشراب والطعام (١٠: ١٦ - ١٧)، والخضوع للسلطات (٨: ٢ - ٤؛ ١٠: ٤).

وعَلَى الرغم مِنْ أنه عَلَى المرء أن يعمل بجد وحكمة، لكنه لم يُمِنْع مِنْ تقدير الملذات التي جعلها الله متاحة لأولئك الَّذِين يختارهم (٢: ٢٤ - ٢٦؛ ٥: ١٨ - ٢٠). والتوقيت الحكيم الَّذِي يحتاجه مسلك الإنْسَان فِي الحَيَاة اليَوْمية، والَّذِي استُعرض فِي ٣: ٢ - ٨، يتضمنُ الضحك، الرقص، والمَعَانقة والمحبة، والسلام. ويتوقع الجامِعَة فِي المرء أن يتمتع بملذات الحَيَاة البسيطة، مثل مجرد الأكْل والشرب، ولا سيما لأنَّهُ قال مرارًا وتكرارًا أن مصدر هذه المتعة هو الله نفسه (٢: ٢٤ و٢٥؛ ٣: ١٢ - ١٣ و٢٢؛ ٤: ٨؛ ٥: ١٨؛ ٦: ٦؛ ٨: ١٥؛ ٩: ٧؛ ١١: ٧؛ ١٢: ١). والمسرات الأخرى تتضمنُ الراحة (٤: ٦؛ ٥: ١٢)، شريك الحَيَاة، (٩: ٩)، شباب المرء (١١: ٩- ١٠)، وإنجازاته (٢: ٤ - ٨).

٤. وأخيرًا، فِي حين أن سِفْر أمْثال يريد أن يصف العدالة بنموذج بسيط يتُمثّلَ فِي مكافأة الاستقامة، عقوبة الشر، نجد أن الجامِعَة يريد أن يخاطب المظالم الظاهرة التي يجب أن يتحملها المرء إلَى أن تأتي دينونة الله (٣: ١٧؛ ٨: ١٢ و١٣؛ ١١: ٩). وعَلَى غرار أيُّوب، يتألم الجامِعَة مَعَ الإنْسَان المتألم، وبطريقة نجد أن أمْثال إسْرَائِيل الموجزة الغامضة لم توضع لكي تعملها. وعَلَى الرغم مِنْ أنه مِنْ المؤكد أن هذه الأمْثال صادقة، إلا أنه لم يُقصد لها - فِي مجموعها - أن تنقب فِي الاستثناءات القاسية للقاعدة، أو فِي الفجوات التي سمح بها الله. وعَلَى الرغم مِنْ أن الجامِعَة يعدد حقائق الحَيَاة القاسية، لكنه يفعل ذلِكَ ليؤكد الحاجة الملحة للحكمة والفرح فِي نفس هذه الحَيَاة. وهو لم ير حرجاً فِي التعاطف مَعَ الضحايا، ولكنه ذَهَبَ بالفعل إلَى أبعد مِنْ ذلِكَ لكي ينصح بإدارة المرء لحياته فِي إطار مِنْ المسئولية. وتوقعًا، أو ردًا عَلَى تهديدات الحَيَاة، والإحباطات، والكوارث التي لا مِنْدوحة مِنْها، تقترح نصيحته تطبيق أساليب التملص الحكيمة، والعثور عَلَى العزاء فِي الأفراح التي تخفف مِنْ الألم.

البيبلوجرافيا

J. F. Armstrong, "Ecclesiastes in Old Testament Theology," *Princeton Seminary Bulletin* 94, 1983, 16-25; J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, OTL, 1987; idem, "Qoheleth in Current Research," *HAR* 7, 1984, 41-56; F. Crüsemann, "Die unveranderbare Weit: -berlegungen zur 'Krisis der Weisheit' beim Prediger (Kohelet)," in *Der Gott der kleinen Leute*, W. Schottroff and W. Stegemann, eds., 1979, 80-104; M. V. Fox, *Qohelet and His Contradictions*, JSOTSup 71, 1989; idem, "The Meaning of *Hebel* for Qohelet," *JBL* 105, 1986, 409-27; idem, "Frame Narrative and Composition in the Book of Qoheleth," *HUCA* 48, 1977, 83-106; D. C. Fredericks, *Qoheleth's Language: Its Nature and Date*, 1988; idem, *Coping With Transcience*, 1993; H. L. Ginsberg, *Koheleth* (Hebrew), 1961; E. M. Good, "Qoheleth: The Limits of Wisdom," in *Irony in the Old Testament*, 1981, 176-83; R. Gordis, *Koheleth: The Man and His World*, 1968; L. Gorssen, "La coherence de le conception de Dieu dans l'Ecclesiastes," *ETL* 46, 1970, 282-324; R. K. Johnston, "Confessions of a Workaholic," *CBQ* 38, 1976, 14-28; D. Kidner, *The Wisdom of Proverbs, Job, and Ecclesiastes*, 1985; M. A. Klopfenstein, "Die Skepsis des Qohelet," *TZ* 28, 1972, 97-109; A. Lauha, *Kohelet*, 1978; J. A. Loader, *Ecclesiastes*, 1986; N. Lohfink, *Kohelet*, 1980; O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*, 1964; D. Lys, *L'Ecclésiaste, ou que vaut la vie?*, 1977; H. P. Müller, "Wie sprach Qohلt von Gott?" *VT* 18, 1968, 507-21; G. S. Ogden, *Qoheleth*, JSOT, 1987; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCB, 1989; idem, "Qoheleth, Preacher of Joy," *JSOT* 23, 1982, 87-98.

دي. سي . فريدريكس *D. C. Fredericks*

1497 גִּבְעָה

جبعة (גִּבְעָה [*gib'â²*] #١٤٩٧).

ع. ق ١. كَلمة גִּבְעָה استُخدمت فِي ع. ق كاسم بمَعْنى تل (#١٤٩٦ גִּבְעָה)، وكاسم لموقع جغرافِي يشير إلَى العديد مِنْ المواقع المختلفة (גִּבְעָה). والنص الحالي يتناول الإستخدام الجغرافِي فقط بالرغم مِنْ أنه يَكُونُ مِنْ الصعب فِي بعض الأحيان تحديد المَعْنى المقصود فِي النص الكتابي المطروح. ثم إن فهم بعض الفقرات ازداد صعوبة نتيجة علاقة غير واضحة بين גִּבְעָה، والاسم الوثيق الصلة بها هو גֶּבַע، والَّذِي استُخدم أيضًا فِي ع. ق كاسم عام بمَعْنى "تل" وكاسم مكان تُرجم "جبع". والدراسة التالية ستناقش استعمالات كَلمة גִּבְעָה، والعلاقة بين גִּבְעָה وגֶּבַע، والفقرات الكتابية الرئيسية التي وردت بها جبعة بَنيامين، أكثر مواقع جبعة أهمية.

٢. هناك ثلاثة مواقع عَلَى الأقل فِي ع. ق أطلق عَلَيْهما اسْمَ جبعة (أ) جبعة، التي ضمِنْ المدن التي أعطيت ليَهُوذا فِي المِنْطقة الجبلية (يش ١٥: ٥٧، قا؛ ع. ٢١ و٤٨). (ب) جبعة فِي مِنْطقة أفْرَايِم الجبلية، وهي التي دُفن فيها ألِعَازَار بْنِ هَارُون (يش ٢٤: ٣٣، بالرغم مِنْ أنه ليس مِنْ الواضح مَا إذا كانت גִּבְעַת פִּינְחָס فِي هذه ع. يجب أن تُكتب جبعة فنحاس، أم تكتب كاسم بسيطة فِينحاس. (جـ) جبعة بَنيامين، وترد دائمًا فِي عدد مِنْ الفقرات سوف نعرض لها بعد قليل. وهناك גִּבְעָה بَنيامين أخرى ذُكرت فِي يش ١٨: ٢٨ ومِنْ الأفضل فهمها عَلَى أنها اسْمَ عاد. وعَلَى ذلِكَ فإن عبارة גִּבְעַת קִרְיַת עְָרִים الواردة فِي ع. ٢٨ تُترجم فِي هذه الحالة عَلى تل قرية يعاريم יְעָרִים مَدِينَة"، بافتراض ضياع كَلمة עָרִים عِنْد النسخ (انظر Arnold, 21-24).

وأكثر "جبعة" فِي ع. ق هي "جبعة بَنيامين"، وهي التي سنركز عليها فِي دراستنا هذه. وهناك سؤالان أساسيان يواصلان التحفيز عَلَى مِناقشة جبعة بَنيامين: اين يُحدد هذا الموقع، وما علاقته بجبعة بَنيامين. ولقد قدم أرنولد قصة طريفة عَن تتبع هذين السؤالين عَلَى مدى القرن والنصف قرن الماضيين (٣٩ – ٥٤). وبإيجاز كان أبرز مَا توصل إليه هو. فِي سنة ١٨٤١ بدأ البحث عَن جبعة بَنيامين باقتراح أن جبعة وجبع يجب

اعتبارها أسمي مكان لموقع واحد، أو أنها موقعان متلاصقان تقريبًا ومرتبطان بجبع الحديثة، والتي تقع عَلَى مسافة ٦ أميال شمالي أورُشَلِيمَ، وجنوني وَادِيَ Es-Suweinit، وعبر مخماس الحديثة (مخماس الكتابية). وبناء عَلَى ذَلِكَ غيرّ روبنسون رأيه عَلَى ضوء مَا جاء فِي قض ١٩: ١٠- ١٤، وربط بين جبعة وتل الفول (عَلَى بعد ٣,٥ ميل سمالي أورُشَلِيمَ). واستمر فِي الوقت نفسه يربط بين جبع الكتابية وجبعه. والحفريات التي قام بها و. ف ألبرايت W. F. Albright's فِي تل الفول فِي العشرنيات والثلاثينيات فِي القرن العشرين دعمت إجماعًا كان قد ظهر بين الدارسين بأن عاصمة ٱلْمَلِك شَاوُل فِي جبعة بَنِيامين كانت مرتبطة حقًا بتل الفول. غير أن مَا نشره ل. سينكْلير L. Sinclair (1960) عَن النتائج التفصيلية التي توصل إليها ألبرايت Albright's سنة ١٩٣٣، إضافة إِلَى دراسة أثرية تالية للموقع قام بها ب. لاب P. Lapp (١٩٦٥)، حملت بعض الدارسين إِلَى التشكك فِي هذا التعريف. وكثيرون مِنْ المفكرين فِي أيامِنَا هذه يرجعون إِلَى الرأي السابق القائل بأن جبعة وجبع كُلَاهما مرتبطان بجبع (مثلَ؛ Wentz; Miller; Arnold) اوكُلّ للأختلاف الظاهر بين جبع وجبعة شَاوُل فِي إش ١٠: ٢٩، قا؛ Arnold, 57-58).

٣. وتظل الشكوك باقية، الأمر الَّذِي يجعل مِنْ الصعوبة فِي بعض الأحيان تحديد التفاصيل الطبوغرافية لأحداث كتابية ذُكرت فِيها جبعة بَنِيامين (Arnold, Demsky, Lombardi, Miller)، ولكن المغزى اللاهوتي لهذه الأحداث لم تؤثر فِيه هذه الأمور.

(أ) أوّل توسع للقصة، برز فِيه اسْمَ جبعة بَنِيامين نجده فِي طاعة سِفْر القضاة. وكان ذَلِكَ فِي وقت "لم يكن مَلِكُ فِي إسْرَائِيل" [و] كان كُلّ واحد يعمل مَا يحسن فِي عينيه" (قضاة ١٧: ٦، ٢١: ٢٥، انظر ١٨: ١، ١٩: ١). وقضاة ١٩ يعيد سرد رحلة اللاوي الَّذِي كان يعيش فِي أَفْرَايِم إِلَى بَيْتِ لحم يَهُوذَا لكي يسترد سارِيته التي هربت إِلَى بَيْتِ أبيها. وبعد أكثر مِنْ أربعة أيام مِنْ الضيافة البالغة الكرم مِنْ قبل والد هذه السرية، بدأ اللاوي أخيرًا رحلة العودة إِلَى بلده فِي ٱلْيَوْمِ الخامس (١٩: ٤ – ١٠). وحين حل المساء، لم يكن اللاوي ومِنْ هم فِي صحبته قد وصلوا إلاّ إِلَى يبوس (أورُشَلِيمَ) ورفض اللاوي أن يبيتَ فِي يبوس، وأصرّ بضرورة قضاء الليل فِي مَدِينَة إسْرَائِيلية (١٩: ١١- ١٣)، ولدى وصولهم إِلَى جبعة بَنِيامين، لم يجد اللاوي ومِنْ مَعَهم فِي بداية الأمر أي ترحيب، ولكنه فِي نهاية الأمر أخذ إِلَى بَيْتِ رجل أَفْرَايِمي كان يسكن المَدِينَة (١٩: ١٤- ٢١). وفِي تلك الليلة: "إذا برجال المَدِينَة رجال بَنِي بلعال أحاطوا بالبَيْتَ قارعين الباب وكلّموا صاحب البَيْتَ قائلين أخرج الرجل الَّذِي دخل بَيْتَك لنعرفه" (١٩: ٢٢)، أي للممارسة الجنس مَعَه. قضاة لاهوت

والأمر الَّذِي يدعو إِلَى الدهشة أن هذه القصة تذكرنا بواقعة مماثلة حدثت فِي بَيْتِ لُوط فِي سَدُومَ (تك ١٩)، وبرغم ذَلِكَ فإن الحدث الحالي الَّذِي نَحْنُ بصدده الآن كانت له نهاية مأساوية أكثر مِنْ تلك بكثير. فاللاوي الضيف فِي قضاة ١٩ لم يصب بالعمى أولئك الرجال الأشْرَار حَتَّى لا يستطيعوا أن يجدوا الباب، كما فعل ضيفا لُوط (تك ١٩: ١٠- ١١)، ولكنه بدلاً مِنْ ذَلِكَ دفع بسريته إِلَى هؤلاء الأشْرَار، الَّذِين أعتدوا عليها جنسياً حَتَّى الفجر. وكان مِنْ شأن موتها وتقطيع زوجها لأوصالها وتوزيعها عَلَى جميع أنحاء إسْرَائِيل أن حَفزّ ذَلِكَ عَلَى قيام صراع رهيب مات مِنْ الجانِبَيْن الكثيرون (قض ٢٠) وكاد يقضي عَلَى سبط بَنِيامين (قض ٢١) – وهي كارثة لم يتم تجنبها إلاّ بتقديم النساء رغماً عَنهن ليمارس الرجال الجنس مَعَهن (٢١: ١٥- ٢٣). وهكَذَا، كان أوّل ظهور لجبعة بَنِيامين فِي نص كتابي ظهورًا مِنْحوساً، فالمَدِينَة – بالرغم مِنْ أنها إسْرَائِيلية – لم تكن أفضل مِنْ مَدِينَة سَدُومَ التي يُضرب بها المثَل فِي الشر. ولم يكن فِي جبعة تدخل إلهي للإنقاذ.

(ب) ثاني ظهور بارز لجبعة يأتي فِي القصص التي تصف قصة حكم شَاوُل بْنِ قيس كأول مَلِكُ لإسْرَائِيل (١صم ٩- ٣١). وجبعة الله (גִּבְעַתהָאֱלֹהִים) ربما يُمْكِنُ أن تكون هي جبعة بَنِيامين – وهي موقع ع. الثالثة التي تؤكد مسح شَاوُل لقيادة شَعْب الله (١٠: ٥) وكانت المكان الَّذِي شهد أوّل تحد له للفِلِسْطِينيين – أعْني "فافعل مَا وجدته يدك" (١٠: ٧) – وهذا مَا كان يجب أن يحدث، ولكنه لم يحدث (قا؛ ١٣: ٣ ← شَاوُل، لمِناقشة كاملة، انظر Long). وكانت جبعة أيضًا هي المكان الَّذِي عاد إليه شَاوُل بعد اختيِاره عَن طريق القرعة فِي ١٠: ١٧ – ٢٧) وقد وُجد شَاوُل عندئذ حيث "قد اختبأ بين الأمتعة". وهي الموقع الَّذِي بُعث إليه برجال يبحثون عَن مخلص حين وقعت يَابِيشَ جِلْعَادَ تحت الحصار، وهي الموقع الَّذِي أرْسَلَ مِنْه شَاوُل – وبطريقة تذكرنا بقصة اللاوي المذكورة فِي قضاة ١٩ – أجزاء مِنْ جسم (ثيران، هذه المرة) إِلَى جميع أرْضِ إسْرَائِيل لحشد الشَعْب (١صم ١١). كما كانت جبعة الموقع الَّذِي وبخ فِيه صَمُوئِيل شَاوُل لأول مرة بشكْلّ صريح (ص. ١٣) وهي المكان الَّذِي رجع إليه شَاوُل بعد أن رفضه صَمُوئِيل رفضاً قاطعاً (ص. ١٥). وهي المكان الَّذِي بذل مِنْه شَاوُل كُلّ جهوده ليقضي عَلَى دَاوُد، الَّذِي رأى فِيه مِنافساً خطيراً (٢٢: ٦، ٢٣: ١٩، ٢٦: ١). وهي المكان الَّذِي أعدم فِيه سبعة مِنْ أحفاده للانتقام مِنْ الأذى الَّذِي ألحقه شَاوُل بالجِبْعُونِيين (٢صم ٢١: ١- ١٤). وخلاصة القول، أن الرابطة بين جبعة شَاوُل لم تفعل شَيْئًا يُذكر لتحسين صورة أي مِنْهما (صَمُوئِيل: لاهوت).

(جـ) والظهور الثالث الهام لجبعة كان فِي سِفْر هُوشَع. وقد استُخدمت جبعة عَلَى وجه الخصوص كنقطة مقارنة سلبية، حيث يُبهت بها إسْرَائِيل عَلَى أيام يَشُوعُ بأنها بأنها مثلها فِي الشر والفساد. وعبارة "كأيام جبعة" المذكورة فِي هُوشَعُ ٩: ٩، ١٠: ٩، تشير بالتأكيد إِلَى الأحداث المميتة التي ذُكرت فِي قض ١٩ – ٢١، حيث برزت جبعة بَنِيامين لأول مرة. وهكَذَا، فإنه فِي النصوص الثَّلاَثَةِ ذات الأهمية اللاهوتية والتي ظهرت فِيها جبعة بَنِيامين، كانتْ لها ارتباطاتها السلبية.

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, *Excavations and Results at Tell el-Fûl (Gibeah of Saul)*, AASOR 4, 1924; P. M. Arnold, *Gibeah: The Search for a Biblical City*, JSOTSup 79, 1990; J. Barr, *Variable Spellings of the Hebrew Bible*, 1986; A. Demsky, "Geba, Gibeah, and Gibeon—An Historico-Geographic Riddle," *BASOR* 212, 1973, 26-31; P. W. Lapp, "Tell el-Fûl," *BA* 28, 1965, 2-10; G. Lombardi, "Alcune questioni di topographia in I Sam 13,1-14, 15," *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 9, 1959, 251-82; V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul*, 1989; J. M. Miller, "Geba/Gibeah of Benjamin," *VT* 25, 1975, 145-66; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 1841; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959; L. Sinclair, "An Archaeological Study of Gibeah," AASOR 34-35, 1960, 1-52; H. J. Stoebe, "Zur Topographie und -berlieferung der Schlacht von Mikmas, 1. Sam. 13 und 14," *TZ* 21, 1965, 269-80; H. S. Wentz, "The Monarchy of Saul: Antecendents, 'Deuteronomic' Interpretations and Ideology," Ph.D. Exeter, 1970/71.

في. فيليبس لونج *V. Philips Long*

جَبَلِ الزَّيْتُونِ

جَبَلِ الزَّيْتُونِ

١. سلسلة التلال الواقعة شرقى أورُشَلِيم والتي تفوق الهيكُلّ إرتفاعًا، الأمر الَّذِي يحجب الرؤية جهة الشرق، فإذا أضفنا الانحدار الشديد إلى وَادِي قَدْرُون، فإن هذا يشكّل حاجزًا منيعًا في هذا الاتجاه، مِنْ شأنه أن يحمى المِدْينة، ويجعل الهروب منها أمرًا صعبًا. وقد أشير إلى هذا الحاجز لأول مرة في الكتاب المُقدَّس حين هرب دَاوُد مِنْ المِدْينة بسبب ثورة أبْشَالُوم حيث توجه إلى بُقْعَة تُسمى بالعبْرَيَّة "مَصْعَدِ جَبَلِ الزَّيْتُونِ" (٢صم ١٥: ٣٠). أمَّا بالنسبة لمَلِكها الشرعي فقد أصبحت مكَانًا للبكاء (قا؛ لوقا ١٩: ٤١).

وقد اختار سُلَيْمَان تلًا "شرق أورُشَلِيم" كموقع لعبادة آلهة غريبة، كمُوش، ومُولَك، وآخرين. وقد تعرض للوم إلهي بسبب حركته هذه الَّتِي يحاول فيها التوفيق بين أديان متعارْضة (١مل ١١: ٧- ١٣). ولم تُهدم هذه المقادس الواقعة جنوبى "جَبَل الهلاك" إلاّ عندما قام يُوشِيَّا بحركة إصلاح سنة ٦٢١ ق. م (٢مل ٢٣: ١٣ و١٤). وقد جاءت حركة إصلاح يُوشِيَّا متأخرة جِدًّا ← لتعكس دينونة الله عَلَى يَهُوذَا: فقد دمر البَابِليون أورُشَلِيم وسبوا أهلها. وقد شرح حِزْقِيَال هذه الكارثة. لقد رأى مجدِ الرَّبّ يغادر المِدْينة "ووقف عَلَى الجَبَل الَّذِي عَلَى شرقى المِدْينة" (حز ١١: ٢٣). لقد إختار إلَهُ إسْرَائِيلَ لنفسه جَبَلِ الزَّيْتُونِ وسوف يعُود بمجد مِنْ طريق الشرق عندما يُعاد بناء الهيكُلّ (حز ٤٣: ٢).

٢. وجَبَلِ الزَّيْتُونِ أُطلق عليه هذا الاسم بصفة خاصة في نُبُوَّة زَكَرِيَّا (زك ١٤: ٤). ص. ٩- ١٤ تقدمّ تشكيلة منوّعة مِنْ الموضوعات المتعارْضة. حينما هزمت إسْرَائِيل عَلَى أيدى قوات غاشمة، ووجدنا الأمور تنعكس بعد ذَلِكَ نتيجة تدخل إلهي لصالح إسْرَائِيل. والإشارات كثيرة إلى أشخاص وأحداث في اختيار إسْرَائِيل السابق، وبصفة خاصة كارثة السبى بعد ترميم أورُشَلِيم. وعَلَى ضوء ترميم الهيكُلّ، وجد النَّبِيّ نفسه مستغرقاً في التفكير في سر معاملات الله مع إسْرَائِيل، تارة في دينونة وتارة أخرى في رحمة ٱلْمَلِك العَادِل (٩: ٩) بالتعارض مع "الرَّاعِي البَاطِل" (١١: ١٧)، ثم تأتي المأساة لأنَّهُ كَانَ للسيف أن يعمل في الرجل الَّذِي هُوَ رفيق رَبّ الجُنُودِ (١٣: ٧). وعَلَى ضوء الارتباط القديم بين ٱلْمَلِك والرَّاعِي (عد ٢٧: ١٧، ٢صم ٥: ٢) فإن موت راعى الله يظل لغزًا مُحيرًا (زك ١٣: ٧- ٩). وثمة اضطراب رهيب ومكثف سيضرب أورُشَلِيم (١٤: ٢)، ولكن هذا مِنْ عمل الرَّبّ، وتبعًا لِذَلِكَ سيقف الرَّبّ عَلَى جَبَلِ الزَّيْتُونِ ليحارب ضد جيوش الأمَم الَّتِي اتَّخذته في هجومها. وإستخدام لغة غير مباشرة أدى إلى طرح أسئلة حول المعنى الَّذِي يُراد فهمه مِنْ جَبَلِ الزَّيْتُونِ هنا.

وللوهلة الأوّلى يبدو أننا هنا أماما عرض ثان لحصار أورُشَلِيم الَّذِي جرى سنة ٥٨٧ ق. م: لقد بقى نصف السكّان بعد أن سُبِى النصف الآخر (٢مل ٢٤: ١٠- ٢٠). لكن العدو الآن ليس البَابِليين، بل "كُلّ الأمَم"، والأحداث تأخذ منعطفًا جديدًا في ظهور الرَّبّ المثير، حيث يتدخل شخصيًا ليحارب ضد قوى الأمَم المحتشدة. ولمسة قدمه تجعل الجَبَل ينشق مِنْ وسطه، وعَلَى ذَلِكَ، فعوضًا عن أن يَكُونُ جَبَلِ الزَّيْتُونِ حاجزًا واقيًا للمِدْينة إذا به يصبح "سَبِيلاً لإلَهِنَا" (إش ٤٠: ٣- ٤). وحركة التغيير العنيف للجَبَل هي إشارة إلى سلسلة مِنْ التغييّرات الكونية. والرمز إلى الرَّبّ باعتباره "مَلِكًا عَلَى كُلّ الأرْض"، بالدفء، والنور والماء الحى الَّذِي يخرج مِنْ ينبوع دائم، جاء مُناسبًا. لقد ماتت جيوش العدو في الوباء مثلما حدث مع جيش أشُور امام حِزْقِيَال (٢مل ١٩: ٣٥، ٣٦)، والقَدَاسَة تغيّر حَتَّى أدوات العبادة في الهيكُلّ. ومن الجلى أن هذا عالم مختلف عن العالم الَّذِي نعرفه، لأن الجغرافيا، ونماذج الطقس، وتبادل الليل والنهار، حدث بها تغيير، حيث أصبحت عَلَى عكس وعد الله القديم لنوح (تك ٨: ٢٢) وأفسحت النُّبُوَّة مكَانها للناحية الرؤيوية.

بالرغم مِنْ أن السريالية الَّتِي تشير إلى "النهاية" لكن الرؤية قاصلاَة عَلَى أورُشَلِيم وما يرتبط بها بشكُلّ مباشر، ويتخيل الكاتب أن العبادة مستمرة في الهيكُلّ، وأن يَسُوع جالس عَلَى جَبَلِ الزَّيْتُونِ، وقد ألحق بالاثنى عشر عندما تنبأ بخراب الهيكُلّ وتحدث عن انقضاء الدهر (مت ٢٤). ومن جَبَلِ الزَّيْتُونِ، ارتفع إذ أخذته سَحَابة عن أعين التلاميذ (أعمال ١: ٩) وأخبروا "إنَّ يَسُوعَ هذَا الَّذِي ارْتَفَعَ عَنْكُمْ إِلَى السَّمَاءِ سَيَأْتِي هكَذَا كَمَا رَأَيْتُمُوهُ مُنْطَلِقًا إِلَى السَّمَاءِ" (١: ١١- ١٢). ولكن هذا القول لا يعنى بالضرورة أن يَسُوع سيعود إلى جَبَلِ الزَّيْتُونِ، غير أنه عَلَى ضوء مَا جاء في زك ١٤: ٤، فإن هذا أمر محتمل. فالمنطقة مِنْطَقَة زلازل، يضربها كُلّ خمسين سنة زلزال خطير، وعَلَى ذَلِكَ، وعَلَى أسس جيولوجية محضة فإن ظهور وادٍ في الجَبَل شرقى أورُشَلِيم يمكن اعتباره أمرًا محتملاً.

ومن الناحية اللاهوتية، يمكن تتبع أهمية حدث كهذا مِنْ إشارات ع. ق، فٱلْمَلِك دَاوُد إذ أجهده الصعود إلى جَبَلِ الزَّيْتُونِ، حاول أن يجد ملاذًا مِنْ قوات المتمردين فوصل إلى القمة حيث اعتاد الناس أن يعبدوا الله (٢صم ١٥: ٣٢). هذه الإشارة، إذاً أخذت مع إستخدام سُلَيْمَان جَبَلِ الزَّيْتُونِ كموقع لهياكُلّه غير المشروعة، تشير إلى خيانة إسْرَائِيل لإله العهد. وقد أدت هذه

الخيانة إلى دمار كُلّ مِنْ الهيكَل والمِدْينة. وعَلَى الرغم مِنْ زَكَرِيَّا رأى إعادة بناء في أورُشَلِيم، إلاّ أن هذه لَمْ تكن نهاية القصة. فالمكانُ الَّذِي دنسته الأوثان لعدة قرون، سينزل فيه الرَّبّ للدينونة ويشق الجَبَل إلى نصفين. وهذا بدوره سيخدم غرضه في تكوين طريق هائل إلى أورُشَلِيم مِنْ الشرق، وسوف يَكُونُ طريقًا مستوياً للهرب، لكن الأكثر أهمية، سيكون طريقًا مجيداً انتصارياً لموكب نصَلاَة الرَّبّ لدى توجهه إلى عاصمته الممجدة (زك ١٤: ٥، ٩، ١٠).

ع. ج سؤال التلاميذ لِيَسُوع عن علامة مجيئه ونهاية الدهر طُرح عَلَى أساس تعليم نبوى عن نفس الجَبَل الَّذِي كَانُوا جالسين عليه (مت ٢٤: ٤). والآلاف في السنوات الأخيرة أخذوا كَلِمات النَّبِيّ بشكْلّ حرفى للغاية ليؤكدوا دفنهم عَلَى التل الَّذِي يقع جهة الشرق خارج أورسشليم. ولعله يجب فهم مَا جاء في زك ١٤: ٤ عَلَى أنه رمزية تصور الانتصار النهائي الحاسم لله عَلَى كُلّ الدعاوى المنافسة.

البيبلوجرافيا

J. Asurmendi, “La gloire de Dieu sur la montagne qui est à l’Orient,” *Le moude de la Bible* 55, 1988, 7; J. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1972, 199-208; J. B. Curtis, “An Investigation of the Mount of Olives in the Judaeo-Christian Tradition,” *HUCA* 28, 1957, 137-80; R. Mason, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1977, 123-29; E. H. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994; C. Stuhlmueller, *Haggai & Zechariah*, 1988, 137-80.

جويس بالدوين *Joyce Baldwin*

زيتون← #٢٣٣٩ (זַיִת [*zayit*]، شجرة زيتون، زيتون).

1781	גַּת

جَتّ (גַּת [*gat* ²]، #١٧٨١).

ع. ق ١. جَتّ (اسمها الحديث تل الصافِي) وهي موقع إستراتيجي طبيعي (تعلو عَلَى سطح الوَادِيَ بمائة متر) فِي وَادِيَ شفِيلة، عَلَى حدود الطرف الشرقي لسهل فِلِسْطِين، وتقع عَلَى طريق مارى وكذلِكَ عَلَى طول الطريق الوصل إِلَى وَادِيَ البطم فِي جبال يَهُوذَا. وكانت جت مَدِينَة فِلِسْطِينية عسكرية حصينة ضِدَّ الغزاة. ويعارض "رايت Wright (84) فِي القول بأن جت المَعْروفة الآن بتل الصافِي، ويقول إن المرجح أن تكون هي "تل الشرِيقة".

٢. إشارات أدبية. جت بالعبَرِيَّة مَعْناها גַּת وقد استُخدمت بالنسبة لعدة أماكن، بما فِي ذلِكَ جت الْفِلسْطِينِيّين (عا ٦: ٢) وهي الأكثر أهمية. وعَلَى أساس مَا جاء فِي يش ١٣: ٣؛ ١صم ٥: ٨؛ ٦: ١٧؛ ٧: ١٤؛ ٢صم ١: ٢٠، كانت جَتّ إحدى الْمُدُنِ الفِلِسْطِينية الخمس الَّذِي ظلت حصنًا عسكريًا فِلِسْطِينيًا استراتيجيًا أثناء مَعْظم العصر الحديدي. وجت هي مَدِينَة جُلْيَات (١صم ١٧: ٤ و٢٣، قا؛ ٢صم ٢١: ١٩)، الْمَلِك أخيش الَّذِي رفض فِي البداية (١صم ٢١: ١١- ١٥، قا؛ مز ٥٦: ١)، ولكنه بعد ذلِكَ أعطى دَاوُد وستمائة مِنْ رجاله ملجأ ليصبح تابعه فِي صقلغ (١صم ٢٧: ٢ – ١٢). ومِنْ بين رجال دَاوُدَ الأكثر إخلاصًا كان هناك فِي إحصاء لاحق ٦٠٠ مِنْ الجتيين، بقيادة "إتاي" (٢صم ١٥: ١٨). ومما يجدر ذكره أن جَتّ قد حُذفت مِنْ الأَقْوَال النبوية التي تعلن دمار الْمُدُنِ الفِلِسْطِينية (إر ٢٥: ٢٠؛ عا ١: ٦؛ صف ٢: ٤؛ زك ٩: ٦) ربما لأن حزَّائيل كان قد دمرها مِنْ قبل (٢مل ١٢: ١٧).

وإذ تُدعى *gi-im-tu* فِي المراجع الأَشُورِيَة، فقد هُزمت المَدِينَة ووقعت فِي يد سرجون الثاني سنة ٧١٢ ق. م لأنَّهَا ساندت تمرد أَشْدُودَ ضِدَّ السلطات الأَشُورِيَة (*ANET*, 286) وطبقًا لخطاب مرسل مِنْ عبد – هبه إِلَى فِرْعَوْن، جت فعلت نفس الشئ تمامًا قبل ذلِكَ بستمائة سنة، حيث إنها قدمت مساعدة عسكرية للقوات المتمردة (*EA* no 290, cf. *ANET*, 489). ولا يعرو إلاّ القليل عَن تاريخ جت اللاحق باستثناء مَعْلومات استُمدت مِنْ مادة أثرية.

٣. حفريات أثرية. تل الصافِي (= جت) كان تمِنْ أولى المواقع الأثرية التي اكتُشفت فِي فِلِسْطِين. وكان هذا سنة ١٨٩٩ تحت إشراف "بليس" ومساعدة "ماك ألستر". وقد مُسحت بعد ذلِكَ (1955) بواسطة أميران، أهَارُوني Amiran and Aharoni. والاكتشافات الأثرية الخزفِية تبين أن المَدِينَة كانت مأهولة بالسكان مِنْ MB IIB حَتَّى فترة حكم السلوقِيين، غير أن مَعْظم الكسر الفخارية الأثرية تبين أنها فِي الأساس موقع يعود إِلَى العصر الحديدي. والعديد مِنْ الحجارين التي عليها كتابات مِصْرِيَّة نمطية وأخرى مِنْ أصل نثى او متياني، تشير إِلَى اتصالات واسعة النطاق فِي فترة العصر البرونزي المتأخر، بالرغم مِنْ بقائها مَدِينَة كَنْعَانية حيث كان كودشو Qudshu محل تبجيل (Keel & Küchler, 840).

وقد اكتشف كميات كبيرة مِنْ الخزف الفِلسْطِيني، الأمر الَّذِي يؤكد وجود فِلِسْطِين فِي العهد الحديدي. وثمة مبنى فِي المِنْطقة D أدّعى أنه كان مَعْبداً، ولكنه فِي الحقيقة بُني مِنْ أربع غرف ذات أعمدة (*NEAEHL*, 1523). وسور مَدِينَة العصر الحديدي الثاني ربما أقامها رَحُبْعَامُ (٢أخ ١١: ٨). وقد بُنيت مِنْ حجارة مربعة خشنة وأبراج (طولها ١٠- ١١,٣م)، والعثور عَلَى أختام عليها أسْمَاء شخصية عبَرِيَّة، وعملات فضية عبرانية قديمة، وجزازات مِنْ عَمُود تذكاري أَشُورَي، وخزف يوناني، وتماثيل صغيرة تعود إِلَى الحقبة الفَارسية الخ، كُلّ هذا يؤكد أنها كانت مَدِينَة تجاريةهامة. ويبدو أنه لن تجرى حفريات أخرى بسبب وجود مقدس إسلامي عَلَى الهضبة العليا وقرية عربية بمدافنها عَلَى الهضبة السفلى.

الْفِلسْطِينِيُّونَ ← אַשְׁדּוֹד [*'asdôd*] (أَشْدُود، #٨٤٦)؛ ← אַשְׁקְלוֹן [*'asqᵉlôn*] (أشقلون، #٨٨٤)؛ ← גַּת² [*gat²*] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה [*'azzâ*] (غزة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן [*'eqrôn*] (عقرون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [*pᵉlistî*] (فِلِسْطِين، #٧١٤٩).

البيبلوجرافيا

ABD 2:908-9; *BRL*, 170; O. Keel & M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, 2, 1982, 836-44; E. Stern, “Zafit, Tel,” *NEAEHL*, 1522-24; G. E. Wright, “Fresh Evidence for the Philistine Story,” *BA* 29, 1966, 70-85.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

اجتماع ← #٧٦٩٥ (קָבַץ [*qābas*]، تجمع).

1549	גִּדְעוֹן

جِدْعُونُ (גִּדְעוֹן، [*gid'ôn*] #١٥٤٩).

ع. ق إطار هذه القصة ووضعها الأدبي لاهوتي خالص. وكان مِنْ نتيجة شر إِسْرَائِيل أن سلّط عَلَيْهِمْ المديانيين ليذيقوهم مرارة الاضطهاد (قض ٦: ١- ٣). وكان مِنْ شأن هذا أن أخذ الإِسْرَائِيليون يصرخون إِلَى الرَّبّ طالبين خلاصه (٦: ٦). ولقد أستجاب الله لهم، ولكن ذلِكَ لم يكن قبل أن يسرد الرَّبّ عَلَى فم النَّبِيّ رفض إِسْرَائِيل طاعته (٦: ٧ – ٩). وجِدْعُونُ، وكذلِكَ مُوسَى (خر ١٥)، ودَبُورَة (قض ٥) يوضحون نموذج الله "للحرب الْمُقَدَّسَة" يَكُونُ الرَّبّ فِيها هو المحارب (← "المحارب الإلهي": لاهوت). وقد خلّص الرَّبّ إِسْرَائِيل عَلَى يد جِدْعُونُ الأبيعزري مِنْ سبط مِنسى، (מַלְאַךְ יְהוָה) حيث دعاه إِلَى هذه المهمة عَن طريق ملاكه الَّذِي ظهر له (٦: ١١- ١٢) وقد خاطب الملاك جِدْعُونُ بقوله: "يا جبار البأس" גִּבּוֹר הֶחָיִל ٦: ١٢)؛ وقد أكد له نصرته (٦: ١٤ و١٦).

وقد أعطى ملاك الرَّبّ جِدْعُون ثلاثة علامات (عجائب) ليتأكد مِنْ أنه يقوم بمهمة كَلَّفه بها الرَّبّ (٦: ٢٠ – ٢٢ و٣٦- ٤٠) ليخلص (יָשַׁע إِسْرَائِيل (٦: ٣٦ و٣٩). وقد أذلّ جِدْعُون الْبَعْلِ وذلِكَ بتدمير مذبحه (٦: ٢٥- ٢٦) مستخدمًا حطب السارية الَّتِي قطعها فِي تقديم ذَبِيحَة محرقة لِلرَّبّ (ع. ٢٦ و٢٨). وبعد ذلِكَ تغيرّ اسْمَه إِلَى يربَعْلِ יְרֻבַּעַל، ومَعْناه ليقاتله الْبَعْلِ) حيث تحدى الْبَعْلِ، إذا كان إلهًا حقًا أن يواجهه.

وإرشاد الله وخلاصه تم التعبير عنهما شَيْئًا فشَيْئًا طوال الأصحاحات المتبقِيّة مِنْ السِفْر. لقد خلص الرَّبّ إِسْرَائِيل (٧: ٢ و٧) وليس عَن طريق قوتهم أو قوة جِدْعُونُ (٧: ٢ و٧ و٩). فقد قاد روح الرَّبّ جِدْعُون إِلَى العمل، ووضع الرَّبّ الخوف فِي قلوب المديانيين والعمالقة والشُعُوب الأخرى، وهزمهم (٧: ١٢- ١٥). وقد استخدم الله حلماً ليوقع الفوضى والارتباك فِي صفوف العدو، وقد تملِك الذعر العدو ونتيجة خدمة جِدْعُون.

وقد أظهر جِدْعُون شدة بأسه فِي القضاء عَلَى خصومه (٨: ١٠- ٢١)، ولكن ولاءه التام لِلرَّبّ اتضح بكُلّ جلاء فِي رفضه أن يَكُونُ مَلِكًا بناء عَلَى تحفيز الإِسْرَائِيليين وأكد لهم أن "الرَّبّ يتسلط (מָשַׁל) عليكم" (٨: ٢٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن ميل إِسْرَائِيل إِلَى أن تقع فِي غرار الرغبة فِي إقامة مَلِكُ عَلَيْهِمْ مثل الكَنْعَانيين أصبحت واضحة (٨: ٢٢). وفخ (מוֹקֵשׁ) الأفود الَّذِي صنعه جِدْعُون مِنْ السلب الَّذِي اغتنمه مِنْ الإِسْمَاعِيلِيين كان عملاً غير حكيم مِنْ جانبه، ولكن الشَعْب هو الَّذِي "زنى" (#٢٣٨٨ זָנָה) وراءه (٨: ٢٧).

لقد رُزق جِدْعُون سبعين ابنًا (انظر خر ١: ١- ٧) ومِنْ بينهم واحد مِنْ سرّية كَنْعَانية ولدت ابيمالك (←) والَّذِي سيحاول إقامة مَمْلَكَةُ كَنْعَانية، سبق جِدْعُون أن رفضها. وكُلّ الأمور الحسنة التي عملها جِدْعُون وعائلته سرعان مَا تاهت فِي عالم النسيان.

وجِدْعُون بغير مِنَازع هو القاضي والمخلص المثالي، الَّذِي أقامه الرَّبّ ليخلص شَعْبه (انظر عب ١١: ٣٢).

البيبلوجرافِيا

ABD 2:1013-15; *IDB* 1:9-10; 2:393-94; *NDB* 2:4, 420.

يوجين كاربينتر / مايكَل أي . جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

هبة ← #٥٩٨٩ (נָתַן [*nātan*]، يقدم هدية، يمِنح، يعطي)

1545	גְּדַלְיָה

جَدَلْيَا (גְּדַלְיָה [*gᵉdalyâ* #١٥٤٥] او גְּדַלְיָהוּ، *gᵉdalyahû* #١٥٤٦]).

جَدَلْيَا، وهوعبران، عينه البَابِليون حاكمًا عَلَى الَّذِين بقوا مِنْ الشَعْب فِي يَهُوذَا بعد استيلاء بَابِل عَلَى أورُشَلِيمَ -٥٨٦ ق. م) حيث تم سبي قادة يَهُوذَا. (٢مل ٢٥: ٢٢ – ٢٦، إر ٤٠: ٥- ٤١: ١٨).

جَدَلْيَا كان ابْنِ أخيقام وحفِيد شافان الكَاتب، وهي عائلة كان إرْمِيَا عَلَى علاقة ودية مَعَها. وعَند تعيين جَدَلْيَا حاكمًا فِي المصفاة، قام إرْمِيَا بزيارته، وأقام فِي المِنْطقة (إر ٤٠: ٥- ٦). وإذ كان جَدَلْيَا يتخذ مِنْ السلام مَنْهجًا له، فمِنْ ثم اكتسب ثقة اليهود الموجودين فِي موآب، أدوم، وبين النَهْرين، الَّذِين عادوا الآن إِلَى أرْضِ يَهُوذَا (٤٠: ١١- ١٢). وعَلَى الرغم مِنْ أن يوحانان وغيره مِنْ قادة الجيش حذروا جَدَلْيَا مِنْ أن إِسْمَاعِيلَ وهو أمير وقائد جيش، كان فِي خدمة بَعْلِيس مَلِكُ العَمُّونَيين – قد وضع خططاً لاغتيال جَدَلْيَا، غير أن جَدَلْيَا بسذاجة تجاهل هذه التحذيرات (٤٠: ١٣- ١٦). وإذا استغل إِسْمَاعِيلَ ظروف إقامة وليمة واغتال جَدَلْيَا الحاكم وقادة آخرين ليَهُوذَا، إِلَى جانب جنود بَابِليين كانوا مقيمين هناك (٤١: ١- ٣). وعَلَى الرغم مِنْ أن يوحانان أخضع قوات إِسْمَاعِيلَ الإرهابية، إلاّ أن الحصار أدى إِلَى رحيل فرقة إِلَى مِصْر، كان مِنْ بينهم إرْمِيَا (٤١: ١٦- ١٨) ذلِكَ لأن هذه المجموعة كانت تخشى انتقام البَابِليين. وبحسب التقليد اليهودي، يقيمون ذكرى هذا الحدث بما يُسمى "عيد جَدَلْيَا" وذلِكَ فِي الثالث مِنْ شَهْر تشرى (انظر زك ٧: ٥، ٨: ١٩).

وقد ظهر اسم "جَدَلْيَا" عَلَى ختم وُجد فِي لخيش. وهناك آخرون فِي ع. ق ممِنْ كانوا يحملون هذا الاسم (مثل؛ موظف سياسي عَلَى مستوى عال أثناء حكم صدقِيَا الْمَلِك، إر ٣٨: ١- ٦، وموسيقِى مِنْ اللاّوِيِّين، عز ١٠: ١٨، وجد صَفَنْيَا النَّبِيّ (صف ١: ١)

← إرْمِيَا: لاهوت.

المير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

جزاء: لاهوت

جزاء: لاهوت

أ. توضيح هذا المفهوم

والكَلِمة الإنجليزية Retribution [ومعناها: الجزاء، أو الثواب والعقاب] (مأخوذة مِنْ الفعل اللاتينى *retribuere*، ومعناه أعطى ثانية، أَوْ يعطى بحسب الاستحقاق) ويُفهم عادة كمكافأة طبقًا للاستحقاق، أَوْ عقوبة، ولا سيما بالنسبة لعمل شرير. ومفهوم الثواب والعقاب بارز في ع. ق، حيث يشير عادة إلى عمليات بين البشر، لكنه في الغالب الأعم يشير إلى إقامة العدالة الإلهية. والفعل- بهذا المعنى اللاهوتى طبقًا لأعمال الإنسَان خيراً كَانَت أم شراً.

وبالنظر إلى أن الله يُنظر إليه دائمًا في ع. ق ككائن شخصي بار في كُلّ أعماله، فإن العلاقة بين سلوك الإنسَان وما يترتب عليه مِنْ مكافأة أَوْ عقوبة يُعد افتراضاً أساسياً في كتابات ع. ق. وهذا مَا نجد التعبير عَنْهُ في النصوص القانونية (بركات ولعنات العهد السيناوى)، والنصوص القصصية (انظر مثل؛ عقوبة داثان وأبيرام، عدد ١٦، وعقوبة عَخَان، يش ٧)، والمزامير (مز ٦: ١ [٢]، ١٨: ٢٠ [٢١]؛ ٩٤: ١٥)، ونصوص الحكمة (أم ١١: ١٩ و٢٤ و٢٥)، والكتابات النبوية (تنفيذ بركات العهد ولعناته، وإعلان الدينونة عَلَى الأمَم الوثنية).

والواقع أن بعض نصوص ع. ق يبدو أنها تعكس مَا هُوَ مفترض في وجود هيكَلّ نظام أخلاقى إلهي، يُعد أساس كُلّ وجود بشرى، نراه في نوعية مِنْ العدالة الّتِي تتحدث عنها القصائد الشعرية والتى هي جزء مِنْ طبيعة الحقيقة (انظر مثل؛ مز ٧: ١٤- ١٦؛ ٣٧: ١٤ و١٥؛ أم ٢٦: ٢٧). وما زرعه المرء يحصده (أي ٤: ٧- ٩؛ مز ١٢٦: ٥ و٦؛ أم ١١: ١٨؛ ٢٢: ٨ و٩؛ هُوَ ٨: ٧؛ ٢ كو ٩: ٦؛ غل ٦: ٧). وهذه الفكرة العامة عن الثواب والعقاب نجد التعبير عنها بوضوح أكثر مِنْ تأكيدات العديد مِنْ المزامير وسِفْر الأمْثَال بأن طريق الصديق ستنجح أمّا طريق الأشرار فتؤدي إلى الهلاك (مز ١؛ ٣٢؛ ٣٧؛ ١٢٨؛ أم ١٣: ٢١).

وعَلَى أساس نصوص كهذه كتب كَلاوس كوتش مقالته المؤثرة قال فيها إنه لا يوجد تعليم خاص بالثواب والعقاب، بالمعنى القانونى المحض لتلك الكَلِمة الواردة في ع. ق. وعوضاً عن مفهوم الثواب والعقاب، يجد رابطة جوهرية ونظامية بين مصير الإنسَان وأعماله. وذلِكَ أن مصير الإنسَان ينجم عن سلوكه خيراً كان أم شراً، وليس بمكافأة أَوْ عقوبة إلهية. ووضع الرَّبّ في هذه العملية ليس وضع القاضى الّذِي يصدر حكمًا مِنْ خارج، بل هُوَ وضع القابلة الّتِي تؤكد إكمال مَا بدأه الشخص. ويتحدث كوتش عن "العلاقة بين الفعل- النتيجة". والله يعمل مِنْ داخل، ويتأكد مِنْ إكمال العملية وليس مِنْ الخارج مثل القاضى.

وكما أن البذرة تعطى في النهاية ثمرها، هكَذَا سلوك الإنسَان أيضًا سيعطى في النهاية نتائجه الأساسية خيراً كَانَت أم شراً. وعَلَى ذلِكَ فإن الرَّبّ هُوَ "ضامن للنظام الأخلاقى"، مثل العامل الّذِي يراقب عمل آلاته المنتظم" (١٤). وعَلَى أساس مَا ذهب إليه كوتش، يُعد مترجمو سب. مسئولين عن تقديم فكرة العقاب القانونى في ع. ق.

وعَلَى الرغم مِنْ أن G. von Rad ج. فون راد (-*OTT*, 265 72, 384-87, 436-37) يتفق مع مَا استنتجه كوتش Koch's، ولا سيما في تقليد الحكمة، إلاّ أن هذه النظرية لَمْ تلق قبولاً واسع النطاق. ويعلق ب. د. ميللر (134) P. D. Miller قائلاً: "لا يستطيع المرء في الكتابات النبوّية أن يعبر تمامًا عن العلاقة بين الخَطِيَّة والدينونة باعتبارها عملاً يؤثر في المصير تحت إرشاد الله. وفي حين أن عددًا مِنْ الفقرات لا توضح الموضوع مِنْ ناحية أَوْ أخرى، غير أن هناك العديد مِنْ الفقرات الّتِي تؤكد فكرة التناغم ولكنها ليست النتيجة؛ ويقترح في أنه مادام هناك دائمًا نتيجة سببية في العلاقة بين أعمال بعض الناس والحكم الّذِي صدر ضدهم، فليس بالضرورة أن تكون هذه العلاقة داخلية، بل يُنظر إليها عَلَى أنها كامنة في القرار الإلهى ولا تحدث بمعزل عن هذا القرار أَوْ الحكم". وعَلَى وجه العموم، يمكن أن تنتهى إلى أن نظرية كوتش تتسم بشمولية أكثر مِنْ اللازم ولذلِكَ لا يمكن أن تكون منصفة لنصوص عديدة في ع. ق والتى تقدم الرَّبّ عَلَى أنه يتدخل في مواقف عديدة للبركة أَوْ للعقوبة عَلَى أساس دوره كمحارب إلهي وقاضٍ (قا؛ مثل؛ تث ٧: ١٠؛ ١صم ٢٤: ١٩[٢٠]؛ أم ١٢: ٢؛ ١٥: ٢٥؛ انظر أيضًا مَا يلى) والنظرية في أساسها تقيد حرية الله في العمل وتشير إلى وجهة نظر ربوبية عن الله، تُعد غريبة تمامًا عَلَى الفكر اللاهوتى للعهد القديم.

وفِيمَا أنه يوجد اتفاق عام عَلَى أن فكرة الثواب والعقاب الإلهى عَلَى الخير والشر متأصلة في ع. ق، غير أن هذا المفهوم لا يُدّعم في مبدأ مبسط يُنظر عَلَى أساسه إلى كُلّ بلية عَلَى أنها دليل عَلَى الخَطِيَّة، وإلى كُلّ نجاح عَلَى أنه دليل عَلَى الطاعة والتقوى. ثم إن سِفْر أيُوب والجامعة ومن المؤكد أن سِفْر المزامير أيضًا (انظر مثل؛ مز ٣٤؛ ٤٩؛ ٧٣؛ ٩٤)، أمْثَال (انظر مثل؛ ١٥: ١٦؛ ٢٨: ٦)، والنصوص النبوية (انظر مثل؛ إر ٥: ٢٧ و٢٨؛ ١٢: ١ و٢؛ ملاخى ٣: ١٥) كُلّها تثير أسئلة في غاية الأهمية عن مساواة الحياة الصالحة بالحياة المزدهرة. والواقع أن مشيرى أيُوب، تم توبيخهم لتعزيزهم الفكرة القائلة بأن المستقيم (الصديق) سيزدهر دائمًا، وأن الشرير سيتألم دائمًا، إلى جَانِب النتيجة الطبيعية وهي أن الآلام دليل عَلَى الخَطِيَّة وأن النجاح والازدهار دليل عَلَى البر والتقوى.

وهذه التأثيرات المختلفة الّتِي نجدها في أجزاء مختلفة مِنْ ع. ق، مِنْ الصعب المواءمة بينها في نموذج متناغم ولقد فسر البعض تنوع وجهات النظر بالنسبة لهذا الموضوع عَلَى أنه يعكس أفكاراً لاهوتية متضارِبَة لا يمكن التوفيق بينها في إطار الكتاب المُقَدَّس نفسه. وآخرون يرون في هذه التوترات الواضحة التطور التدريجى للفكر اللاهوتى في ع. ق، إلى جَانِب التفريق بين تجرد حقيقة عامة، وحقيقة تطبيقها الواضح في الاختبار

الشخصى، حين تُدمج أيضًا تشكيلة متنوعة مِنْ اعتبارات أخرى (انظر أيُوب ١). ويقر ع. ق بوضوح أن هناك أمثلة كثيرة في خبرة الإنسَان يعانى فيها البرئ ويزدهر الشرير. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذا الاعتراف لا يلغى مفهوم ع. ق الأساسى الخاص بوجود نظام أخلاقى وضعه الله مع الفكرة المصاحبة له الخاصة بالثواب والعقاب الإلهيين بالنسبة للخير والشر، لكن هذا يعنى بالفعل أنه تُوجد في بعض الحالات علاقة غامضة بين السيادة الإلهية وعلاقة السبب والنتيجة للأعمال وعواقبها. ويظل الله حراً في إقامته العدالة. ولم تُقرر دينونة يَهُوذَا على الرغم من إصلاح يُوشِيَا فحسب (٢مل ٢٣: ٢٦- ٢٧)، بل إن الرحمة كثيرًا مَا تكون لغير المستحق. وخلاصة القول، الله لن يسمح أن يتلاعب به البشر. وفي بعض الحالات الإعمال النهائى للثواب والعقاب قد يستمر حَتَّى الآخرة (مز ٤٩: ٥- ١٥؛ دا ١٢: ٢).

ب. موضوع البركات/ اللعنات الخاصة بالعهد السيناوى

أظهرت عملية فحص الكثير مِنْ فقرات ع. ق الّتِي تتناول فكرة الثواب والعقاب تشديداً معيناً عَلَى اختبار إسْرَائِيل مِنْ ناحية مباركة الله لها أَوْ لعنها وذلِكَ عَلَى أساس طاعتها للعهد أَوْ عصيانها له. وعَلَى الرغم مِنْ أنه في كثير مِنْ الأحيان كَانَ يُنظر إلى هذه التركيبة عَلَى أنها أوضح دليل عَلَى الفكر اللاهوتى للمجازاة أَوْ العقاب في ع. ق، إلاّ أنه يتوجب الحذر عِنْدَ هذه النقطة. فمع أنه مِنْ الواضح أن إطاعة العهد كثيرًا مَا تؤدى إلى بركة أَوْ ازدهار سواء بالنسبة للفرد (انظر مثل؛ إر ٢٢: ٥ و١٦)، أَوْ الأمَّة (انظر ٢مل ١٨: ١- ٨؛ ١٩: ١٤- ٣٧)، إلاّ أنه مازال يُطرح سؤال خطير حول مَا إذا كَانَت البركات المرتبطة بإطاعة العهد قد يُنظر إليها- عَلَى نَحْوَ سليم- عَلَى أنها مكافأة مستحقة. ومنذ وقت طويل أشار G. Vos (127) إلى أنه بالرغم مِنْ وجود علاقة واضحة بين إطاعة الناموس والبركة الإلهية في ع. ق، غير أنه ليس مِنْ الصواب استنتاج أن هذه العلاقة ليست جديرة بالتقدير. وطبقًا لما يقوله فوس يجب النظر إلى العلاقة عَلَى أنها تنتمي إلى المجال الرمزى النمطى الخاص بلياقة التعبير وليس إلى المجال القانونى الخاص بالاستحقاق. وبالنظر إلى أن الفكرة الرَئِيسِية للثواب والعقاب هي "مكافأة أَوْ عقاب مستحق"، فهذا معناه- إذا توخينا الدقة- أن بركات العهد ليست مِنْ باب الثواب والعقاب لأَنَّهُ مَا مِنْ أحد يستحقها. وصحة هذه الملاحظة تدعمها فقرات عديدة صُورت فيها إحسانات الله إلى إسْرَائِيل عَلَى أنها غير مستحقة وليست كمجازاة مستحقة (تث ٩: ٤- ٦؛ ٢مل ١٣: ٢٢- ٢٣؛ ١٤: ٢٦- ٢٧؛ نح ٩: ١٩- ٣٥؛ إر ٢: ٦ و٧؛ عا ٢: ٩- ١١).

ويجب الاعتراف بأنه بالرغم مِنْ أنه مِنْ الجلى أن الله اختار أن يبارك شَعْبه في كثير مِنْ المناسبات بسبب طاعتهم للعهد، إلاّ أن هذه الطاعة كَانَت دائمة مشوبة ومعيبة (إش ٦٤: ٦ "وَكَثَوْبِ عِدَّةٍ كُلُّ أَعْمَالِ بِرِّنَا"، انظر أيضًا مز ١٣٠: ٣؛ ١٤٣: ٢). ومادام الأمر كذلِكَ، فإن النجاح والبركة مِنْ الأنسب أن يُربطا بالنعمة الّتِي كَانَت وراء العهد وليس بفكرة الاستحقاق الناجمة عن طاعة متطلبات هذا العهد (انظر، Herion, 4:156). ووراء هذا المبدأ الأساسى اعتراف ع. ق الضمنى بأن إسْرَائِيل "لَمْ تكن قادرة مِنْ الأساس عَلَى إطاعة العهد (McConville, *Grace*, 133). ولهذا السبب نجد أن لعنات العهد في الأسفار التاريخية والنبوية في ع. ج أكثر جِدًّا مِنْ بركات العهد. ومن الواضح أن عصيان إسْرَائِيل للعهد كَانَ يؤدى دائمًا إلى بروز لعناته، الّتِي وصلت ذروتها بأن طُردت إسْرَائِيل إلى السبى. وهنا "نجد أن مفهوم العقاب مناسب بالأكثر لأَنَّهُ مِنْ المؤكد أن إسْرَائِيل كَانَت تستحق أي عقوبات يتخذها الله ضدها.

وكُلّ هذا، ليس معناه أن هيكَلّ البركة واللعنة المذكور في سِفْرى اَللاَّوِيِّين والتثنية الّتِي تتخذ مكَانَة بارزة في الأسفار التاريخية والنبوية في ع. ق قد نقضت أهميتها. فعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فإن هذا النموذج يبعث لنا برسالة هامة مفادها أن هناك علاقة بين طاعة وصايا الله وإمكَانية تحقيق النجاح والسعادة في الحياة في مجتمع يسوده النظام. ولكن هذه الرابطة لا تقوم عَلَى أساس الاستحقاق بسبب عجز الإنسَان الفطرى، بل وهي ليست رابطة تعمل بطريقة أوتوماتيكية أَوْ آلية، لكنها- بالرغم مِنْ ذلِكَ، تشير إلى وجود توازن في النظام الأخلاقي الّذِي وضعه الله حيث رتب الله أن ترتبط الطاعة عادة بالبركة، والعصيان باللعنة. والرَّبط بين البركة والطاعة والعقوبة بالعصيان له دور هام في كُلّ تاريخ ع. ق وكتاباته.

وكما يقول ج. ماك كونفيل G. McConville: "البركات واللعنات تشكَلّ جزءًا هامًا في تعليم سِفْر اَلتَّثْنِيَة حَتَّى يَكُونُ العالم الّذِي خلقه الله عقلانياً وأخلاقياً. فالإنسَان لَمْ يُترك وحيداً في بحر مِنْ الشك والخطر. بل يستطيع أن يثق بالنسبة للأمور الجوهرية في الحياة لأَنَّهُ يعرف صورة الله، بل والواقع أنه قد يعرف الله نفسه" ("اَلتَّثْنِيَة"، ٢٢٥). وكما أعلن نبي الرَّبّ- لَمْ يُذكر اسْمُهُ- لعالى الْكَاهِن: "فإنى أكرم الّذِين يكرموننى والّذِين يحتقروننى يصغرون" (١صم ٢: ٣٠). وفي سياق أفكار كَانَت تسود ش. أ. ق. عن عالم تسوده الفوضى ولا يمكن التنبؤ عن شئ يخصه، ويسيطر عليه آلهة عديدة يتصرفون بطرق عشوائية غير عقلانية، فإنه مِنْ شأن هذا التأكيد بوجود نظام أخلاقى وضعه الله أن يزرع الرجاء لشَعْب إسْرَائِيل بالرغم مِنْ كُلّ الهواجس الّتِي تنتاب الحياة اليومية في عالم ساقط وغارق في الخَطِيَّة.

جـ. تأكيد عَلَى الجزء العقابى

مِنْ بين أكثر الموضوعات أهمية في تاريخ إسْرَائِيل في الفترة الواقعة مَا بين الخروج والسبى هي تكرار انتهاك إسْرَائِيل للعهد وما نجم عن ذلِكَ مِنْ تعرضها للعنات هذا العهد. وتُعد عا ٤: ٦- ٨ مِنْ بين فقرات كثيرة والّتِي تصف الدعوات العديدة إلى التوبة الّتِي بعث بها الله إلى إسْرَائِيل في صيغة لعنات العهد. وبالنظر إلى أن هذه التحذيرات وقعت عَلَى أذن صمّاء، تم تسليم إسْرَائِيل أخيرًا إلى السبى (٥: ٢٧؛ ٦: ١٤). ومجرى الأحداث هذا سبق توقعه في الأقْوَال الّتِي وجهها مُوسَى لبنى إسْرَائِيل في سهول مُوآب قبل موته بوقت قصير. وما جاء في تث ٣٠، ٣٢ توقع أن شَعْب إسْرَائِيل سيفشلون في الإيفاء بمتطلبات العهد، وذكرت أنه لا يجب النظر إلى بركات العهد ولعناته عَلَى أنها الاحتمالات البديلة بل كحقائق متتالية (قا، McConville, *Grace*, 135). والامتثال التام للنصيحة الواردة في

٣٠: ١١- ١٤ باختيار: "الحياة لكى تحيا أَنتَ ونسلك" فهذا أمر يعتمد عَلَى مبادرة جديدة مِنَ النعمة الإلهية (٣٠: ٦). ولهذا السبب حذر يَشُوعِ إِسْرَائِيل بقوله: "لاَ تَقْدِرُونَ أَنْ تَعْبُدُوا الرَّبَّ لأَنَّهُ إِلَهٌ قُدُّوسٌ وَإِلَهٌ غَيُورٌ هُوَ. لاَ يَغْفِرُ ذُنُوبَكُمْ وَخَطَايَاكُمْ. وَإِذَا تَرَكْتُمُ الرَّبَّ وَعَبَدْتُمْ آلِهَةً غَرِيبَةً يَرْجِعُ فَيُسِيءُ إِلَيْكُمْ وَيُفْنِيكُمْ بَعْدَ أَنْ أَحْسَنَ إِلَيْكُمْ" (يش٢٤: ١٩- ٢٠). والواقع، أنه منذ حادث الْعِجْل الذهبى (خر ٣٢- ٣٤). بدا أن العقوبة الجزائية ستكون دائمة في تاريخ إِسْرَائِيل (انظر ٣٣: ٣).

د. مصطلحات لغوية

بالرغم مِنْ أن فكرة الثواب والعقاب منتشرة في أسفار ع. ق، إلاَّ أن الكتاب الْمُقَدَّس باللغة العبَرِيَّة ليس لديه كَلِمة تُستخدم بصفة منتظمة لهذا المفهوم في ناحيتية الثوابية والعقابية. وكَلِمة "retribution" المترجمة "مجازاة" لا ترد في الترجمة الإنجليزية KJV، ولا ترد سوى مرتين في ترجمة RSV، وكِلْتا المرتين كَانَتا في ع. ج (رو ١١: ٩؛ عب ٢: ٢). وبرغم ذَلِكَ تظهر بالفعل ٦ مرات في ترجمة NIV (مز ٦٩: ٢٢؛ إش ٣٤: ٨؛ ٣٥: ٤؛ ٥٩: ١٨؛ إر ٥١: ٥٦؛ رو ١١: ٩)، كما ترد تسع مرات في ترجمة NRSV (إش ٦٦: ٦؛ إر ٥: ٩ و٢٩؛ ٩: ٩؛ ١١: ٢٠؛ ١٥: ١٥؛ ٢٠: ١٢؛ ٤٦: ١٠؛ رو ١١: ٩). وهناك مصطلحات عامة أخرى مثل "يكافئ" أَوْ "يرد" (KJV: عد ٥: ٧ و٨؛ رَاعُوث ٢: ١٢؛ ٢صم ١٩: ٣٦؛ أي ٣٤: ٣٣؛ أم ٢٠: ٢٢؛ إش ٦٥: ٦؛ إر ١٦: ١٨؛ ٢٥: ١٤؛ ٥٠: ٢٩؛ حز ٧: ٣؛ NIV: إش ٤٠: ١٠؛ ٦٢: ١١؛ NRSV، تث ٣٢: ٣٥؛ ٢صم ١٩: ٣٦؛ أي ١٥: ٣١؛ إش ٣٥: ٤؛ ٤٠: ١٠؛ ٦١: ٨؛ ٦٢: ١١؛ إر ١٨: ٢٠؛ ٥١: ٥٦؛ هُوَ ٩: ٧). يكافئ أَوْ يجازى (KJV تك ٥٠: ١٥؛ تث ٣٢: ٦؛ ٢صم ٢: ٦؛ ١٦: ١٢؛ ٢مل ٩: ٢٦؛ مز ١٠: ١٤؛ ٤١: ١٠؛ إر ٥١: ٥٦؛ ١تى ٥: ٤)، "ينتقم" (KJV لا ١٩: ١٨؛ ٢٦: ٢٥؛ عد ٣١: ٢ و٣؛ تث ٣٢: ٤٣؛ ١صم ٢٤: ١٢؛ ٢مل ٩: ٧؛ أستير ٨: ١٣؛ إش ١: ٢٤؛ إر ٤٦: ١٠؛ هُوَ ١: ٤؛ لو ١٨: ٣ و٥ و٧ و٨؛ رو ١٢: ١٩؛ رؤ ٦: ١٠؛ NIV لا ٢٦: ٢٥؛ تث ٣٢: ٣٥ و٤٣؛ ١صم ٢٤: ١٢؛ ٢صم ٣: ٢٧؛ ٢مل ٩: ٧؛ أستير ٨: ١٣؛ مز ٧٩: ١٠؛ إش ١: ٢٤؛ إر ٥: ٩ و٢٩؛ ٩: ٩؛ ١٥: ١٥؛ ٥١: ٣٦؛ رو ١٢: ١٩؛ عب ١٠: ٣٠؛ رؤ ٦: ١٠؛ NRSV عدد ٣١: ٢؛ تث ٣٢: ٤٣؛ ١صم ٢٤: ١٢؛ ٢مل ٩: ٧، ٢أخ ٢٤: ٢٢؛ إش ١: ٢٤؛ يُوئِيل ٣: ٢١؛ رو ١٢: ١٩؛ رؤ ٦: ١٠) وتأتى كثيرًا جِدًّا باستثناء كَلِمة "إنتقمْ له". وبرغم ذَلِكَ لَمْ يقتصر إستخدام أي مِنْ هذه المصطلحات عَلَى معنى عقابى فقط.

وفكرة العقاب في اللغة العبَرِيَّة يتم التعبير عنها في الغالب بمصطلحات عامة تأخذ معنى "العقاب" في سياقات معينة. وأكثر هذه المصطلحات شيوعًا هي الأفعال، أَوْ الأَسْمَاء المشتقة مِنْ كَلِمة שָׂכַר، ومعناها يستأجر مقابل أجرة محددة (#٨٥٠٩، قا؛ مثل؛ تك ١٥: ١؛ ٣٠: ١٨؛ مز ١٢٧: ٣، إش ٤٠: ١٠، ٦٢: ١١ [وكُلّها مستخدمة كأسْمَاء])، أمّا الـ بيعّل. مِنْ שָׁלֵם، يكافئ أَوْ يجازى (#٨٩٦٦، قا؛ مثل؛ تث ٧: ١٠؛ ٣٢: ٣٥ و٤١ [تماثل נָקַם]؛ ١صم ٢٤: ١٩ [٢٠]؛ رَاعُوث ٢: ١٢؛ إش ٣٤: ٨؛ إر ١٦: ١٨ [مرتان])؛ גָּמַל يكافئ (#١٦٩٤، قا؛ مثل؛ ٢صم ٢٢: ٢١؛ ٢أخ ٣٢: ٢٥ [كُلّها في صيغة إسمية]؛ مز ٧: ٤ [٥]؛ إش ٣٥: ٤؛ פָּקַד "يفتقد" بمعنى يعاقب أَوْ يطلق سراح (#٧٢١٢، قا؛ مثل؛ مز ٥٩: ٥ [٦]؛ إر ١٤: ١٠)، זָכַר، يتذكر بمعنى يكافئ أَوْ يعاقب (#٢٣٤٩، قا؛ مثل؛ تث ٢٥: ١٧؛ ١صم ٢٥: ٣]؛ نح ٦: ١٤؛ إر ١٥: ١٥)، יָכַח "يوبخ" (#٣٥١٩، قا؛ مثل؛ ٢صم ٧: ١٤؛ مز ٦: ١ [٢]؛ حَبَقُّوق ١: ١٢). שׁוּב، يرد بمعنى يرد الشر عَلَى فاعل شر (#٨٧٤٠، قا؛ مثل؛ ١مل ٢: ٣٣؛ أستير ٩: ٢٥؛ مز ٧: ١٦ [١٧]؛ عوبديا ١٥). العدل للصديقين (مز ٩٤: ١٥)، وما يفعله المرء "يرتد" عليه (أم ١٢: ١٤)، נָקַם، ينتقم (#٥٩٣٣، قا؛ مثل؛ تث ٣٢: ٤٣؛ مز ٩٩: ٨؛ إش ١: ٢٤؛ نَاحُوم ١: ٢، انظر مناقشة أكثر تفصيلاً فِيمَا يلى). وهذه المصطلحات (ولا سيما נָקַם) كثيرًا مَا ترتبط بكَلِمات أخرى في مجال التعبير عن الغضب في علم دلالات الألفاظ، مثل אַף (#٦٧٨، مِيخَا ٥: ١٥ [١٤]، חֵמָה (← #٢٧٧٩، حز ٢٤: ٨، نَاحُوم ١: ٢، נָטַר (#٥٧٥٧، نَاحُوم ١: ٢). وقد ترتبط أيضًا بمصطلحات قانونية مثل שָׁפַט، قاض (#٩١٤٩، قض ١١: ٢٧؛ ١صم ٣٤: ١٣)، דִּין (#١٩٠٦، تث ٣٢: ٣٦)، רִיב (يناضل (#٨١٨٩، إش ٣٤: ٨؛ إر ١١: ٢٠، أَوْ مع فكرة الخلاص بواسطة تعبيرات مثل יָשַׁע (#٣٨٢٨)، פָּלַט (٧١١٧)، גָּאַל (#١٤٥٧). وبالنظر إلى أن مفردات اللغة الّتِي تؤدى معنى الثواب والعقاب كثيرة، وأن المصطلح العبرى الوحيد נָקַם الّذِي يُستخدم دائمًا بمعنى الثواب والعقاب (بالرغم مِنْ أن ذَلِكَ في النواحى العقابية فقط)، فإن هذا التعبير جدير بمزيد مِنْ المناقشة.

و. نصوص נָקַם

يستخدم ع. ق الفعل נָקַם، بمعنى ينتقم، وكذَلِكَ الأَسْمَاء المشتقة منه נְקָמָה ،נָקָם" (انتقام #٥٩٣٧)، ٥٩ مرة. ويمكن تقسيم هذه الفقرات إلى نوعيتين أساسيتين، وذَلِكَ عَلَى أساس مَا إذا كَانَ الفاعل هُوَ الله أم الإِنْسَان ويمكن تمييزها أيضًا بتحليل الكيفية الّتِي استُخدمت بها المصطلحات في إطار هاتين النوعيتين الأساسيتين (التصنيف التالي لهذه النصوص مأخوذ عن Peels).

١- البشر كفاعل. فقرات נָקַם الّتِي يَكُونُ الإِنْسَان فيها هُوَ "الفاعل" تنقسم إلى ثلاث نوعيات فرعية.

(أ) فقرات يَكُونُ فيها الانتقام مِنْ أجل الثأر أَوْ الحقد (لا ١٩: ١٨، مز ٨: ٣، ٤٤: ١٧، إر ٢٠: ١٠، مَرَاثِي ٣: ٦٠، حز ٢٥: ١٢ و١٥). נָקַם في هذه النصوص تعبر عن موقف هدام بغيض يؤدى إلى أعمال انتقامية. والعقاب بمعناه الصحيح له دور بسيط في هذه النصوص وهذه النوعية مِنْ الانتقام محرمة حسبما جاء في لا ١٩: ١٨.

(ب) فقرات يأتي فيها الانتقام في سياق قضائى وله علاقة بتنفيذ حكم قضائى (تك ٤: ١٥ و٢٤، خر ٢١: ٢٠- ٢١، أم ٦: ٣٤). في خر ٢١: ٢٠- ٢١ NIV) נָקַם يعاقب) استُخدمت في إطار علاقة مع عقوبة قانونية لقتل أحد العبيد. وهذا ليس مثالاً للانتقام بل بالأحرى للجزاء العَادِل، يقوم فيه المجتمع بدوره

نيابة عن السعى الشخصى للأخذ بالثأر نتيجة جريمة قتل. وفي تك ٤: ١٥ و٢٤ نجد أن السياق القانونى أقل وضوحاً، ولكن الجزاء العقابى يخدم كعملية وقائية. وانتهاك لامك لهذه القيود المفروضة عَلَى هذه النوعية مِنْ الانتقام أمر محرم حسبما جاء في لا ١٩: ١٨ (انظر مَا ذكر سابقًا).

(جـ) هناك فقرات يرد فيها الانتقام في سياق حرب (يش ١٠: ١٣؛ قض ١٥: ٧؛ ١٦: ٢٨؛ ١صم ١٤: ٢٤؛ ١٨: ٢٥؛ أستير ٨: ١٣). والْحَرْب (في معظم هذه الحالات ظهر أنها حرب الرَّبّ) اعتُبرت في هذه الفقرات تنفيذاً لـ נָקַם وكَانَت إِسْرَائِيل تشن الْحَرْب كأُمَّة (يش ١٠: ١٣؛ ١صم ١٤: ٢٤؛ ١٨: ٢٥)، وكشَعْب مشتت في السبى (أستير ٨: ١٣) أَوْ ممثلة في شخص (شَمْشُون قض ١٥: ٧؛ ١٦: ٢٦). والانتقام في حروب الرَّبّ يؤدى وظيفة قضائية يَكُونُ الرَّبّ فيها هُوَ القاضى العظيم والمحارب الّذِي يحارب مِنْ أجل الدفاع عن شَعْبه وخلاصهم. والفرق بين الانتقام الشخصى (النوعية الأوّلى، عالية)، والتنفيذ القانونى لحرب الرَّبّ- في حين أنه فرق هام وشرعى- إلا أنه مِنْ الصعب إلى حد مَا استنتاجه في حالتى شاول. (١صم ١٤: ٢٤، شَمْشُون (قض ١٥: ٧؛ ١٦: ٢٨).

٢. الله (في دوره كفاعل. فقرات الانتقام נָקַם الّتِي يَكُونُ الله فيها هُوَ "الفاعل" (مِنْ حيث قواعد اللغة) تنقسم إلى أَرْبَع نوعيات فرعية. والغالبية العظمى مِنْ نصوص נָקַם تقع في هذه النوعية.

(أ) انتقام الله في نبوات ضد إِسْرَائِيل (لا ٢٦: ٢٥؛ إش ١: ٢٤؛ ٥٩: ١٧؛ إر ٥: ٩ و٢٩؛ ٩: ٨ [٩]؛ حز ٢٤: ٨ وما جاء في لا ٢٦: ٢٥ "أجلب عليكم سيفًا ينتقم نقمة الميثاق" يُعد نصًا له أهمية خاصة لأَنَّهُ وُضع في إطار سرد لعنات العهد (٢٦: ١٤- ٣٩)، ومن الجلى أنه يربط بين الانتقام الإلهي وانتهاك العهد. وكما يقول Pitard (18): "إنه يعكس ويؤكد حُقُوق الرَّبّ الشرعية لفرض العقوبة في الحالات الّتِي تُنتهك فيها حقوقه باعتباره "السَّيِّد". والانتقام لَمْ يكن في السياق لمجرد الانتقام بل بالأحرى لاستعادة شركة العهد (٢٦: ٤٠- ٤٥).

أمّا القول الّذِي جاء في إش ١: ٢٤ "إِنِّي أَسْتَرِيحُ مِنْ خُصَمَائِي وَأَنْتَقِمُ مِنْ أَعْدَائِي" تصف كيف سيعيد الله العدالة لمدينة صهيون (الآيات ٢٦- ٢٧). وهنا أيضًا استُخدمت נָקַם في سياق قانونى، غير أن الأمر الّذِي يدعو إلى الدهشة هُوَ أن الخصماء والأعداء الّذِين سينتقم الرَّبّ منهم ليسوا مِنْ الأمَم الأجنَبِيّة، بل سكّان أورُشَلِيم مِنْ الإسرائيليين. وعَلَى الرغم مِنْ أن شرور شَعْب الله لا يمكن أن يتحملها إله بار، إلاّ أن الغرض الإلهى مِنْ الانتقام هنا- كما في لا ٢٦ هُوَ مِنْ أجل فدائهم (ع. ٢٧ "صهيون تُفدى بالحق"). وإِشَعْيَاء ٥٩: ١٧ تواصل رسالة مماثلة.

واستخدام إِرْمِيَا נָקַם في صيغة استفهامية في قرار أعيد ثلاث مرات "أَوَ مَا تَنْتَقِمُ نَفْسِي مِنْ أُمَّةٍ كَهَذِهِ" (إر٥٠: ٩ و٢٩؛ ٩: ٩ [٨])، فقد كَانَ هذا لتبرير الدينونة الإلهية الآتية عَلَى إِسْرَائِيل في شكل السبى البَابِلى. وقول الرَّبّ في حز ٢٤: ٨ "لصعود الغضب لتُنقم نقمة وضعت دمها عَلَى ضح الصخر"، يصف أيضًا دمار أورُشَلِيم عَلَى أيدى البَابِليين.

والعقاب الجزاء الإلهى في كُلّ هذه النصوص كَانَ الهدف منه أعمال العدل وإعادة الشركة مع شَعْب ابتعدوا عنمَلِكهم العظيم.

(ب) انتقام الله في نبوات ضد الأمَم الغريبة (تث ٣٢: ٣٥؛ ٤١ و٤٣؛ إش ٣٤: ٨؛ ٣٥: ٤؛ ٤٧: ٣؛ ٦١: ٢؛ ٦٣: ٤؛ إر ٤٦: ١٠؛ ٥٠: ١٥ و٢٨؛ ٥١: ٦ و١١ و٣٦؛ حز ٢٥: ١٤ و١٧؛ مِيخَا ٥: ١٤؛ نَاحُوم ١: ٢). وهذه هي أكبر مجموعات نصوص נָקַם وهي تتضمن نبوات موجهة بمعنى عام ضد خصوم الله أَوْ أعدائه، وكذَلِكَ تِلْكَ الموجهة بنوع خاص إلى أدوم (إش ٣٤: ٨؛ ٦٣: ٤؛ حز ٢٥: ١٤)، مِصْر (إر ٤٦: ١٠)، بَابِل (إش ٤٧: ٣؛ إر ٥٠: ١٥ و٢٨؛ ٥١: ٦ و١١ و٣٦). وفِلِسْطِين (حز ٢٥: ١٧)، وأشُور/ نينوى (نَاحُوم ١: ٢).

والّذِي له أهمية خاصة بالنسبة لكُلّ هذه النوعية مِنْ النصوص هي أَقْوَال נָקַם في ترنيمة مُوسَى (تث ٣٢: ٣٥ و٤١ و٤٣). وفي هذه الترنيمة الّتِي علّمها مُوسَى للإسْرَائِيليين في عَرَبَات مُوآب (انظر ٣١: ١٩) حذر الرَّبّ شَعْبه أنهم إذا تخلوا عن العهد يتخلى هُوَ عنهم وينزل بهم لعنات العهد ومن بينها السبى (الآيات ٢٣- ٢٦). ولكن الله لن يعاقب شَعْبه العاصى فقط، ذَلِكَ أنه في الوقت المناسب، فإن أعداء إِسْرَائِيل، الّذِين يتخذهم الرَّبّ أداة لتنفيذ دينونة لشَعْبه سوف يُعاقبون هم أيضًا لغطرستهم وعدم إيمانهم (الآيات ٢٧- ٣٣ و٤١- ٤٣). وهذه الدينونة الّتِي حاقت بأعداء إِسْرَائِيل هي الّتِي وُصفت في ترنيمة مُوسَى والتى صورت الرَّبّ وهو "ينتقم" مِنْ "خصومه" (الآيات ٣٥ و٤١ و٤٣). والانتقام هنا إنما يحقق عدالة الله (انظر إش ١٠: ٥- ١٩، إر ٢٥: ٨- ١٤) ووسائل الخلاص لشَعْبه (تث ٣٢: ٣٦- ٣٩). ومن أجل هذه الدينونة وهذا العقاب الإلهى، دُعى الشَعْب كُلّه أن "يتهللوا" ويفرحوا (ع. ٤٣)، لأن الانتقام هنا كَانَ مِنْ أجل العدل والفداء (ع. ٤٣/ ب). ونجد صدى لهذه المفاهيم بطرق مختلفة في كُلّ الفقرات الأخرى الّتِي تنتمى لهذه المجموعة.

ونجد مثالاً واضحًا لهذه الأفكار في نَاحُوم ١: ٢. وهنا، في مقدمة ترنيمة تسبيح وحمد لِلرَّبّ لإدانته أعداءه (وفي هذه الحالة أشُور، الآيات ٢- ٦) وتحقيق الخلاص لشَعْبه (ع. ٧- ٨) تم الرَّبْط بين الاسم الإلهى "الرَّبّ" ثلاث مرات مع صيغة اسم الفاعل مِنْ נָקַם (انظر مز ٩٩، إش ٦، حيث ذُكر أن الرَّبّ "قدوس" ٣ مرات). ثم وُصف الرَّبّ بعد ذَلِكَ بأنه "بطئ الغضب" ولكنه "لا يبرئ البتة" (نَاحُوم ١: ٣). والله يعمل في التاريخ بنفس القوة الرهيبة الّتِي يظهرها في الطبيعة (الآيات ٤- ٦). وهنا، كما في أي موضع آخر في نصوص נָקַם، تم الرَّبْط بين الانتقام والخلاص. وهذه الفقرة تتضمن التأكيد الهام بأن غضب الله وصلاحه لا يتعارضان (ع. ٢ و٧).

وكَلِمة נָקַם في كافة نصوص هذه النوعية تمثل مجازاة عقابية ضد الشُعُوب الّتِي إما أنها تعارض الرَّبّ وشَعْبه (حز ٢٥)، أَوْ تعبر عن تلهف مفرط للحصول عَلَى قوة سياسية خارج حدودها (أشُور، نَاحُوم ١؛ بَابِل إش ٤٧؛ إِرْمِيَا ٥٠- ٥١؛ مِصْر، إِرْمِيَا ٤٦)، أَوْ يمجِّدون أنفسهم بكبرياء وغطرسة ضد الرَّبّ (تث ٣٢؛ إر ٥٠- ٥١؛ مِيخَا ٥؛ نَاحُوم ١). وبرغم ذَلِكَ، فقد رُبط هذا الانتقام بخلاص الله لشَعْبه (إش ٣٥: ١٦)

وفي الحالات ٱلَّتِي كَانَت الشُّعُوب المعادية تدّعى أهمية نمطية (انظر مثل؛ أدوم، إش ٣٤: ٨، ٦٣: ٤) نجدها تشير إِلى سياق أخروى لكى تتحقق.

(جـ) وطلب انتقام الله في المزامير (مز ٥٨: ١٠ [١١]؛ ٧٩: ١٠؛ ٩٤: ١؛ ١٤٩: ٧؛ قا؛ ١صم ٢٤: ١٣)، و"اعترافات إِرْمِيَا" (إر ١١: ٢٠؛ ١٥: ١٥؛ ٢٠: ١٢). ونقرأ في مز ٥٨: ١٠ [١١] مَا يلى: "يفرح الصديق إذا رأى النقمة. يغسل خطواته بدم الشرير". وهذا نص مزعج. وكَانَ سبب انزعاج كثيرين مِنْ القراء لأَنَّهُ يربط بين فرح الصديق وحمام دم جاء نتيجة عقاب إلهى. ويرى كثيرون أن الجمع بين هذه الأفكار تعد تعبيرًا عن تعصب دينى مِنْ أسوأ الأنواع. ويعلق A. Weiser (432) عَلَى ذَلِكَ بقوله "إن ختام المزمور، ٱلَّذِي يتحدث عن نتيجة الدينونة بالنسبة للصديق، يبين ... الفكر الخبيث الواضح والانتقام القاسى لتعصب دينى لا يُحتمل (انظر مز ٦٨: ٢٣)، إنها واحدة مِنْ البراعم السامة الخطيرة ٱلَّتِي مِنْ المحتمل أن تنمو عَلَى شجرة المعرفة الدينية وتبين بجلاء الحدود ٱلَّتِي وُضعت لديانة ع. ق". وبرغم ذَلِكَ قد تكون هناك شكوك مِنْ ناحية مَا إذا كَانَت ترجمة هذا النص صحيحة. فالظلم المفرط ٱلَّذِي كَانَ سائدًا عَلَى أيام كاتب المزمور (٥٨: ١- ٨ [٢- ٩]، كَانَ صارخاً جِدًّا حَتَّى أنه تساءل بجدية مَا إذا كَانَ هناك أي معنى لخدمة الرَّبّ. وتعبر الآيات الثلاث الأخيرة مِنْ المزمور عن قناعة كافية بأن العدالة ستسود أخيرًا، وستتم معاقبة الشر (الآيات ٩- ١١[١٠- ١٢]). والاعتراف الختامي: ".. إن للصديق ثمراً. إنه يوجد إله قاض في الأَرْض" (ع. ١١ [١٢]، يجعل هذا تأكيدًا رنانًا بالرغم مِنْ الإرشادات الحالية ٱلَّتِي تفيد عكس ذَلِكَ. ومن المؤكد أن هذا الحق العظيم يستحق الفرح.

هذه المجموعة مِنْ نصوص נָקַם مرتبطة بشكْل وثيق بمزامير اللعن (مز ٧، ٣٥، ٥٨، ٥٩، ٨٣، ١٠٩، ١٣٧، ١٣٩. واللعنات ٱلَّتِي في هذه المزامير، كثيرًا مَا كَانَ يُنظر إليها كتعبير عن كراهية شخصية) وفُسرت عَلَى أنها تدل عَلَى مستوى متدنٍّ مِنْ النضج الدينى والأخلاقى في ع. ق. والبعض عقد مقارنة بين هذه الأَقْوَال ووصايا ع. ج ٱلَّتِي تدعو إلى محبة الأعداء (متى ٥: ٣٩ و٤٤، رو ١٢: ١٤) كأساس للاستدلال منه عَلَى أن ع. ج قد تخلى عن مفهوم الانتقام، ويدعو إلى مستوى أعَلَى مِنْ الأخلاقيات قائم عَلَى المحبة وليس عَلَى الكراهية. وبرغم ذَلِكَ، فإن هذه النوعية مِنْ الافتراضات برجود تناقضات بين العهدين القديم والجديد، لا يمكن تأييدها. فالعهد القديم لا يتضمن أخلاقيات تدعو إلى المحبة وتمنع الانتقام فحسب (لا ١٩: ١٧- ١٨) لكن الأَقْوَال الواضحة عن انتقام الله قد نجدها أيضًا في ع. ج (قا؛ مثل؛ متى ٢٥: ٤١؛ أعمال ٨: ٢٠؛ ١٣: ١٠- ١١؛ غل ١: ٨- ٩؛ ١كو ١٦: ٢٢؛ رؤ ٦: ١٠). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ يتحدث ع. ج بوضوح أكثر مِنْ ع. ق عن حقيقة غضب الله وخطورته (انظر مثل؛ ٢ تس ١: ٥- ١٠). وعَلَى ذَلِكَ يجب أن تُفهم لعنات ع. ق عَلَى أنها مناشدات مناسبة تلتمس دينونة الله عَلَى كُلّ مَا مِنْ شأنه أن ينتقص في مجده أَوْ يعوق مجئمَلِكوته.

وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ هناك اختلاف هام بين العهدين. فتاريخ الفداء في ع. ج قد تقدم إلى الأمام. وشَعْب الله يعيش الآن بين زمنى مجئ المسيح وهذا وقت أُعلنت فيه دينونة الله بالفعل عَلَى صليب المسيح، وينتظر شَعْب الله الآن إعلانها النهائى في اليوم الأخير (يَعْقُوب ٥: ٩؛ رؤ ١١: ١٨). وقد وُصفت هذه الفترة في ع. ج عَلَى أنها فترة طول أناة الله ونعمته، حيث يقدم فيها الإنجيل لجَمِيع الشُّعُوب (يو ٣: ١٧؛ ١٢: ٤٧) حَتَّى يقبلوا إلى التوبة (رو ٢: ٤؛ ٢ بط ٢: ٩، ٣: ٩). وتمشياً مع هذا التسلسل، عَلَى المؤمنين أن "بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ" (لو ٦: ٢٧ و٢٨؛ رو ١٢: ١٤) وإذ يصلوا مِنْ أجل تجديدهم (أع ٧: ٦٠) وأن يودعوا مصيرهم في يد ذاك ٱلَّذِي يقضى بعدل (١ بط ٢: ٢٣؛ رو ١٢: ١٩).

(د) انتقام الله في الأسفار التاريخية (عد ٣١: ٢- ٣؛ قض ١١: ٣٦؛ ٢صم ٤: ٨؛ ٢مل ٩: ٧؛ ٢صم ٢٢: ٤٨؛ مز ١٨: ٤٨؛ مز ٩٩: ٨). لقد أمر الرَّبّ مُوسَى في عد ٣١: ٢- ٣ أن ينتقم مِنْ المديانيين لمحاولتهم جر إِسْرَائِيل إلى الوثنية (عد ٢٢- ٢٥). وبالنظر إلى أعمال المديانيين كَانَت تسيئ إلى كرَامَة الرَّبّ، فإن أَقْوَال بلعام العراف الوثنية ٱلَّذِي استؤجر ليلعن إِسْرَائِيل ("مُبَارِكُكَ مُبَارَكٌ وَلاعِنُكَ مَلْعُونٌ" (عد ٢٤: ٩ب، انظر تك ١٢: ٣)- تم تنفيذها: وكَانَ لإِسْرَائِيل أن تصبح أداة انتقام مِنْ المديانيين، لكن الله هُوَ المحرك لهذا العمل (انظر "انتقام الرَّبّ" (ع. ٢)، والنقمة له وحده.

في ٢مل ٩: ٧ كَانَ يَاهُو هُوَ الأداة ٱلَّتِي استخدمها الله للانتقام مِنْ بيت آخاب لدوره في جر إِسْرَائِيل نَحْوَ عبادة الأوثان (انظر ١مل ١٦: ٣٠- ٣٣؛ ١٩: ١٠؛ ٢١: ٢٥) وقتلهم خدام الرَّبّ، الأَنْبِيَاء (قا؛ ١مل ١٨: ٤ و١٣؛ ١٩: ٢). وقد أعطى في تث ٣٢: ٣٤ أن الرَّبّ "سينتقم" لدم "عبيده". وهنا أيضًا أكد انتقام الله أن الظلم لن يَكُونُ الكَلِمة الأخيرة (انظر رؤ ٦: ١٠).

وهكذا تقدم لنا مجموعة النصوص هذه أمثلة مِنْ الانتقام الإلهى ٱلَّذِي تحقق في أزمنة ع. ق. وفي بعض المناسبات كَانَ الرَّبّ يتدخل في وضع شخص (١صم ٢٤، ٢صم ٤)، وفي أوقات أخرى كان يتدخل في العلاقات بين الشُّعُوب (عد ٣١، قض ١١). وكَانَ الله في بعض الحالات يستخدم بشراً كأدوات لِذَلِكَ (انظر مثل؛ عد ٣١، ٢صم ٤) لكن النقمة لا تزال لله.

٣- خاتمة

ومن استعراض نصوص ع. ق انتهى "بيلز" إلى أن انتقام الله يشكِّلُ موضوعاً دائمًا طوال الإعلان الإلهى عَلَى مدى ع. ق كُلّه (٣٥- ٣٦). وفي الغالبية مِنْ نصوص נָקַם (٨٥ ٪ تقريبًا) نجد أنه هُوَ الفاعل (بما في ذَلِكَ المواضع ٱلَّتِي كَانَ الله يستخدم فيها بشراً كأدوات لتنفيذ انتقامه). وفي غالبية الأحوال صُوِّر الانتقام عَلَى أنه جزء مِنْ عمل الله باعتباره القاضى الإلهى والمحارب في سياق إعمال العدالة وشن الْحَرْب. وأساس التشبيه المجازى لدور الرَّبّ كقاضٍ ومحارب مَلِكي وسلطانه الْمَلِكى. ولِذَلِكَ، فإن انتقام الله أساسًا هُوَ عمله كمَلِك إلهى في تنفيذ سيادة حكمه عَلَى أولئك ٱلَّذِين يدنسون عظمته بانتهاك كرامته، وناموسه، أَوْ شَعْبه.

وهناك علاقة وثيقة خاصة في ع. ق بين انتقام الله وعَهْدَهُ (انظر لا ٢٦: ٢٥). وانتقام الله كثيرًا مَا يَكُونُ في شكْل جزاء

عقابى عَلَى إِسْرَائِيل عندما تنتهك العهد، ٱلَّذِي يتمثل في ردة دينية والتمسك بالنواحى الشكْلية، إلى جَانِب الظلم الاجتماعى (تث ٣٢: ١- ٢٦؛ إش ١؛ ٥٩؛ إر ٥: ٩). غير أنه يمكن تطبيقه عَلَى الأمَم الوثنية ٱلَّتِي تدنس عهد الله إما بمحاولة أن تبعد إِسْرَائِيل عن الرَّبّ (عد ٣١)، أَوْ بالسعى لدمار إِسْرَائِيل (تث ٣٢: ٢٧- ٣٥ و٤١- ٤٣؛ مز ٧٩؛ حز ٢٥). وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه الرابطة بين الانتقام والعهد رابطة بارزة، إلاَّ أنه مِنْ الخطأ اعتبار الانتقام مصطلحًا متعلقًا بالعهد فحسب، عَلَى نَحْوَ مَا يقول Mendenhall (قا، النقد ٱلَّذِي قدمه Pitard). ويقول Pitard (25): "مِنْ الواضح أن محاولة Mendenhall's ربط الكَلِمة العمارنية والكَلِمة العبْرِيّة *nqm* لتكوين محتوى عام يتعلق بالعهد كَانَت محاولة فاشلة. ذَلِكَ أن مجال الانتقام أوسع مِنْ ذَلِكَ. فالله مَلِك، ليس عَلَى شَعْبه فقط بل إن مجال سلطانه شامل، وهو يسود عَلَى كُلّ شعوب الأمَم ويحكم عليها. وانتقامه ليس موجهًا فقط ضد أولئك ٱلَّذِين ينتهكون عَهْدَهُ أَوْ يحتقرونه بل أيضًا ضد أي شخص يحاول بأي طريقة أن يتحدى سلطانه، أَوْ يحتقر عظمته (مز ١٤٩، إر ٤٦؛ مِيخا ٥: ١٥).

وخلاصة القول، يتكَلّم ع. ق بطرق متنوعة عن انتقام الله (قا، Peels, 242) وهناك أسباب عدّة للانتقام الإلهى، بما في ذَلِكَ انتهاك العهد، وتعويج القضاء، الاستخفاف بكرَامَة الله، وقمع إِسْرَائِيل، واضطهاد خدام الله، والتوسع العدوانى في القوة السياسية. كما أن هناك أغراضاً عديدة للانتقام الإلهى مِنْ بينها استعادة العهد، وإقامة العدل، وفرض النظام، وخلاص شَعْب الله، واعتراف الشُّعُوب الوثنية بالرَّبّ. وعَلَى الرغم مِنْ اختلاف البواعث، والأغراض، والوضع، وإدراك الانتقام الإلهى، فإن نصوص נָקַם تتحد لتصور الانتقام الإلهى بطريقة تعترف بالله باعتباره قاضيًا ومحاربًا ومَلِكًا إلهيًا.

ويلاحظ Peels (242) أن انتقام الله في الماضى والحاضر والمستقبل قد وُضع في خدمة السلطان الْمَلِكى لِلرَّبّ. ولقد وُصف انتقام الله في الماضى في الأسفار التاريخية في ع. ق بأنه: انتقام مِنْ مُوآب (عد ٣١)، وعَمُّون (قض ١١)، بيت آخاب (٢مل ٩)، الخ. أمَّا انتقام الله في الحاضر فبناء عَلَى التماسات كاتب سِفْر المزامير. وتعلن الأسفار النبوية انتقام الله في المستقبل يوم غضب الله سيأتى عَلَى إِسْرَائِيل والأُمَم. وقد تم التأكيد عَلَى غضب الله بصفة خاصة في الكرازة ٱلَّتِي تتناول الأمور الأخروية، لأن الانتقام الإلهى هُوَ ٱلَّذِي يهئ الطريق لمَلِكوت السلام، ثم إن الانتقام الإلهى يُعد عنصرًا هامًا في إعلان مجئمَلِكوت الله. إن انتقام الله هُوَ ٱلَّذِي يعطى رجاء للإنسانية الساقطة مِنْ ناحِيَة النصرة النهائية للبر، في عالم يزدهر فيه الظلم والشر. إن انتقام الله هُوَ ٱلَّذِي يعطى مبررًا لأن ينظم شَعْب الله مع الرغم مِنْ قوله: "إن للصديق ثمراً. أنه يوجد إله قاضٍ في الأَرْض" (مز ٥٨: ١١[١٢]).

الثواب والعقاب: ← שָׁלֵם¹ [*šālēm*¹] (يَكُونُ راضياً، يجازى، يكافئ، يصنع سلاماً #٨٩٦٦).

← الجزاء: فكر لاهوتى.

انتقام: ← גָּמַר [*gāmar*] (يتوقف، يفشل، يهدئ #١٦٩٨)، ← נָקַם [*nāqam*] (ينتقم، ثأر، يأخذ بالثأر #٥٩٣٣).

البيبلوجرافيا

TDNT 4:695-728; J. G. Gammie, "The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy," *CBQ* 32, 1970, 1-12; G. A. Herion "Retribution," *ISBE* 4:154-59; K. Koch, "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?" *ZKT* 52, 1955, 1-42; J. K. Kuntz, "The Retribution Motif in Psalmic Wisdom," *ZAW* 89, 1977, 223-33; G. McConville, *Grace in the End*, 1993; idem, "Deuteronomy," *NBC*, 1994; G. E. Mendenhall, "The 'Vengeance' of Yahweh," *The Tenth Generation*, 1973, 69-104; P. D. Miller, *Sin and Judgment in the Prophets*, 1982; H. G. L. Peels, *The Vengeance of God*, OTS 31, 1995; W. T. Pitard, "Amarna *ekemu and Hebrew naqam*," *Maarav* 3/1, 1982, 5-25; G. von Rad, *OTT* 1, ET, 1962; G. Vos, Biblical *Theology*, 1948, (reprinted 1975); A. Weiser, *The Psalms*, OTL, 1962; P. Zerafa, "Retribution in the Old Testament," *Ang* 50, 1973, 464-94.

جي. روبرت فانوي *J. Robert Vannoy*

يعود← #٨٧٤٠ (שׁוּב¹ [*šûb*¹]، يندم، يعود، يجدد، يرجع).

ينتقم← #٥٩٣٣ (נָקַם [*nāqam*]، يثأر، ينتقم).

يلعن← #١٥٥٢ (גָּדַף [*gādap*]، يسبّ، يجدف، يلعن).

مكافأة← #٧١٩٠ (פְּעֻלָּה [*pᵉʿullâ*]، أجور، عقاب، مكافأة، أعمال).

أرز← #٤٩٧٦ (מִנִּית¹ [*minnît*¹]، ارز).

ثروات← #٦٩٤٧ (עָשַׁר [*ʿāšar*]، يَكُونُ غنياً، يصبح ثرياً، يجعله غنياً).

أحْجِية← #٢٦٤٨ (חִידָה [*ḥîdâ*]، لغز، لغة صعبة، أسئلة صعبة).

يسخر مِنْ← #٤٣٢٩ (לִיץ [*lîṣ*]، يحتقر، يسخر مِنْ، يستهزئ).

راكباً← #٨٢٠٦ (רָכַב [*rākab*]، يركب، يتسلق، يمتطى).

يمين← #٣٥٤٥ (יָמִין¹ [*yāmîn*¹]، يمين، جنوب، جنوبى).

بر← #٧٤٠٥ (צָדַק [*ṣādaq*]، يَكُونُ عادِلاً، صديق، يبرر).

حافة← #٤١٣٦ (כַּרְכֹּב [*karkōb*]، حافة، طرف).

ينضج← #١٦٩٤ (גָּמַל [*gāmal*]، ينجز، يرتكب، يحقق، ينضج).

1774	גֶּשֶׁם

جشم

جشم (גֶּשֶׁם [*gesem* ²] #١٧٧٤، גַּשְׁמוּ، [*gasmû*] #١٧٧٦).

ع. ق ١. مَعَارضة جشم Geshem وسنبلط وطُوبِيَّا لعمل نحميا يجب أن يُنظر إليها في سياق الفكر اللاهوتي لعَزْرَا ونحميا (طبقًا لـ إِرْمِيَا ٢٤) بأن مستقبل اليهود مرهون بيد أولئك ٱلَّذِين تم سبيهم إِلَى بَابِل، وليس بيد أولئك ٱلَّذِين امتعضوا مِنْ غرض الله المعَين هذا.

٢. أوّل ذكر لجشم Geshem ورد فِي نح ٢: ١٩، حيث ظهر جشم كآخر مِنْ انضم إى الثالوث الَّذِي تكون مِنْه (ومِنْ سنبلط وطُوبِيّا)، والَّذِي كانت مهمته التشكيك فِي محاولات نحميا (←) تأمين دفاعات أورُشَلِيمَ أثناء حكم أحشويرش (ولعل اسمه الأوّل هو لونجيمانوس Longimanus) سنة ٤٤٥- ٤٤٤ ق. م. وقد دُعى "العربي" وكُلّ مِنَ الصيغة المَعَرَبَّة لاسْمه فِي ٦: ٦ (جشمو) إِلَى جانب التقدير الخاص الَّذِي كان يُقدم له هناك، قد يوحى أنه جشمو/ جشم والَّذِي ذكر أنه أبُو كاينو (قايين) مَلِك قيدار، وذلِكَ عَلَى كتابه بارزة مِنقوشة عَلَى آنية فضية مِنْ سكوت مكرسة للإلهة العربية هان ـ إعلان (والتي وردت فِي القرآن باسْمَ اللات) وهِيَ ترجع إِلَى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد. وكان العرب قد جاءوا إِلَى هذه المِنْطقة مَعَ نهاية العصر الحديدي الثاني، وكانت قيدار تضم شمال الْعَرَبَةِ، وأدوم وهي عدوة إِسْرَائِيل الجديدة، والجنوب اليهودي، والأراضي المتاخمة لحدود مِصْر الشرقية. ولِذلِكَ فإن مؤامرة جشم مَعَ سنبلط لإلحاق الأذى بنحميا فِي "أونو" (٦: ١- ٢) كانت ستأتي بنحميا إِلَى مقرَبَة مِنْ أراضي جشم (وإِلَى سامرية سنبلط) فِي الوقت الَّذِي يَكُونُ فِيه بعيدًا عَن مدينته ومجال نفوذه. وهنا جشم (هل هو نفس الشخص) ذُكرا أيضًا مَعَ الحاكم الفَارِسي لريدان، وربما فِي نفس الفترة، وذلِكَ عَلَى كتابة أرَامية مِنْ بَيْتِ سعاريم. والاسْمَ مَعْنَاه "الرجل البدين".

٣. سنبلط (# ٦١٧٢)، ودُعى "الحُورُونِي" فِي نحميا ٢: ١٠، ويبدو أن سنبلط الَّذِي ذُكر أنه حاكم السَّامِرة عَلَى أيام دَارِيُوس الثاني سنة ٤٠٨ ـ ٤٠٧ ق. م وذلِكَ فِي بردية الفنتين (انظر بردية رقم ٣٠، السطر ٢٩، كُلْمة סנאבלט). ويُستشف مِنْ وظيفته واسْمَى ابْنيه مركبان مع اسم الله "دلايا" و"شلميا" يوحى بأنه الوهيمي ولِذلِكَ فمِنْ المحتمل بالأكثر أنه جاء مِنْ قرى بَيْتِ حُورُونَ اليهودية وليست مِنْ حُورُونَايم الموآبية (انظر إر ٤٨: ٣). وبرغم ذلِكَ فاسْمه بَابِلي مَعْنَاه (إلهُ القمر أعطى حَيَاة)، وربما يشير أنه مِنْ أصل يهودي مِنْ غير المسبيين فمِنْ يؤمِنْ بالحركة التوفِيقية بين الأديان. وقد ذُكر أنه كان قائد المحاولات التي قام بها سكان فِلِسْطِين الْوَطَنيين لإعاقة إعادة بناء أورُشَلِيمَ عَلَى يد يهود السبي العائدين بقيادة الحاكم نحميا سنة ٤٤٤ ق م، وبعد ذلِكَ (نح ٤: ١- ٩، ٦: ١- ١٩) استخدم الترهيب والسخرية، والخداع كأسلحته الأساسية، ثم التخطيط لقيام بهجوم عسكري عَلَى البناء، بل واغتيال الحاكم. وقد تزوجت ابنة سنبلط مِنْ ابْنِ (أو حفيد) رئيس الْكَهَنَة اليهودي (١٣: ٢٨) الأمر الَّذِي حمل نحميا، لدى عودته مِنْ إجزة (١٣: ٦- ٧) إِلَى طرد زوج هذه الفتاة مِنْ المجتمَعَ اليهودي، وذلِكَ إمَّا لأن ابنة سنبلط لم تكن يهودية (انظر لا ٢١: ١٤)، وَإمَّا لأن سنبلط كان مُعَادِيًا لليهود. وقد ذكر يوسيفوس هذه القصة عَلَى غير حقيقتها (العصور القديمة (Ant 11:7:2).

٤. وبالاشتراك مَعَ سنبلط وجشم عارض طُوبِيّا برنامج نحميا الخاص بإعادة بناء أورُشَلِيمَ، وبهذا مربع الأعداء حول يَهُوذَا (السَّامِرة مِنَ الشمال، وأشْدُوذ جهة الغرب، والعرب مِنَ الجنوب، وعَمُّونَ مِنَ الشرق، انظر نحميا ٤: ٧) ومِنْ بين الأَرْبَعَةِ طُوبِيّا المذكورين فِي ع. ق، فإن طُوبِيّا الَّذِي نَحْنُ بصدده سُمى "العبد" (مَعْنى هذا إما أنه كان عبداً، أو أحد موظفى المقاطعة)، كما سُمى "العَمُّونَي" وذلِكَ فِي نحميا ٢: ١٠، الأمر الَّذِي يجعله مِنَ الأجناس المِمْنوعة مِنْ دخول هيكَلَ أورُشَلِيمَ (تث ٢٣: ٣). وسواء كان طُوبِيّا الحاكم الفَارِسي لعَمُّونَ، أو كان ببساطة تابعاً فِلِسْطِينياً مِنْ أتباع نحميا الموثوق فِيهم - انظر أيضًا عَزْرَا ٢: ٥٩- ٦٠، لأشخاص آخرين باسْمَ طُوبِيّا لم يستطيعوا إثبات سلسلة نسبهم) ـ فهذا ليس واضحًا (اسْمه مَعْنَاه الله الطيب)، وكان اسْمه فِي بعض الأحيان يُذكر قبل اسْمَ سنبلط (انظر مثلاً: نحميا ٦: ١٢ و١٤)، وهو يتصرف مستقلاً فِي ٦: ١٧ ـ ١٩ (قا؛ ٦: ١، حيث أن عدم وجود حرف جر قبل اسْمه ربما يشير إِلَى أنه ثانوي). وكانت لديه شبكة مِنْ الجواسيس، وحلفاء مضمونون)، وزوجة يهودية وكنة (٦: ١٨) إِلَى جانب حجرة ديار بَيْتِ الله (١٣: ١- ٩) طرده نحميا مِنْها باعتباره غريبًا غير مرغوب فِيه، وذلِكَ رغم حماية أليَاشِيب له وكان camerarius (لذا فربما لم يكن هو أليَاشِيب Eliashib رئيس الْكَهَنَة، انظر نح ٣: ١). وفِي الحقيقة الهيلِّينية كانت عائلة طُوبِيّا ذات نفوذ فِي بلاد مَا بين النَّهْرِين (مثلاً؛ انظر 2 Macc 3:11; Josephus, Ant 12:4:2).

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960⁴, 145; F. M. Cross, "The Discovery of the Samaria Papyri," *BA* 26, 1963, 110-21 (= E. F. Campbell and D. N. Freedman, eds., *The Biblical Archaeologist Reader* 3, 1970, 237); idem, "Geshem the Arabian, Enemy of Nehemiah," *BA* 18, 1955, 46-47; C. C. McCown, "The Araq el-Emir and the Tobiads," *BA* 20, 1957, 63-76; B. Mazar, "The Tobiads," *IEJ* 7, 1957, 137-45, 229-38; I. Rabinowitz, "Aramaic Inscriptions of the Fifth Century B.C.E. from a North-Arab Shrine in Egypt," *JNES*, 15, 1956, 1-9; H. H. Rowley, "Sanballat and the Samaritan Temple," *BJRL*, 38, 1955-56, 166-98; F. Vattioni, "L'inscription 177 de Beth She-arim et le livre de Néhémie," *RB* 80, 1973, 261-63.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

شبح ← #٣٥٦ (עֲדֻלָּמִי [ʿădullāmî]، أرواح الموتى وأشباح)

1648 גִּלְבֹּעַ

جِلْبُوع (גִּלְבֹּעַ [gilboa] # ١٦٤٨).

هذه الكُلْمة وردت فِي ع. ق ٨ مرات، وفِي كُلّ مرة كانت تشير إِلَى جَبَلِ جِلْبُوع، الَّذِي يقع عَلَى الجانب الجنوبي الشرقي مِنْ وَادِيَ يزراعيل (←). وليس مِنْ الواضح مَا تعنيه هذه الكُلْمة، ولا كيف اشتُقت، غير أن ل. كويهلر L. Koehler يعتقد أن لها صلة بكُلْمة ("جبعة גִּבְעָ ومَعْنَاها: تل" JBL 59, 1940, 35) ولاريب أن أهم حدث وقع عَلَى جَبَلِ جِلْبُوع هو قتل شَاوُل الْمَلِك وابناه عَلَى يد الْفِلِسْطِينيِّينَ، ولِذلِكَ فكُلّ مرة مِنْ المرات الثماني التي ورد فِيها هذا الاسم كان لعلاقته بهذا الحدث. وفِي مرثاة

دَاوُد لموت شاوُل ويُونَاثَان (٢صم ١: ٢١) عَلَى جَبَلِ جبوع لأنَّهُ كان الموقع الَّذِي شهدهذه المأساة.

← يزراعيل.

البيبلوجرافيا

ABD 2:1019.

بول ويجنر *Paul Wegner*

1652 גִּלְגָּל

الْجِلْجَال (גִּלְגָּל [gilgal ²] #١٦٥٢).

ع. ق ١. اسْمَ "الْجِلْجَال" مشتق مِنَ الجذر גָּלַל وبمَعْنى متدحرج، يتدحرج (← #١٦٧٠، وربما كان اسماً عاماً يشير إِلَى العديد مِنَ الْمُدُنِ الإسْرَائِيلية فِي الحقبة الكتابية. ومِنْ بين المواقع فِي السَّامِرة وهي فِي المِنْطقة الجبلية الجنوبية، كان الموقع الَّذِي بدأ مِنْه إِيلِيَّا وأليشع مهمتهما الأخيرة أن يُنقل إِيلِيَّا غلى السَّمَاءِ (٢مل ٢: ١). وهناك موقع آخر هناك يحمل اسم جِلْعَادَ يبدو أنه فِي الجزء الشمالي مِنْ يَهُوذَا، شمالي وَادِيَ عَخُورَ (يش ١٥: ٧). وطبقًا لما ذُكر فِي يش ١٢: ٢٣ تشير "الْجِلْجَال" إِلَى موقع "دولة المَدِينَة" الكَنْعَانية التي هزمها يَشُوعُ (تقترح الترجمة السبعينية أن موقع المَدِينَة كان فِي الجليل، وربما يشير هذا إِلَى حاشية تفسيرية أضافها المترجم، الأمر الَّذِي يشير إِلَى أن موقع هذا الْجِلْجَال بالذات كان فِي الجليل). ويقول البعض أن ورود الاسْم "الْجِلْجَال" فِي تث ١١: ٣٠ ربما يشير إِلَى موضع إضافِي اسْمه الْجِلْجَال.

٢. وبرغم ذلِكَ، فإنه مما لا شك فِيه، أن الْجِلْجَال، فِي الغالب الأعم كان يُطلق عَلَى أوّل مخيم لإسْرَائِيل فِي أرْضِ الموعد فِي كَنْعَان عِنْدَ بداية الغزو (يش ٤: ١٩). وفِي هذا المكان، والَّذِي يبعد بضعة كيلو مترات شرق أريحا، أقام الإِسْرَائِيليون نصباً تذكارياً مِنْ اثنى عشر حجرًا لذكرى عبور نَهْرِ الأرْدُنّ. وفِي الْجِلْجَال أيضًا أختُتن الجيل الأصغر سنًا مِنَ الإسْرَائِيليين (٥: ٢ ـ ٧). وفِيه تم أوّل أحتفال قومي بالفِصْح (٥: ١٠). وفِي الْيَوْمَ التالي للاحتفال بالفِصْح أكَلَ الإِسْرَائِيليون مِنْ نتاج الأرْضِ وتوقف المِنّ (٥: ١١- ١٢). وأثناء غزو كَنْعَان أصبح "الْجِلْجَال" القاعدة العسكرية المركزية للعمليات، والتي عاد إليها الإِسْرَائِيليون بعد حملاتهم العسكرية العديدة (١٠: ١٥ و٤٣). ويمكن فِهم الدور الرئيسي للجلجال مِنْ الناحيتين اللوجسنية والاستراتيجية مِنْ ناحية أنه كان رأس جسر فِي كَنْعَان، ونقطة انطلاق إِلَى المِناطق الجبلية فِي الداخل (A. Malamat, 43-44).

وعَلَى أيام صَمُوئِيل أصبحت الْجِلْجَال مركزًا دينيًا هامًا. والْجِلْجَال، أي جانب بيت إيل والمصفاة، كانتْ الْمُدُنِ التي زارها صَمُوئِيل فِي دورته القضائية السنوية (١صم ٧: ١٦). وقد ذُكرت المَدِينَة فِي هذه الفترة الزمنية كموقع مقدس تُقدم فِيه الذبائح (١١: ١٥، ١٠: ١٥، ١٥:). وأهمية الْجِلْجَال تُعرف أيضًا مِنْ حقيقة أن تتويج شاوُل (١١: ١٤- ١٥) ورفضه كمَلِك لإسْرَائِيل (١٥: ٢٢ ـ ٢٣، قا، V. P. Long) تمّ هناك.

٣. وبعد إقامة المكية وأصبحت أورُشَلِيمَ مركز النشاط الديني، أصبح يُشار إِلَى الْجِلْجَال عادة بطريقة سلبية. وهذا واضح بشكْلٍ خاص مِنْ سِفْر هُوشَعُ وعَامُوسَ. وقد حذر هُوشَع سكان الْمَمْلَكَةِ الشمالية مِنْ الْزنِين، وكان هذا مُرتبطًا بالدخول إِلَى الْجِلْجَال، أو الصعود إِلَى بَيْتِ آون (= "بَيْتِ الشر"، وهي تورية ساخرمِنْ "بَيْتَ إِيل"، قا؛ هو ٤: ١٥). وفِي وقت لاحق قال هُوشَعُ لجمهوره إن الله قد رفض شَعْبه بسبب شرورهم. ثم إن ممارساتهم الشريرة بدأت فِي الْجِلْجَال (٩: ١٥). وفِيما ظهر فِي ١٢: ١٢ [١١] أن الْجِلْجَال ظلت مكانًا مقدسًا تُقدم فِيه الذبائح السماوية عَلَى أيام هُوشَع، إلاّ أن السياق يشير إِلَى أن الله لم يوافق عَلَى هذه الذبائح (فِي الْجِلْجَال גַּלִּים، בַּגִּלְגָּל تُمَثّلَ تلاعباً بالألفاظ يشير بالصوت إِلَى اسْمَ المكان "جلجال" وعقوبته "كرجم" (ركام حجارة).

كذلِكَ عَامُوسَ ـ وهو مِنْ مَعَاصري هُوشَع، يعلق سلبيًا عَلَى أهمية الْجِلْجَال الدينية. ويشير إِلَى أن الذبائح المحرمة كانت تُقدم مِنْ بَيْتَ إِيل أو الْجِلْجَال (عا ٤: ٤)، وكان يحث الإِسْرَائِيليين عَلَى أن يطلبوا الرَّبّ وليس بَيْتَ إِيل أو الْجِلْجَال (عا ٥: ٥). ويذكر عَامُوسَ سبب نصيحته هذه بقوله: "لأن الْجِلْجَال تُسبى سبياً وبَيْتَ غيل تصير عدمًا" (لاحظ أيضًا التورية (التلاعب بالألفاظ بتكرار حرف "و" فِي عبارة הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה ("الْجِلْجَال تُسبى سبيًا"، فِي ٥: ٥ب). ومما يدعو إِلَى السخرية أن "الْجِلْجَال" المكان الَّذِي أرتبط طبيعيًا بدخول إِسْرَائِيل "إِلَى" أرْضِ كَنْعَانَ، والغزو، تُصور الآنَ كالمَدِينَة التي ستقود الأمة إِلَى السبي "خروجاً" مِنْ أرْضِ الموعد.

٤. والمرة الوحيدة الأخرى التي يرد فِيها اسْم الْجِلْجَال فِي ع. ق نجدها فِي مِيخَا ٦: ٥، حيث يُذكر الرَّبّ الإِسْرَائِيليين بما فعله مِنْ أجْلِ الشَّعْب تاريخيًا. وأعمال الله فِي الخلاص تتضمِنْ عمل طريق للمرور حَتَّى يُمَكِن لإسْرَائِيل مغادرة شطيم، وكانت آخر محلة فِي عبر الأرْدُنّ، إِلَى الْجِلْجَال، أوّل مكان يُقام فِيه مخيم فِي كَنْعَان. ولم ترد كُلْمة الْجِلْجَال فِي ع. ق.

البيبلوجرافيا

ABD 2:1022-24; *ISBE* 2:470-72; B. M. Bennet, Jr. "The Search for Israelite Gilgal," *PEQ* 104, 1972, 111-22; D. W. Gooding, "Traditions of Interpretation of the Circumcision at Gilgal," in *Proceedings of the 6th Congress of Jewish Studies* 1:149-64; V. P. Long, *The Reign and Rejection of Saul*, 1987; A. Malamat, "Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan According to the Biblical Tradition," in *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of ASOR*, 1979, 35-55; J. Muilenburg, "The Site of Ancient Gilgal," *BASOR* 140, 1955, 11-27.

مارك إف . روكير *Mark F. Rooker*

يطوّق ← #٢٥٢٠ (חָגַר [ḥāgar]، يثبت، يربط، يقيِّد)
بنت ← #٥٨٥٥ (נַעֲרָה¹ [naʿărâ¹]، بنت، عذراء)
إعطاء ← #٥٩٨٦ (נְתִיבָה [nᵉtîbâ]، يعطى، يقدم، يمنَح، يعرض)

يلتقط ← #٦٦١٨ (עָלַל [ʿālal¹]، يقوم بمهمة، يتعامل مَعَ، يؤدّي، يلتقط فضالات الحصاد)

مجد ← #٣٨٧٧ (כָּבֵד¹ [kābēd¹]، احتُرم، ثقل مُشرّف)

وهج ← #٢٨١٣ (חָמַר² [ḥāmar²]، يتخمر، يُحمر، يتوهج، يحرق)

كاس ← #٣٩٢٦ (כּוֹס¹ [kôs¹]، قدح، كوب)

الله ← #٤٤٦ (אֵל⁵ [ʾēl⁵]، الله، إلهٌ)

ملحد ← #٢٨٦٦ (חָנֵף¹ [ḥānēp¹]، يُلحِد، يتدنس)

1680 גִּלְעָד

جِلْعَاد (גִּלְעָד، [gilʿad] #١٦٨٠).

ع. ق ١. المَعْنى الدقيق لكَلِمة جِلْعَادَ لا يَكُونُ واضحًا دائمًا، لأن الاسم أُطلق عَلَى شخص (قض ١١: ١- ٢)، وعَلَى عشيرة (عد ٢٦: ٢٩- ٣٠؛ قض ٥: ١٧)، أو عَلَى أَرْضٍ (يش ٢٢: ٩، قض ١٠: ١٧). وهو يُطلق فِي الغالب الأعم عَلَى وسط مِنْطَقَةُ وسط عبر الأُرْدُنّ المتاخمة لنَهْرِ الأُرْدُنّ والتي تقع بين نَهْرِ أرعون ونَهْرِ اليرموك، ولا سيما المِنطقة المحيطة بنَهْرِ يبوك. وعَلَى الرغم مِنْ أن البعض ربط بين إستخدام النَّبِيّ للكَلِمة مِنْ الأرجح تمامًا أنه كان إستخداماً مجازياً. وتحتل جِلْعَادَ مكانة بارزة فِي تاريخ شَعْب الله مِنْ أيام تيه إِسْرَائِيل فِي البَرِّيَّة وحتى أزمِنَة ع. ج، حيث كانت المركز بالنسبة لمعظم مدن الديكا بوليس (العشر مدن قا؛ مرقس ٥: ٢٠).

٢. مِنْ الناحية اللاهوتية. ترتبط جِلْعَادَ بالعديد مِنْ الأحداث الكتابية المسهورة. فهناك قابل يَعْقُوب ملائكة الرَّبّ (تك ٣٢: ١- ٢) وتصارع مَعَ الله نفسه عل مقرَبَة مِنْ نَهْرِ يبوق (٣٢: ٢٢ – ٣٢، انظر ١٢: ٤- ٥). وبعمل هذا، تعلَّم يَعْقُوب أن الإِنْسَان لا يحقق نجاحاً فِي الحَيَاة إلاّ إذا كافح للحصول عَلَى بركة إلهية، وهذا حق تمثيل فِي تغيير اسْمَ يَعْقُوب إِلَى إِسْرَائِيل (←). وفِي حقبة القضاة، كانت جِلْعَادَ موقع خلاص إِسْرَائِيل عَلَى يد يَفتاحُ مِنْ الاضطهاد العَمُوني مِنْ خلال قَسَم كَلَّفه فِي النهاية أن خسر كُلّ رجاء فِي أن يَكُونُ له وريث شخصي (قض ١١: ٢٩ – ٤٠) وفِي حين أن طبيعة القسم وطريقة أدائه كانت موضع جدل، إلاّ أن الفقرة تعلمنا عَلَى الأقل أنه يتعين عَلَى المؤمِن أن يَكُونُ مستعداً للقيام بعمل الله، دون أي تفكير فِي أن يعزّ عَلَى الله حَتَّى أعز إنْسَانٍ إليه (← يفتاح).

٣. موارد جِلْعَادَ الطبيعية ووضعها حققا لها شُهْرتها لمكان اقر الخير يتسم بالجمال (نش ٤: ١؛ ٦: ٥؛ إر ٢٢: ٦) وكملجأ مِنْ الأعداء (٢صم ١٧: ٢٦). وقد أشار إرْمِيَا إِلَى "بلسان" كان يصُدر مِنْ هناك يرمز إِلَى حقيقة أن الله يمكنه أن يشفِي أمراض كُلّ الشَّعْب (إر ٨: ٢٢؛ ٤٦: ١١). وثراء جِلْعَادَ يُذكر أيضًا فِي مواعيد الرَّبّ الخاصة ببركات إِسْرَائِيل المستقبلية (إر ٥٠: ١٩، قا؛ حز ٤٨: ١٨؛ زك ١٠: ٦- ١٠). وعَلَى ذلِكَ فهي تشكّل وسيلة مناسبة لمُناشدة ميخَا الله يدبر الله برحمته احتياجات شَعْبه (ميخَا ٧: ١٤).

وعلاقة جِلْعَادَ بأَرْضِ الموعد التي وُعد بها إِسْرَائِيل أمر له أهميته أيضًا (انظر تك ١٥: ١٨؛ خر ٢٣: ٣١؛ غد ٣٤: ١- ١٠؛ يش ١- ٤). وفِي حين أن تث ٣٤: ١- ٤ يبدو أنها تتضمنْ جِلْعَادَ فِي الأبعاد الأوسع لموعد الله، وكانت كَنْعَان النقطة المحورية (تك ١٧: ٧- ٨). وعَلَى ذلِكَ، كان اختيار جِلْعَادَ كميراث بواسطة أسباط رأوبين وجاد ونصف سبط مِنَسى، كان له أن يولد توتراً يُمْكِنُ أن ينفجر صراعات داخلية بين آونة وأخرى (عد ٣٢؛ يش ٢٢: ١٠- ٣٤). والواقع أن الجِلْعَاديين كان يُنظر إليهم دائمًا عَلَى أنهم غرباء إِلَى حد مَا. وعلاوةٍ عَلَى ذلِكَ، كان عَلَى جِلْعَادَ أن تختبر فترات متكررة فِي الحروب مَعَ شعوب كثيرة مثل المديانيين، والعمالقة، والأمُوريِّين، والآراميين، والأشُوريِّين (قض ٦ و٧؛ ١١: ١؛ ١٢: ٧؛ ١صم ١١: ١- ١١؛ ٣١: ٨- ١٣؛ ٢صم ٢: ١٠- ١٩؛ ١مل ٢٠: ٢٣- ٤٣؛ ٢٢: ١- ٤ و٢٩- ٤٠؛ ٢مل ١٠: ٣٢- ٣٣؛ ١٥: ٢٧- ٣١).

٤. وعَلَى الرغم مِنْ المغريات الطبيعية لهذه الأَرْضِ، إلاّ أنه بالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الَّذِين كانوا يَعيشون هناك كانوا يواجهون فترات متكررة مِنْ المخاطر والمصاعب، بل ولم يكن سكانها بمأمِنٍ مِنْ المشاكل الروحية. وعَلَى الرغم مِنْ أن سكانها الأوائل كانوا يُمتدحون لأمانتهم (يش ٢٢: ١- ٩)، إلاّ أن سكانها الَلأوَّلين كانوا مشهورين بشرورهم (هو ١٢: ١١). وهكذا، فإن اختيار ذاك الَّذِي بدا – ونَحْنُ نتكَلَّم مِنْ وجهة نظر بشرية – أنه مناسب ومريح، كان مِنْ شأنه أن تولدت عَنه مشاكل خطيرة، وقد ينفع كدرس، يجب أن يَحيه كُلّ الَّذِين يحتاجون إِلَى الدخول إِلَى الهدف الَّذِي يرمي إليه الله.

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 219-25; M. Ottoson, *Gilead: Tradition and History*, 1969 (ET).

ريتشارد دي . باتيرسون *Richard D. Patterson*

4470 /1573 מָגוֹג גּוֹג

جُوج ومَاجُوج (גּוֹג، [gôg] #١٥٧٣، מָגוֹג، [magôg] #٤٤٧٠).

ع. ق ١. تعريف: فِي تك ١٠: ٢ (= ١أخ ١: ٥) ذُكر مَاجُوج كابن ليَفتاح وجُومَرُ، ماداي، توبال، ماشك، وتيراس، وكُلّها واقعة إِلَى حد مَا فِي مِنْطَقَةُ الأناضول (تركيا الآن). وإشارات حَزْقِيَال، الَّذِي يربط "جُوج أرض مَاجُوج" بماشك وتوبال (حز ٣٨: ٢ الخ)، بجُومَرُ وبَيْتَ توجرمة (٣٨: ٦) والجزائر (٣٩: ٦). وماشك وتوبال مَعروفتان مِنْ النصوص الأشُورِيَة ونصوص لاحقة كممالك فِي وسط الأناضول (ماشك وفريجية). وقد اتفق عَلَى أن جُومَرُ هي السومرييون، وهي قبيلة أكتسحت جزءًا كبيرًا مِنْ المِنْطَقة القرن السابع قبل الميلاد وبَيْتَ توجرمة مِنْ المحتمل أن تكون BC، المذكورة فِي النقوش الأشُورِيَة، والتي تقع فِي توبال (AR II paras. 26, 290). وعَندئذ يَكُونُ المقصود بكَلِمة الجزائر (الأَرْضِ الساحلية) هي الساحل الغربي وجزائر تركيا. وذكر أماكن أخرى كتحالفات (Persia, Cush, Put, 38:5) لا يتناقض مَعَ موقع فِي تركيا. وعَلَى ذلِكَ، ليس هناك مَا يدعو للشك بأن جُوج ومَاجُوج المذكورين فِي حز ٣٨- ٣٩ هما جيجس مَلِكُ ليديا ومملكته.

ومِنْ السهل التعرف عَلَى جُوج بأنه الاسْم المَعروف فِي اليونانية باسْمَ جيجس، وتُرجم إِلَى جُوجو فِي الأشُورِيَة، وربما كُتب "جُوجو" فِي الخطايا الليدية عَلَى جوار حجري فِي مِنْطَقَةُ مدافن كبيرة فِي ساردس عاصمة ليديا (G. M. A. Hanfmann, "The Seventh Campaign at Sardis (1964), *BASOR* 177, 1965, 34). وقد طلب جيجس المساعدة ووصل عليها فعلاً مِنْ أشُورَ بانيبال الأشُورِي ضِدَّ محبة للسميريين سنة ٦٦٥ ق. م تقريبًا، ولكنه تحالف فِيما يتعلق بعد مَعَ مِصر التي كانت مِنْ أعداء أشُورَ، وقتل فِي مَعركة سيميرية ثانية بعد ذلِكَ بعشرين سنة تقريبًا، كما ذكر أشُورَ بانيبال ذلِكَ وهو فِي فرح (AR paras. 784, 785) ولقب جُوج فِي حز ٣٨: ٢ "رئيس روش ماشك وتوبال" قد يعكس تحالفًا مِنْ قادة الأناضول تكون لمحارَبَة السيمريين (الإقتراح القائل بربط جُوج بأَرْضِ جاجا فِي رسائل تل العمارنه ١: ٣٦- ٤٠، يجب غض الطرف عَنه مَعَ تصحيح النص لتُقرأ "كاركا"، انظر W. L. Moran, *The Amarna Letters*, 1992, *ad loc*). ولا يُوجد مبرر قوي لترجمة "رئيس روش مِنْ هذه ع. (مثل؛ RV, NEB, REB, NASB) لأن ראשׁ، رئيس، تأتي عَلَى النقيض فِي נָשִׂיא أمير ..) ثم إنه مِنْ باب الخيال فقط محاولة تطبيق هذه الترجمة عَلَى ماشك وتوبال وترجمتها إِلَى روسيا وموسكو، وتوبوالك (كما فعل C. I. Scofield, *The Scofield Reference Bible*, 1917, and later writers) Russia, Moscow, and Tobolsk.

مَاجُوج أَرْضِ جُوج إذًا هي ليديا. وهنا يبرز السؤال، لماذا استُخدم هذا الاسم بدلاً مِنْ لود، اسْمَ أَرْضِ جيجس فِي النصوص الأشُورِيَة وغيرها. وفِي حين أن الإجابة قَد تكون جزءًا فِي ذكر الكتاب المُقَدَّس للود عَلَى أنه مِنْ أبناء سام (تك ١٠: ٢٢ = ١أخ ١: ١٧) وليس مِنْ أبناء يافث مثل مَاجُوج، وربما لدى حَزْقِيَال أسباب أخرى (انظر فِيما يلي). وعَلَى الرغم مِنْ أن اسْمَ مَاجُوج لم يرد إلاّ فِي النصوص الكتابية، فإنْ تفسير الصيغة الأشُورِيَة *mat gugi*، أرض جُوج، تفسير مفر، وهناك دليل آخر يدعم هذا الفهم (Millard, "Review of W. Schramm," 82).

٢. دوره. يقدم حَزْقِيَال "جُوج" بأعتباره قائد قوات عالمية سوف تهاجم إِسْرَائِيل المتجددة حينما تكون فِي أوج أزدهارها وسلامها. وفِي مثلَّسلة مِنْ العبارات الموجزة يظهر النَّبِيّ شخصية جُوج، وهو مدفوع مِنْ الله، وبمبادرة شخصية مِنْه، نحو تدمير نفسه. ومفتاح فهم الأقْوَال النبوية نجده فِي ٣٨: ١٧ "هل أن هو الَّذِي تكَلَّمت عَنه فِي الأَيَّام القديمة عَن يد عبيدِي أَنْبِيَاء إِسْرَائِيل الَّذِين تنبأوا فِي تلك الأَيَّام سنيناً أن آتي بك عَلَيْهِمْ". ومَعظم الدارسين يفسرون هذا كسؤال ينبغي الرد عليه إيجابياً، غير أن هذا يثير الكثير مِنْ الصعوبات التي حللها المفسرون بوضع مصادر مختلفة، أو حواشي، أو أخطاء فِي النص (انظر ترجمة NIV ألست أنتَ هو ..؟). آخرون يجعلونها جملة خَبَرِيَّة موجبة. "أنتَ هو الَّذِي .." (انظر الترجمة السبعينية، والفولجاتا، ترجمات NEB, JB, REB). وقد أعتُبر حَزْقِيَال عَلَى أنه يشير إِلَى نبوّات سابقة "عدو مِنْ الشمال (انظر مثل؛ إر ١: ١٣- ١٥، ٤: ٦)، تحققت بواسطة غزاة آخرين، طُبقت الآن عَلَى جُوج. وإذا فُسرت ع. كسؤال يُجاب عليه بالنفي، حسبما رأى د. بلوك D. Block، هنا تختفِي المشاكل، ولن يهاجم جُوج إِسْرَائِيل باعتباره وكيلاً لله ليوقع بها عقابًا مستحقاً، مثل سنحاريب او نبوخذ نصر، وهجومه الضاري سينقلب عليه تمامًا نتيجة تعظيمه لنفسه، وغطرسته وقسوته. وسوف يصبح أعظم مثال لمِنْ ندد بهم عَامُوسَ لعدوانهم الَّذِي اتّسم بالقسوة والَّذِي لم يكن له مَا يبرره (عا ١: ٣- ٢: ٣). وثمة شعوب أخرى ستتدفق طمَعاً فِي أن يَكُونُ لها نصيب مِنْ غنائم الحرب (٣٨: ١٣). ولكن انْتَصار جُوج الظاهري سوف ينقلب إِلَى العكس تمامًا، ذلِكَ أن الله سيوجه طموحه الطبيعي إلى نهايته المِنْطقية إِلَى الإبادة التامة. فالله سيحاكم هؤلاء المجرمين ويدمرهم بالشكْلَ الَّذِي يراه مُناسبًا، ويبين أنه بالرغم مِنْ مَعاقبته إِسْرَائِيل بقسوة بسبب خطيتها، إلاّ أنها تظل شَعْبه. الَّذِي سيستعيده ويجدده ويقيمه ثانية كدليل عَلَى قداسته أمام العالم.

ولكن، لماذا أُختير جُوج لتكون هذه الشخصية الأسخاتولوجية (الأخروية) (قا؛ رؤ ٢٠: ٧ – ٩)؟ ربما كان مِنْ أكثر الحكام المشهورين فِي الماضي الَّذِين لا يعرفهم الجمهور الَّذِي يخاطبه حَزْقِيَال. ولم تكن له اتصالات بإِسْرَائِيل، وعَلَى ذلِكَ، لم تكن له مطالب أو حقوق ترتبها مَعاهدات أو التزامات أخرى مثلما كان عليه الحال بالنسبة لأشُورَ، مِصْر، وبَابِلَ حين كانوا أسياداً وكانت إِسْرَائِيل أو يَهُوذَا مِنْ الشُعُوب الخاضعة لهم والتي أثبتت أنها غير جديرة بالثقة. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن تغيير جيجس نفسه لولائه ومصيره ربما أكد أنه تلقىَّ جزاء عدم أمانته. أمّا مدى حجم مَعرفة النَّبِيّ أو جمهوره بالماضي، فهذا مَا لا يُمْكِن مَعرفته، إلاّ أنه مِنْ غير المحتمل أن هذه الأسْمَاء لم تكن لها مَعْنى بالنسبة لهم، حَتَّى لو لم يكن لديهم صلة تاريخية. وحقيقة أن حَزْقِيَال أطلق عَلَى أَرْضِ جُوج اسْمَ جُوج وليس اسْمَ ليديا (والتي كانت مَعروفة فِي أيامهِ ذُكرت عَلَى أنها "لود Lud" فِي ٢٧: ١٠، ٣٠: ٥) ربما يشير إِلَى الغرض الرمزي لهذه الأقْوَال النبوية، التي تصف ثورة الإِنْسَان النهائية ودينونة الله الأخيرة.

البيبلوجرافيا

D. Block, "Gog in Prophetic Tradition: A New Look at Ezekiel XXXVIII 17," *VT* 42, 1992, 154-72; idem, *Ezekiel*, 1997; A. R. Millard, "Review of W. Schramm: *Einleitung in die Assyrischen Knigsinschriften. Zweiter Teil*," *JAOS* 97, 1977, 80-82; E. M. Yamauchi, *Foes From the Northern Frontier*, 1982.

ألن ميلارد *Alan Millard*

ذهاب ← #٣٦٥٥ (יָצָא [yāṣāʾ]، يتقدم، يأتي إِلَى الأمام، يخرج)

ذَهَبُ ← #٢٢٩٨ (זָהָב [zāhāb]، ذَهَبٌ)

1700 גֹּמֶר

جُومَرُ (גֹּמֶר [gomer 2] #١٧٠٠).

ع. ق جُومَرُ اسْمَ أحد أبناء يَفتاحُ (تك ١٠: ٢ و٣) وهو مِنْ بين حلفاء جُوج الشماليين (حز ٣٨: ٦) وهو اسْمَ زوجة هُوشَعُ النَّبِيّ (هُوشَع ١: ٣). ومَعْنى هذا الاسم غامض ويذكر HALAT الاسم عَلَى أنه "كمال"، أو "جمرة مشتعلة" (١٩٠). وربما اختصاراً "لعبارة גְּמַרְיָהוּ ("الرَّبّ أكمل" (إر ٣٦: ١٠). انظر أيضًا gmryhw in the Lachish ostraca 1, 1 (Gibson, TSSI 1:36). وقد وُصفت زَوجة هُوشَع أيضًا بأنها "ابْنِهِ دبلايم Diblaim" (١: ٣) وهذا يُمْكِن تفسيره بأنه اسْمَ أبيها، أو اسْمَ مسقط رأسها. ويخبرنا الكتاب الْمُقَدَّسَ عَن بلدة موآبية اسمها علمون دبلايم (عد ٣٣: ٤٦- ٤٧). ولم تكن تبعد كثيرًا عَن بَعْلِ فغور سيئة السمْعَة، والتي يعتبرها هُوشَع بداية ردة إسْرَائِيل لديانة الْبَعْلِ (هو ٩: ١٠، انظر Andersen & Freedman, 172).

وكانت جُومَرُ رمزًا لزنى أمة إسْرَائِيل. لقد أختارت عشاقاً آخرين، كما أحبت إسْرَائِيل آلهة آخرى، وعَلَى الرغم مِنْ الطبيعة التدميرية خَطِيَّة جُومَرُ، إلاّ أنها أُحبت ثانية (هو ٣: ١)، وأُقيمت علاقة الزوجية ثانية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، سيحب الرَّبّ شَعْبه ثانية ويجدد علاقة العهد مَعَهم (٣: ٤ – ٥). وجُومَرُ وإسْرَائِيل لم يستحق أي مِنْهما المحبة، أو اكتسابها، ولكن كُلّ مِنْهما اختبرت محبة عظيمة وإعادة الاتحاد مَعَ محبوبها الحقيقي. وعَلَى الرغم مِنْ أن الخَطِيَّة كانت بالغة ومدمرة، إلاّ أن المحبة استطاعت أن تذْهَبَ إلَى مالم يستطيع أحد أن يطلبه أو يتخيله.

← هُوشَعُ: لاهوت

هُوشَعُ ← يَزْرَعِيل ← لوعمى ← لورحَامة

البيبلوجرافيا

F. I. Andersen, D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980; H. Balz-Cochois, "Gomer oder die Macht der Ashtarte: Versuch einer feministischen Interpretation von Hos 1-4," *EvT* 42, 1982, 37-65; P. A. Forsetn, "Hosea, Gomer and Elective Grace: Reflection of an Armchair Theologian," *Reformed Journal* 35, 1985, 15-18; B. D. Napier, "The Omrides of Jezreel," *VT* 9, 1959, 366-78; K. G. O'Connell, "Those Lively Prophets: Hosea, a Prophet of Passion," *CurTM* 4, 1977, 104-8; G. G. Swain, "Hosea the Statesman," in *Biblical and Near Eastern Studies*, 1978, 177-83; A. S. van der Woude, "Three Classical Prophets: Amos, Hosea and Micha," in *Israel's Prophetic Tradition*, 1982, 32-57; W. Vogels, "Hosea Gift to Gomer (Hosea 3:2)," *Bib* 69, 1988, 412-21; R. J. Weems, "Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor," *Semeia*, 1989, 87-104.

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

خير ← #٣٢٠١ (טוֹב [ṭôb¹]، تصرف عَلَى نحو حسن، اعمل خيراً، كن حسنًا)

يخرق ← #٥٥٩٠ (נָגַח [nāgaḥ]، يدفع، يغرز، ينطح).

يحكم ← #٥٤٤٠ (מָשַׁל² [māšal²]، يهيمن يحكم يسيطر)

نعمة ← #٢٨٥٨ (חָנַן¹ [ḥānan¹]، فضل، مَعْروف، يَكُونُ كريماً مَعَ)

حبوب ← #٢٦ (אָבִיב ['ābîb]، سنابل القمح)

مخزن قمح ← #٤٤٧٣ (מָגוֹר³ [māgôr³]، مكان للتخزين)

حفيدة ← #١٤٢٦ (בַּת¹ [bat¹]، ابنة، حفيدة)

حفيد ← #١٢٠١ (בֵּן¹ [bēn¹]، ابْن، حفيد، عضو فِي جماعة)

عَنب ← #٦٦٩٤ (עֵנָב ['ēnāb]، عَنقود عَنب)

عشب ← #٢٠١٢ (דָּשָׁא [dāšā'] نباتات خضراء، يخضر، عشب يصبح أخضر اللون

قبر ← #٧٧٠٠ (קֶבֶר [qeber]، دفن، مدفن قبر)

عظيم ← #١٥٤٠ (גָּדַל [gādal]، يتباهى، يجعله عَظِيمًا، يربى، ينمو)

أخضر ← #٣٧٦٢ (יָרָק [yāraq]، أخضر)

يحى ← #١٣٨٥ (בָּרַךְ² [bārak²]، يحيّ (يبارك) يمتدح)

حزن ← #٣٣٢٤ (יָגָה¹ [yāgâ¹]، حزن، أسى، محنة)

يطحن ← #٣٢٢١ (טָחַן [ṭāḥan]، يطحن، طاحونة)

يئن ← #٦٣٤ (אָנַח ['ānaḥ]، يتأوه، يئن، يتنهد)

يتذمر ← #٥٦٣٧ (נָהַם [nāham]، يدمدم، يئن)

نمو ← #١٥٤٠ (גָּדַל [gādal]، يتفاخر يجعله عَظِيمًا، يربى، ينمو)

يتذمَّر ← #٤٢٩٦ (לוּן [lûn]، يدمدم، يعوى، ينبح)

يحرس ← #٥٩١٥ (נָצַר [nāṣar]، يراقب، يحرس، يحفظ)

إرشاد ← #٥٦٢٧ (נָהַג¹ [nāhag¹]، يسوق، يقود، يرشد)

خداع ← #٥٣٩٦ (מַשָּׁאוֹן [maššā'ôn]، رياء، خداع)

ذَبيحَة إثم ← #٨٧١ (אָשָׁם ['āšām]، يدبح، إثم، يلوم، ذَبيحَة إثم)

إثم، مَعْصية ← #٨٧٠ (אָשַׁם ['āšam]، يُعلن أثماً، يتحمل الإثم ويصبح آثمًا)

برئ ← #٥٩٢٧ (נָקָה [nāqâ]، يبقى ويعفى مِنْ الإثم ويمون حراً)

ح

2937 חָצוֹר

خاصُور (חָצוֹר [hasôr 1] #٢٩٣٧).

١. التعريف والموقع. تل القدح (تل وقاص)، قيل أنه خاصُور (חָצוֹר) ذلِكَ بمَعْرفة J. L. Porter (1875) و J. Garstang (Joshua-Judges 1931, 184) وتقع عَلَى بعد ١٥ ميلاً شمالي بحر الجليل.خاصُور (Yadin, *Hazor I*, 1958, 1-3).

٢. الوصف. يتكون الموقع مِنْ عَنصرين أساسيين: قمة التل نفسها والتى تشبه الزجاجة أو الَّذِي يغطي ساحة خمسة عشر أكراً (= 61,600 m²) and an adjoining rectangular plateau of 195 acres (= 740,000 m²) to the north of the tell (Yadin, *Hazor I*, 1958, I).

٣. التاريخ مِنْ الواضح أن الإسارات العديدة إلَى خاصُور فِي الكتابات القديمة، تقدم دلالة عَلَى أهمية هذه المَدِينَة فِي العصور القديمة. وأول إشارة إليها توُجد فِي نصوص اللغة المِصْرية (مجموعة بوزنر Posener) التي ترجع إلَى القرن التاسع عشر ق. م. وقد ذكر مَا صور فِي العديد مِنْ الوثائق المِصْرية الأخرى، ومِنْها مثل؛ "حوليات فراعَنة الْمَمْلَكَةِ الحديثة (١٤٠٠ – ١٣٠٠ ق. م)، رسائل تل العمارنة (القرن الرابع عشر)، نصوص مارى (+١٧٠٠ ق. م) (Yadin, *Hazor*, 1975, 11-17)، وكتاب الأحلام البَابِلي (Yadin, *AOTS*, 1967, 245). ويبدو أن خاصُور كانت تضارع مراكز تجارية وإدارية هامة أخرى فِي الهلال الخصيب، مثل مارى Qatna. وقد تأكدت أيضًا أهمية خاصُور مِنْ حقيقة أنها تقع عَلَى طريق تجاري كبير يصل مِنْ مِصْر إلَى البلدان الشمالية والشرقية.

وأهم الإشارات إلَى خاصُور فى ع. ق نجدها فِي أسفار يَشُوع، والقضاة، والملوك. وقد تراس يَابِينُ مَلِكُ خاصُور تحالفًا مِنْ ملوك الشمال ضِدَّ الإسْرَائيليين فِي مَعَركة عِنْدَ مِيَاهِ مِيرُومَ، حيث هزمتهم قوات يَشُوع (يش ١١: ١- ٢٥. وتشير ع. ١٠- ١٣ إلَى أن: "ثُمَّ رَجَعَ يَشُوعُ فِي ذلِكَ الْوَقْتِ وَأَخَذَ حَاصُورَ وَضَرَبَ مَلِكَهَا بِالسَّيْفِ... وَأَحْرَقَ حَاصُورَ بِالنَّارِ" وأبرزت أهمية خاصُور فِي شمالي فِلِسْطِين فِي وقت المَعَركَة بالملاحظة التي بادبها: "خاصُور كانت قبلاً رأس جميع كُلّ الممالك" (يش ١١: ١٠). وبعد بضعة عقود مِنْ هزيمتها الأوَّلية أعيد بناء مَمْلَكَةُ خاصُور باعتبارها القوة المسيطرة فِي هذه المِنْطقة. وقد قامت مَعَركة أخرى بين القوي الإسْرَائيلية بقيادة دَبُورَة وباراق، وقوات "يَابِينَ مَلِكِ كَنْعَانَ الَّذِي مَلَكَ فِي حَاصُورَ" (قض ٤: ٢، قا؛ ع. ٤- ٥)، بقيادة سيسَرَا. وقامت القوتان المتصارعتان بالمواجهة فِي وَادِي يَزْرَعِيل عَلَى مقرَبَة مِنْ نَهْرِ قِيشُونَ، حيث هُزم الكَنْعَانيون وقُتل سِيسَرَا بيد "يَاعِيل" (٤: ١٦). إعادة بناء خَاصُور، وكذلِكَ مَجِدُّو وجازر عَلَى يد سُلَيْمَانَ أشير إليه فِي ١مل ٩: ١٥، كما ان سقوط خَاصُور فِي ايدى الأشُورِيين ذكر فِي ٢مل ١٥: ٢٩. كما أن المَدِينَة ذُكرت أيضًا فِي ١مك ١١: ٦٧ بالارتباط مَعَ يُونَاثَان الَّذِي زحف بجيشه وعَسكروا عِندَ مِيَاهِ جِنَّاسَر، ووَصَلوا قُبلَ الفَجرِ إلى سَهلِ خَاصُور

٤. التنقيبات الأثرية. نتائج حفريات جارستانج Garstang "المحدودة فِي خاصُور سنة ١٩٢٨ لم تنشر للأسف عَلَى الإطلاق باستثناء بعض الملاحظات فِي تعليقه عَلَى" يَشُوعُ – قضاة *Joshua-Judges* (1931). كان Yigael Yadin directed the James A. de Rothschild الاستكشافيه بالجامَعَة العبْرِيَّة. وقد تم نشر نتائج هذا المشروع عَلَى نطاق واسع مِنْذ إكماله، وقد غطى فترة تتراوح مِنْ العصر البرونزي الثاني القديم (٢٨٥٠- ٢٦٥٠ ق م) وحتى الحقيقة الهلِّينية الأوَّلى (٣٣٢- ١٤٢ ق م). استؤنفت الحفريات تحت إشراف عَمُّونَ بْنِ تور مِنْ الجامَعَة العبْرِيَّة.

٥. الحظائر المسيّجة أو المَدِينَة الواطئة. أثبت الدليل المكتشف أن السهل المرتفع كان فِي الواقع مَدِينَة تتكون فِي تحصينات واسعة، ومبان عامة، ومنازل خاصة وهياكل. وأقدم التحصينات التي اكتشفت هنا يرجع تاريخها إلَى العصر البرونزي الوسيط IIB (مِنتصف القرن الثامِنْ عشر ق. م). والتحصينات الأرْضِية التي أنشئت أيام الهكسوس تولدت عَنها مَدِينَة يمكنها أن تستوعب مَا يُقدر بحوالي خمسين ألف نسمة. الاكتشافات الهامة الأخرى، وُجدت عَلَى الأقل خمس بوابات للمَدِينَة والعديد مِنْ الهياكِلَ الكَنْعَانية العلوية، ومِنْ بينها واحد يمثل هيكَلَ سُلَيْمَانَ ومعابد الآلاخ، وأدوات العبادة كالْمَذْبَحِ، ومجامر البخور، والآنية الطقسية. وهناك دليل واضح عَلَى حريق هائل الأمر الَّذِي يثبت العَنف الشديد الَّذِي انتهى به احتلال خاصُور فِي النصف الثاني مِنْ القرن الثالث عشر ق. م. وبعد هذا التدمير لم يتم العثور عَلَى أي دليل يشير إلَى إعادة احتلال المَدِينَة السفلى. وكان يادين عَلَى قناعة بأن هذا الدمار سببته القوات الإسْرَائيلية الغازية (يش ١١: ١٣، Yadin, *Hazor*, 1975, 145).

٦. المَدِينَة العليا. وعَلَى الرغم مِنْ أن الحفريات الأثرية اكتشفت طبقات مِنْ العصر البرونزى تماثل تلك التي اكتُشفت فِي المَدِينَة الواطئة، غير أن أكثر النتائج أهمية يُمْكِنُ أن يُنسب تاريخها إلَى الإحتلال الإسْرَائيلي للتل نفسه. وقد تم العثور عَلَى دليل عَلَى وجود مستوطنة إسْرَائيلية يرجع تاريخها إلَى العصر الحديدي، وذلِكَ فِي المَدِينَة العليا فِي مِناطق مُختلفة. وبرغم ذلِكَ، فقد كان أثناء حكم سُلَيْمَانَ أن استردت خاصُور بعضًا مِنْ مجدها السابق، وذلِكَ حيث أعاد بناءها كمَدِينَة حصينة. وقد أمدّ خاصُور بجدران مدرعة، ذات بوابة ضخمة بها ست حجرات للاستقبال، وبرجين للحماية، وما يشبه القلعة عَلَى الطرف

الغربي (Yadin, *Hazor*, 1972, 135-46). وقد اكتشف دليل عَلَى أنشطة بناء موسعة أثناء حكم العُمْرِيين وما يُطلق عليه مبنى مدعم، كان يستخدم كمخزن، وقد شيدت حجرات تخزين فِي جدران حظائر مدعمة، وقلعة ضخمة، ونظام مائي كافٍ تحت الأرْضِ، الأمر الَّذِي يشير إلَى إزدهار حَاصُور وقوتها فِي ظل حكم العُمْرِيين إبان القرن التاسع قبل الميلاد (Yadin, *Hazor*, 1972, 147-78; *Hazor*, 1975, 146-85). بالرغم مِنْ أن التل نفسه كان قد احتُلّ قبل المَدِينَة الواطئة، فقد أوضحت نتائج الحفريات الأثرية أن المجتمَعَ الإسْرَائِيلِي الشمالي وحتى دمار المَدِينَة عَلَى يد تغلث فلاش الثالث سنة ٧٣٢ ق م (٢مل ١٥: ٢٩). وقد أقيمت مستعمرة غير محصنة، ولعل ذلِكَ كان بمَعرفة الإسْرَائيليين الَّذِين عادوا إلَى الموقع قرب نهاية القرن الثامِنْ. وهناك قلعة كبيرة يرجع تاريخها إلَى فترة السيادة الأشورية، وقد ظلت هذه القلعة مستعملة فِي الفترة الفَارِسية وثمة بقايا لقلعة هيلّينية أشارت إلَى نهاية المرحلة الكتابية لتاريخ حَاصُور.

البيبلوجرافِيا

A. Ben-Tor, (ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*, 1992; J. Garstang, *Joshua-Judges*, a reprint of the 1931 edition in 1978; J. L. Porter, *Handbook for Travellers in Syria and Palestine*, 1875; J. A. Wilson, *Egyptian Rituals and Incantations, ANET*, 1969; Y. Yadin, "Hazor," in D. W. Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study*, 1967, 236-45; idem, *Hazor, the Head of All Those Kingdoms*, Schweich lectures 1970, 1972; idem, "Hazor," in *EAEHL*, 1976, 2:464-95; idem, *The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, 1975; Y. Yadin, Y. Aharoni, R. Amiran, T. Dothan, I. Dunayevsky, and J. Perrot, *Hazor I-II and III-IV*, 1959-64.

دي. إن . بينار *D. N. Pienaar*

رأس ← #٨٠٣١ (רֹאשׁ [*rō'š*¹]، رأس، شعر الرأس، رئيس)

شفاء ← #٨٣٢٤ (רָפָא [*rāpā'*¹]، يشفي، يتشافى، متشافي، يتعافى)

صحي ← #٨٩٣٤ (שָׁלוֹם [*šālôm*]، سلام، صحة، إزدهار، سلام، خلاص)

كومة ← #٦١٤٨ (סָלַל² [*sālal*²]، يقاوم، يتراكم، يُثمّن غاليًا، كومة)

سماع ← #٩٠٤٨ (שָׁמַע [*šāma*]، يطيع، يطيع، يفهم، ينصت، يسمع)

قلب ← #٤٢١٣ (לֵב [*lēb*]، قلب)

حرارة ← #٢٨٠١ (חָמַם [*ḥāmam*]، يَكُونُ حارَ دافئ، يَدفّئ)

سَماء ← #٩٠٢٨ (שָׁמַיִם [*šāmayim*]، السّمَاء، الجنة، هواء)

2769	חָם

خَام (חָם [*ham*³] #٢٧٦٩).

ش أ ق مِنْ ناحية دراسة الكَلّمة وتاريخها (الناحية الإتيمولوجية) يُمْكِنُ الرَّبَط بَيْتِ الاسْمَ "حَام" ومِصْر *Kmt*، الأَرْضِ السوداء (= قبطية. *Keme*)، والتي تصف مِصْر (انظر إستخدام اسْمَ حَام فِي مز ٧٨: ٥١؛ ١٠٥: ٢٣ و٢٧؛ ١٠٦: ٢٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فبالنظر إلَى أن المَعَادلات العادية كَنْعَان/ مِصْر. هي بشكّلَ مباشر *h = h, k = h=h, k=k* (e.g., Can. *rahab* = Egyp. *rahabu*; Can. *Keмâ* = Egyp. *Kama* فإن هذه الدراسة للكَلّمة تبدو بعيدة الاحتمال. والفقرات التي فِي المزامير، قد تشير ببساطة إلَى أن مِصْر مِنْ نَسْلِ حَام (تك ١٠: ٦). وبديلاً مِنْ ذلِكَ، ربما تكون كَلّمة "حَام" مشتقة مِنْ الجذر السامي، يَكُونُ حاراً *hmm*. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن تعريف "حَام" بالإله حمو *hammu* بحسب مَا ذَهَبَ إليه ليوى، أمر بعيد الاحتمال.

ع. ق ١. طبقًا لما جاء فِي سِفْر التكوين، حَام هو أصغر أبناء نُوح (تك ٩: ٢٤) وقد حُفظ مَعَ امراته فِي الفلك عِنْدَ دينونة الطوفان (← الطوفان: لاهوت). وفِي العالم الجديد، رأى عُرى والده، وأخبر إخوته عَن ذلِكَ (٩: ٢٢)، ولكن ابْنِه كَنْعَان هو الَّذِي لعَنه (٩: ٢٥) نُوح (← لاهوت). وكان حَام أبًا لشعوب عديدة مِنْها مِصْر (مِصْرايِم) وكَنْعَان (١٠: ٦- ٢٠). وكان نمرود حفِيده (١٠: ٨).

٢. ويظهر اسْم "حَام" مِنْ سلسلات أنساب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ كابن لنُوح بطريقة تماثل طريقة جدول الشُعُوب (١أخ ١: ٤ و٨ – ١٣).

ب. ت هناك تفسير قديم ينظر إلَى عبارة בְּנוֹ הַקָּטָן (تك ٩: ٢٤) عَلَى أنها عبارة ازدراء، فِيأخذ كَلّمة קָטָן (الصغير) عَلَى أنها تَعنى "محتقر، لاقيمة له" بدلاً مِنْ كَلّمة "الصغير. وكتابات مَا بعد فترة الكتاب المُقَدَّسَ، لا تولى اهتمامًا كبيرًا بحَام باستثناء اليوبيلات، حيث تذكر أن حَام المذكور فِي سِفْر التكوين لم يرد فِي ع. ج.

البيبلوجرافِيا

J. Lewy, "The Old West Semitic Sun-God hammu," *HUCA* 18, 1943-44, 473-74.

Jerome A. Lund

مطرقة #٨٣٩٢ (רָקַע [*rāqa*]؛ يطرق، يشكّل)

2496	חֶבְרוֹן

حَبْرُونَ (חֶבְרוֹן¹ [*ḥebrôn*¹] كاسْمَ مَدِينَة، ورد [٦٣ مرة]، وهي تقع فِي الجزء الجنوبي مِنْ أَرْضِ يَهُوذَا الجبلية #٢٤٩٦)، كاسْم علم (١٠ مرات، خر ٦: ١٨، عد ٣: ١٩، أخبار أيام أوّل

٢: ٤٢، ٤٣، ٦: ٢ [٥: ٢٨]، ١٨[٣]، ١٥: ٩، ٢٣: ١٢، ١٩، #٢٤٩٧)، وكاسْمَ عائلة [٥ مرات] (عدد ٣: ٢٧، ٢٦: ٥٨، أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأوّل ٢٦: ٢٣، ٣٠، ٣١ #٢٤٩٨).

١. أصل الكَلّمة وتاريخها. حَبْرُونَ مشتقة مِنْ الجذر العبري، والَّذِي كصيغة كُلامية كثيرًا مَا يتُرجم فِي חָבַר، يربط، يوحد، يتزامِنْ، وفِي الـ pi، يوحد، ينضم إلَى، وفِي الـ pu، تتحالف مَعَ، انضموا مَعًا. والاسْم الجغرافِي قد يعكس مَا يفترضه البعض مِنْ أنه فِي حَبْرُونَ، اتّحد عدد مِنْ العشائر/ العائلات فِي شكّلَ مَا مِنْ أشكال التحالف (انظر قرية أربع "مَدِينَة الأَرْبَعَةِ" #٧٩٥٧).

٢. تاريخ. ذُكرت حَبْرُونَ عَلَى نحو خاص أربع مرات فِي قصص الآباء الأوّلين. وهناك بنى أبْرَام/ إبْرَاهِيم مذبحًا (تك ١٣: ١٨)، اشترى مغارة فِي حقل المكفِيلة (מַכְפֵּלָה #٤٨٣٤، ٦ مرات) لدفن زوجته سارَة. وعَند باب مَدِينَة حَبْرُونَ تم بيع الأرْضِ (ص. ٢٣) "ويشير النص إلَى أنه بعد ذلِكَ، وعَلَى التوالي تم دفن إبْرَاهِيمُ، إسْحَاق، رفقة، يَعْقُوب، لينَة، فِي هذه المغارة" حقل المكفِيلة، وهكَذَا أيضًا المغارة، قِيل أنهما شرقي مَمْرَا (٢٣: ١٩ [מַמְרֵא]، وقد ذُكرت ٨ مرات كاسْمَ جغرافِي (# ٤٩٣٤]، وذكرت مرتين كاسْمَ شخص ([#٤٩٣٥]. مَمْرَا، بلوطّات، كانت تقع عَلَى مقرَبَة مِنْ حَبْرُونَ (١٣: ١٨)، وهناك أقام إبْرَاهِيمُ خيمة وعبد الله، والواقع أن الرَّبَ ظهر له عِنْدَ مَمْرَا (١٨: ١). أمّا وأن مَمْرَا كانت قريبة جدًا مِنْ حَبْرُونَ فهذا مَا تأكد فِي ٢٣: ١٩، ٣٥: ٢٧، حيث عُرفت مَمْرَا بأنها "حَبْرُونَ". وبداية مِنْ قصص الآباء واستمرارًا فِي الكتاب المُقَدَّسَ كُلّه، يُلاحظ أن اسم حَبْرُونَ القديم كان "قرية أربع" [קִרְיַת אַרְבַּע] #٧٩٥٧ و#٧٩٥٩، ٩ مرات انظر مثل؛ تك ٢٣: ٢، ٣٥: ٧، إلخ).

وبعد الخروج مِنْ مِصْر، رجع الجواسيس الَّذِين أرْسَلَهم مُوسَى إلَى حَبْرُونَ (عد ١٣: ٢٢، واحضروا مَعَهم فاكهه لذيذة الطعم مِنْ وَادِيَ أشكولِ القريب (عد ١٣: ٢٣و ٢٤، ٣٢: ٩، تث ١: ٢٤ [אֶשְׁכּוֹל] #٨٦٥، ٤ مرات كاسْمَ جغرافِي).

وفِي أيام الغزو بقيادة يَشُوع، إنضمّ هوهام مَلِكُ حَبْرُونَ إلَى التحالف العُمْرِي والَّذِي هزمة يَشُوع (يش ١٠: ٣و ٥و ٢٣و ٣٦و ٣٩، ١١: ٢١، ١٢: ١٠). قد خصصت حَبْرُونَ لسبط يَهُوذَا (١٥: ٥٤، واستُخدمت ليس فقط كمَدِينَة للاويين (٢١: ١١و ١٣، ١أخ ٦: ٥٥ [٤٠]، بل وأيضًا كإحدى مدن الملجأ الثَّلاثَةِ الواقعة غرب نَهْرِ الأُرْدُنّ (يش ٢٠: ٧، ١أخ ٦: ٥٧ [٤٢]. وقد أعطيت حَبْرُونَ لكالب وأسرته (يش ١٤: ١٣- ١٥، ١٥: ١٣، قض ١: ٢٠).

وفِي وقت لاحق مِنْ التاريخ الإسْرَائِيلي، وحين كان دَاوُد هَارِبًا مِنْ شَاوُل، تودد إلَى أهالي حَبْرُونَ وأرْسَلَ لهم هدايا (١صم ٣٠: ٣١). وبعد موت شَاوُل، سيطر دَاوُدَ عَلَى سبط يَهُوذَا فِي حَبْرُونَ (٢صم ٢: ١و ٣و ١١ الخ) لمدة سبع سنوات. وكان هذا المكان الطبيعي الَّذِي يحكم مِنْه الآن حَبْرُونَ كان أكبر مَدِينَة يهودية فِي المنْطقة الجبلية، وكانت مركزًا تجاريًا لأنَّها تقع عَلَى الطريق الَّذِي يخترق التلال والَّذِي يتجه شمالاً مِنْ حَبْرُونَ مرورًا ببَيْتَ لحم، أورُشَلِيمَ، جبعة، بَيْتَ إِيل الخ. كما كانت حَبْرُونَ أيضًا البوابة إلَى الجنوب، إلَى أَرْضِ الجنوب، حيث يتجه طريق الجنوب الغربي إلَى بِئْرَ سَبْعٍ، فِي حين أن الثاني يتجه إلَى عراد.

وحيث تُوج دَاوُد مَلِكًا عَلَى إسْرَائِيل، نقل عاصمته إلَى أورُشَلِيمَ، غير أنه فِي الواضح أن حَبْرُونَ ظلت كمركز هام مِنْ الناحية الدينية (توجه أبشالوم إليها ليوفِي نذراً لِلرَّبّ [٢صم ١٥: ٧]، والسياسة أيضًا (تُوج أَبْشَالُومَ مَلِكًا هناك [١٥: ١٠]).

وأثناء فترة المَمْلَكَةِ المنقسمة، لم تُذكر حَبْرُونَ سوى مرة واحدة. فقد حصنها رَحُبْعَامُ خليفة سُلَيْمَانَ (٢أخ ١١: ١٠). ولم تُذكر عَلَى الإطلاق فِي فترة السبي، أو فترة مَا بعد السبي، بالرغم مما ذُكر مِنْ أن "قرية أربع" استقر بها المسبيون العائدون (نح ١١: ٢٥). سواء كانت "قرية أربع" هذه هي نفس القرية السابق ذكرها فِي القصص السابقة أم لا، فهذا يُمْكِنُ أن يَكُونُ موضع تساؤل، لأن كافة القرى المتصلة بها تقع جميعًا جنوبي حَبْرُونَ وغربها فِي أَرْضِ الجنوب وفِي Negev, shephelah وعلاوة عَلَى ذلِكَ، علينا أن نتذكر أن هذا هو الموضع الوحيد فِي الكتاب المُقَدَّسَ الَّذِي لم تُذكر فِيه قرية أربع صراحة بالارتباط مَعَ حَبْرُونَ. وقد يَكُونُ ذلِكَ مرده أن جماعات عرقية غير إسرائيلية (أنوميين؟) قد بدأت بالفعل السكن فِي حَبْرُونَ، كما أن هذا الاسْمَ (قرية أربع) قد أطلق عَلَى مستوطنة إسْرَائِيلِية مختلفة.

٣. الموقع. حَبْرُونَ الكتابية تُطلق عَلَى موقع طرف Jebel Rumeida (Pal Grid: 160103): وقد تم اكتشاف الموقع (انظر Ofer)، وعَلَى الرغم مِنْ أن المَدِينَة تختلف مِنْ حيث الحجم، فمساحتها سبعة عشر أكراً. وقد تم العثور عَلَى بقايا أثرية تعود إلَى العصر البرونزي المتقدم، والبرونزي الوسيط. وعصر الحديد، والعصر الهلّيني، والرومانى، والبيزنطي، وكذلِكَ الفترات العربية "ومغارة المكفيلة" المرتبطة بهذا الموقع تُعرف عاداة بانها "حرم الخليل" – وهو بناء هيرودى – يقع فِي الوَادِيَ عِنْدَ سفح جَبَلِ الرميداء. وداخل هذا الحرم توجد المقابر الشهيرة التي تضم رفات الآباء وزوجاتهم. وممرا تعرف عادة بأنها الساحة المَعروفة باسْم "رامة الخليل" (Pal Grid: 160108). وقد وُجدت بقايا أثرية فِي هذا الموقع تعود إلَى الحقبة الرومانية والبيزنطية.

٤. أهمية لاهوتية. الأماكن التي ذُكرت فِي الكتاب المُقَدَّسَ لا يَكُونُ لها عَلَى وجه العموم أي مغزى لاهوتي، وحَبْرُون ليست استثناء. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، كثيرًا مَا تكتسب الأماكن أهمية بالفعل بسبب الأحداث التي تحدث فِيها. مثل؛ الوعد الَّذِي قُطع لأبْرَام/ إبْرَاهِيم بأن نَسْله سيأخذ أَرْضِ كَنْعَان كان وعدًا بارزاً (تك ١٥: ١٨، ١٧: ٨، الخ). غير أنه بالنسبة لنواحٍ أخرى مِنْ الوعد – هل سيُرزق إبْرَاهِيم نَسْلاً – ناهيك عَن نَسْل كثير العدد – لقد وثق إبْرَاهِيم فِي كَلّمة الله (١٥: ٦). وامتلاك أَرْضِ كَنْعَان بالكامل بواسطة نَسْل إبْرَاهِيم لن يتم إلا بعد ذلِكَ بوقت طويل. وفِي عهد دَاوُد، وسُلَيْمَانَ، ومَعَ شراء مغارة المكفِيلة عَلَى مقرَبَة مِنْ حَبْرُونَ، بدأ إبْرَاهِيم يمتلكِ الأَرْضِ. وعَلَى الرغم مِنْ أنها لم تكن سوى قطعة صغيرة مِنْ الأَرْضِ، غير أن شراءها يعتبر بداية تحقيق وعد الله لإبْرَاهِيم. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، لابد وأن

حَبْرُونَ كانت مركزًا دينيًا لمدة لا تقل عَن ألف سنة، وبالنظر إلَى أن أبْرَام/ إبْرَاهِيم قد بنى مَذْبَحًا هناك، فقد أُعطيت المَدِينَة للاويين، واستُخدمت كمَدِينَة ملجأ عَلَى أيام دَاوُدَ ، وقد ذهَبَ ابْنِهِ أبْشَالُومَ إلَى هناك للعبادة.

البيبلوجرافيا

TDOT 4:193-97; *TWOT* 1:259-611; A. Ofer, "Hebron," *NEAEHL*, 2:606-9.

كارل راسموسين *Carl Rasmussen*

ارتفاع ← #٨١٢٣ (רוּם¹ [*rûm*¹]، فخور بـ ومُجدّ مرتفعاً)

عون، مساعدة ← #٦٤٦٨ (עָזַר [*'āzar*]، يساعد، يدعم، يجد مساعدة)

أعشاي/ توابل ← #٨٣٨٠ (רֶקַח [*reqaḥ*]، تابل/ طيب)

قطيع #٦٣٧٣ ← (עֵדֶר¹ [*'ēder*¹]، قطيع، جمهور)

حَبَقُّوق: لاهوت

أ. السياق التاريخي

لا يتضمن سِفْر حَبَقُّوق أية مَعلومات تشير إلَى كاتبه (ومَعَ ذلِكَ قارن Bel 33-39). ومِنْ الجلي أنه كان يعيش فترة النهضة البَابِلية عِنْدَ نهاية القرن السادس ق. م (١: ٦)، عَندما كانت السيطرة الأشُورِيَة عَلَى فِلِسْطِين تقارب مِنْ نهايتها وكُلّ مَا نعرفه عَنه شخصيًا، هو اسْمه، والَّذِي ربما يعكس اسْمَ نبات أشُورِي "حبقوقو". (*habbaququ, CAD* 6:13 s.v.)، وربما يشير هذا إلَى طفولته أثناء حكم منسى المَلِك الَّذِي كان خاضعاً لأشُورَ، حين أصبحت الأسْمَاء الالهية مودة قديمة أفسحت مكانها لاسمه مثل أخبور (عَنكبوت)، هولدا Huldah (سد)، شافان (أرنب الصخر) والمرثاة المذكورة فِي ١: ٢ ــ ٤ ربما تعكس الردة والظلم الَّذِي ساد هذه الحقبة، قبل إصلاحات يُوشِيَّا. والاقتراح القائل بنسبة تاريخ سِفْر حَبَقُّوق إلَى حقبة الإسكندر يتضمن تصحيحا لم يلق تأييدًا باستبدال كُلّمة "الكَلْدانيين" فِي ١: ٦ بكُلّمة "كتيم" وكُلّمة "الخمر" (٢: ٥٣)، بكُلّمة "اليونان". وهكَذَا ينتمي السِفْر إلَى الكتابات التي شهدت الانْتهاكات البَابِلية جهة الغرب والتي كانت كعقوبة مِنْ الله عَلَى الشرور التي سادت فترة حكم منسى بالرغم مِنْ أن الأصحاحات التي قام بها يُوشِيَّا (مثل؛ ٢مل ٢١: ١٤؛ ٢٣: ٢٦؛ ٢٤: ٤، ولاحظ النغمة التثنوية الظاهرة جدًا فِي حب ١: ٤).

ب. البِنية الأدبية

وعَلَى غير العادة، يبدأ السِفْر بمناقشة بين الله والنَّبِيّ. ولا يُوجد خطاب عام، أو خبرة مهنية، أو علاقة مَعجزية، بل ولا حَتَّى اعتراف عام بوضع الكاتب كنَبِيّ. ونَحْنُ فِي هذا أقرب إلَى نوعية كتابة إشَعْيَاءَ ٤٠ ــ ٥٥ (وبعد ذلِكَ مَلاَخِي أيضًا) مِنْ كتابة إرْمِيَا الَّذِي كان مُعاصرًا للكاتب (بالرغم مِنْ اعترافات هذا الأخير). ويرثي حَبَقُّوق للخطايا التي كانت تُرتكب عَلَى أيامه (حب ١: ٢ ــ ٤) وقد تلقى (ولم نُخبر كيف) تأكيدًا إلهيًا (١: ٥- ١١) بأن قدوم الجيوش البَابِلية إنما هي مِنْ عمل الله، ولعل ذلِكَ (ولو أنَ هذا لم يُذكر فِي أي موضع مِنْ السِفْر) كان دينونة عَلَى يَهُوذَا (انظر إش ١٠: ٥- ١١). وعَلَى ذلِكَ يحزن النَّبِيّ لقسوة البَابِليين وظلمهم (حب ١: ١٢- ١٧) وأنه يجب عَلَى الله أن يتسامح إزاء شرهم. وفِي ٢: ٢ ــ ٤ يرد الله أن الأبرار سيُحفظون بسبب أمانتهم. ويتبع ذلِكَ خمسة أقْوَال نبوية بالويل مثل الويلات السبعة فِي إشَعْيَاءَ ٥: ٨ ــ ٢٣، انظر ١٠: ١- ٤)، موجهة ضِدَّ طمَعَ البَابِليين، وعنفهم، وعبادتهم الوثنية، وجاءت بلغة مستمدة بشكْلٍ جزئي مِنْ نصوص عبْرِيَّة أخرى (انظر فِيما يلي)، ويختتم بمُنَاشدة تتعلق بالعبادة بخصوص الصمت أمام الله فِي هيكَلِه، مردداً (أو نجد صداه) فِي مز ١١: ٤، صف ١: ٧، زك ٢: ١٣. ويتبع ذلِكَ مزمور (حب ٣: ٢ ــ ١٩) قُدم (عَلَى غرار الأصحاحين ١- ٢، بإضافة أضافها الكاتب) تم الاحتفاء فِيها بقوة الرَّبّ ومجده مَعَ إشارة خاصة إلَى الخروج ودخول كَنْعَان وذلِكَ بأسلوب يذكرنا بتثنية ٣٢، قض ٥، مز ٦٨. وبالنظر إلَى أن تفسير عَلَى حَبَقُّوق يفتقر إلَى هذا الأصحاح، فقد اعتُبر أنه غير حقيقي، ولكِن هذا أمر غير محتمل. ومَعلق لفائف قمران لم يكن فِي حاجة إلَى حب ٣، لأن مَا كان يهمه هو تطبيق الإيماءات التاريخية الخاصة بالأصحاحين ١- ٢ عَلَى أيامه. كذلِكَ يشارك حب ٣ الأصحاحين ١، ٢ فِي هذه الملامح الخاصة بالأسلوب مثل الاقتباس مِنْ نصوص قديمة، وتشبيهات عسكرية، ونظرة عامة عَلَى الشئون العالمية. والنظرة التحريرية التي ربطت بينه وبين الترجمة السبعينية للمزامير ١٤٥- ١٤٨ (= MT 146-148) إلَى حجى وزَكَرِيَّا. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن المقدمة التحريرية للأصحاحين ١- ٢ إمَّا أنها كانت تجهل، أو لم تتأثر بالبِنية المَعاصَلاَة لإرْمِيَا (إر ٢٣ و٣٣) عَن الأنْبِيَاء الَّذِين يطالبون بحب مِنْ الرَّبّ.

أمَّا وأن حَبَقُّوق كان موظفاً لعبادة الرَّبّ فِي هيكَلِ أورُشَلِيمَ فهذا أمر غير محتمل وتأييداً لوجهة النظر هذه قُدم وصف حَبَقُّوق اللاوي (Bel 1, LXX—a much later text) والنصيحة المذكورة فِي حب ٢: ٢٠ (ولكنها موجودة فِي نصوص أخرى)، والمزمور المذكور فِي ص. ٣ (والَّذِي له نظائر فِي النصوص لا تخص العبادة، مثل؛ قض ٥، والافتراض الَّذِي لم يقم الدليل عليه بأن المراقب المذكور فِي ٢: ١ ربما كان موقع أحد كهنة الهيكَلِ. لقد كان حَبَقُّوق رجلاً تقيًا يعبر بشكْلٍ شخصي، ثم بعد ذلِكَ كتابة (٢: ٢) عَن هواجسه وأماله اللاهوتية.

جـ . موضوعات لاهوتية

يحتوي هذا السِفْر عَلَى العديد مِنْ الموضوعات اللاهوتية الهامة.

١. وعَلَى غرار إشَعْيَاءَ (← انظر إش ٤١: ٢ و٢٥) أصبح حَبَقُّوق عَلَى يقين مِنْ أن الله يعمل عَلَى مسرح التاريخ العالمي، وحتى فِي الأحداث التي مِنْ الواضح أنه ليس مرغوبًا فِيها (انظر أيضًا عَامُوسَ ٣: ٦/ ب). ويدعم حَبَقُّوق ٣ هذه الثقة بإشارته إلَى أعمال الله العظيمة فِي الماضي عَلَى غرار مَا تعمله بعض المزامير (مثل؛ ٧٤ و٧٨ و٨٠). وهو فِي هذا وارث لتقليد لاهوتي عظيم، يقوم هو بصقله وتنميقه.

٢. تعليم حَبَقُّوق أيضًا أن يحول الشكوك والحزن إلَى صَلاَة (١: ٢ ــ ٤ و١٢- ١٧، ٣: ٢ ــ ١٩، قارن مز ٧٣: ١٦- ١٧)،

وربما كان ذلِكَ فِي الهيكَلِ (حب ٢: ٢٠). وكانت العبادة تقوده إلَى فرح الإيمان بقوة الله وصلاحه، ٣: ١٦- ١٩ يُعد أحد أعظم تعبيرات ع. ق عَن هذه القصة.

٣. فِي سِفْر حَبَقُّوق يدين الله الشر، فِي ص. ٢ يدين السكر، والطمَعَ، والسرقة، والعنف، والإضطهاد والظلم، والفسوق، وسوء استغلال الطبيعة (٢: ١٧)، والوثنية. ولغة هذه الويلات تدين بالكثير لنصوص كتابية أخرى (ولا سيما الويلات ٣، ٢: ١٢- ١٤ (قا؛ إش ١١: ٩) إر ٥١: ٥٨؛ ميخا ٨: ١٠؛ الويل ٤. حب ٢: ١٥- ١٧، قا؛ مز ٧٤: ٨؛ إش (٥: ١٧ و٢٢- ٢٣؛ إر ٢٥: ١٥- ٢٩؛ حز ٢٣: ٣٢- ٣٤). وبالنسبة لمفهوم حَبَقُّوق فِيما يختص بوقت حُدّد للدينونة (٢: ٣، لدينا توقع بأمور رؤيوية لاحقة.

٤. حب ٢: ٤ (وبصفة خاصة "البَارُّ بِإِيمَانِهِ يَحْيَا"، انظر حاشية NIV) هو نص شهير وعَن حق، وقد اقتُبس فِي ع. ج (رو ١: ١٧؛ غل ٣: ١١؛ عب ١٠: ٣٨- ٣٩)، وفُسر تفسير مَسِيحيًا تقريبًا فِي تفسير عَلَى حَبَقُّوق ("وهذا فِيما يخص كُلّ الَّذِين يحفظون الناموس فِي بَيْتِ يَهُوذَا، الَّذِين سيخلصهم الله مِنْ بَيْتِ الدينونة بسبب مَا تحملوه مِنْ آلام، وإيمانهم بمَعلم البر"). وحبقوق نفسه لم يكن يعني "إيماناً" بل "أمانة" فِي ٢: ٤. وعَلَى الرغم مِنْ أن الأوقات صعبة ويبدو أن الأشْرَار ينتصرون، إلاَّ أن الأشْرَار فِي النهاية سيسقطون، أمَّا الأبرار، فبسبب أمانتهم لله، سوف يتحملون الأحداث المأساوية فِي أيامهم (انظر متى ١٠: ٢). ولِذلِكَ فإن دينونة الله ليست عشوائية، بل إنه يعطي الخلاص بالأوْلَى لأولئك الَّذِين لا يهتز ولاؤهم له. وهذه هي الفكرة التي استخدمها بولس لتوضيح تعليمه الخاص بالتبرير بالإيمان، لأنَّهُ يتحدث عَن خلاص أولئك الَّذِين لهم رجاء ثابت بالرغم مما تبدو عليه الأمور مِنْ حولهم. وهذا الفكر (الَّذِي قد يدين بشئ لمزمور ٣٧) يشكُلّ ميراث حَبَقُّوق الدائم مِنْ ناحية الفكر اللاهوتي.

ومكان السِفْر بالنسبة للأسفار القانونية فهو فِي وسط الأنْبِيَاء الصغار، وهي تشكيلة متنوعة مِنْ النصوص منْسوبة لمجموعة مِنْ القديسين والحكماء والعبرانيين، تم ترتيبها (فِي النص الماسوري) أعتماداً عَلَى تاريخها المفترض مِنْ جهة، وعَلَى طولها مِنْ ناحية أخرى. فِي بعل والتنين فقط نتقابل ثانية، مَعَ أن التفسير عَلَى حَبَقُّوق، وع. ج يكشفان أن أفكاره التاريخية واللاهوتية كانت تلقى التقدير داخل المجتمَع اليهودي وخارجه long atter بعد وفاته.

البيبلوجرافيا

K. Budde, *Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne, 1899-1903, 1985² (s.v.); M. Delcor, *La sainte Bible, VIII Les petits prophètes*, 1964, 389-433; J. A. Emerton, "The Textual and Linguistic Problems of Habakkuk II, 4-5," *JTS* n.s. 28, 1977, 1-18; P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, 1944; W. A. Irwin, "The Psalm of Habakkuk," *JNES* 1, 1942, 10-40; D. M. Lloyd-Jones, *From Fear to Faith; Studies in the Book of Habakkuk*, 1953; H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, 1952; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, 1928, 2:115-60; P. J. M. Southwell, "A Note on Habakkuk ii.4," *JTS* n.s. 19, 1968, 614-17; C. C. Torrey, *Alexander the Great in the Old Testament Prophecies, ZAW* 41, 1925, 281-86; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 168-73; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 1962.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

حَجِّي: لاهوت

أ. السياق التاريخي

لا يُعرف شئ عَن حجى النَّبِيّ. وكما هوالحاصل مَعَ عدد مِنْ أنبِيَاء ع. ق، مِنْ الواضح أن الَّذِين جمَعَوا أقْوَاله، ونقلوها، وكرزوا بها، كانوا يعتبرون الرسالة أكثر أهمية مِنْ الرسول. واسْمَ حجى مرتبط بالكُلّمة العبْرِيَّة "عيد" (حَجّ)، وعَلَى ذلِكَ فربما يَكُونُ قد وُلد فِي أحد أعياد إسْرَائِيل الدينية الكبرى. وعَنوان السِفْر يحدد بداية خدمته فِي أوَّل أيام إيلول (أغسطس/ سبتمبر)، فِي السنة الثانية مِنْ حكم المَلِك الفَارِسي دَارِيُوس الأوَّل (٥٢٠ قبل المَسِيحِيَة). وآخر أقْوَاله النبوية تاريخها ٢٤ كسلو (ديسمبر) مِنْ نفس السنة، وعَلَى ذلِكَ، فإن هذا يشير إلَى فترة نشاط قصيرة جدًا. وبسبب اهتمامه بالهيكَلِ، صنف بعضهم "حجى" بأنه أحد الأنبِيَاء "الهيكَلِ" أو "العبادة". ومِنْ المؤكد أنه يدخل ضمِنْ التقليد النبوي للعهد القديم طالما أنه يستخدم الصيغة المألوفة للرسول: "هكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ"، والصيغة النبوية التي تُقال فِي النهاية "هكَذَا يقولِ الرَّبّ"، بالرغم مِنْ أنه قدم صيغة جديدة للأقْوَال النبوية بإستخدامه "توراة كهنوتية" (٢: ١٠- ١٤).

وشهدت أيام حجى قلاقل سياسية عَنيفة فِي جميع أنحاء الإمبراطورية الفَارِسية. أمَّا كُورَش العظيم الَّذِي هزم بَابِل، فقد خلفه ابْنِهِ قمبيز سنة ٥٢٩ ق. م. وحين انْتَحر قمبيز سنة ٥٢٢، اعتلى دَارِيُوس الأوَّل (هستاسبس Hystaspes) سدة الحكم، الأمر الَّذِي أدى إلَى نشوب ثورات عديدة فِي أنحاء الجمهورية. ويعتقد بعض الدارسين أن هذه الثورات أعطت مؤشرًا لحجى ومَعاصره زَكَرِيَّا قرب انهيار الإمبراطورية وبزوغ عصر جديد لمَلكوت الله. وبرغم ذلِكَ، فمِنْ المرجح، أن كُلّمات وآمال الأنبِيَاء العظام مثل إرْمِيَا وحَزْقِيَال، فضلاً عَن التقليد القديم لصهيون المختارة مِنْ الله، والأسرة المَلكية الدَاوُدَية، هي التي أطلقت عَنان توقعاتهم القوية الواضحة.

وتكشف كُلّمات حجى عَن حالة مِنْ الفقر والإحباط بين اليهود الَّذِين بقوا فِي يَهُوذَا، وأولئك الَّذِين انضموا إليهم مِنْ بَابِل. وهو يتكُلّم فِي نوبات متكررة مِنْ المجاعة والجفاف (١: ٦ و٩ ــ ١١، ٢: ١٧). وهذا مَا تولدت عَنه مصاعب اقتصادية أدت بدورها إلَى التضخم الَّذِي أعطى له حجى تعريفاً كُلاسيكياً ظل قائمًا عَلَى مر العصور (١: ٦/ د). وليس ثمة عجب، فِي أنه فِي وقتٍ كهذا، كان أقصى مَا يستطيع الناس عمله هو الحصول عَلَى سقف يحتمون به (١: ٤، لعل الكُلّمة العبْرِيَّة [סְפוּנִים] توحي بشئ بديل يفوق كثيرًا كُلّمة "مغشاة" التي تستخدمها

مَعْظم الترجمات الإنجليزية). وهذا أمر غريب عَلَى ضوء قرار مرسوم كُورَش الَّذِي لا يعطى التصريح لإعادة بناء الهيكَلّ فقط، بل ووسائل القيام بذلِكَ (عز ٣: ٧، ٥: ١٣- ١٥)، وعَلَى أساس قصة عَن بداية مبكِرة لإعادة بنائه، سواء بمَعرفة شيشبصر (٥: ١٦) أو بواسطة يَشُوع وزَرُبَّابِل (٣: ٨ – ١٣). مِنْ الجلي أن أي محاولة مبكِرة كهذه لابد وأن تكون قد خرجت عَن مجراها.

ب. الموضوعات اللاهوتية

١. الهيكَلّ والحقبة الْمَسِيَّانية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، اسقط حجى، الأعذار التي قدمها مَعَاصروه بأنهم فقراء جدًا وليس بمقدورهم إعادة بناء الهيكَلّ. وعرّفهم أن فقرهم كان نتيجة فشلهم فِي بنائه. والواقع أنه شرح وجهة نظره باستخدام أسلوب التورية أو التلاعب بالألفاظ. لأن "هذا البَيْتَ خراب (١: ٤ חָרֵב) ودينونة الله بالجفاف "الحرّ (١: ١١ חֹרֶב). وإذا قاموا ببناء الهيكَلّ، سوف يشهدون تغييرًا فِي أوضاعهم البائسة، سوف تأتي بركة الخصب بدلاً مِنْ دينونة الجوع (١: ٧- ١١؛ ٢: ١٥- ١٩). وعَلَى ذلِكَ، وبهذه المواعيد، نجح حجىّ فِي تشجيع القائد الْمُدُنِي زَرُبَّابِل، رئيس الْكَهَنَة، يهُوشَعُ، والمجتمَعَ كُلّه عَلَى الاشتراك فِي عملية البناء. وفِي مواجهة الهواجس التي كانت تنتابهم مِنْ ناحية نتائج هذه المبادرات (٢: ٤) شجعهم بوعد بأن الهيكَلّ بعد إعادة بنائه سيشهد عودة حضور الرَّبّ ليسكن فِي الهيكَلّ، ويسود عَلَى كُلّ الأُمَم. وسوف تعترف هذه الأمَم بملوكيته الشاملة فيما يأتي لدفع الجزية (٢: ٦- ٩). ووعد حَزْقِيَال بعودة مجد الله إِلَى أورُشَلِيمَ والهيكَلّ (حز ٤٣: ١- ٥) سوف يتحقق.

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن حكم الله سوف يُمارِس ثانية مِنْ خلال شخصية مسيَّانية "زَرُبَّابِل" (حجى ٢: ٢٣). وعَلَى أساس مَا جاء فِي ١أخ ٣: ١٩ فإن زَرُبَّابِل هو حفِيد يَهُويَاكِين، مِنْ نَسْل دَاوُدَ. ولِذلِكَ فإنه أمر له مغزاه الهام أن يصفه حجىّ بأنه "عبد" الله، و"خاتم" الله، وهذان التعبيران استُخدما فِي موضع آخر عَنْ مَمْلَكَةُ دَاوُد (٨٩: ٣ [٤]، إر ٢٢: ٢٤). ويبدو أن حجى كان يؤمِنْ أن مَمْلَكَةُ دَاوُد ستعود ثانيةً فِي عصر حكم الله الجديد، الَّذِي سيعقب إكمال بناء الهيكَلّ.

وموضوعات الفقر والغنى يأتيان كعَنوان فِي كرازة حجى. وهناك مفكرون كثيرون يرجعون هذا إِلَى الفكر اللاهوتي للعهد السيناوي، ببركاته ولعناته المترتبة عَلَى الطاعة والعصيان (مثل؛ تث ٢٨). ولا ريب أن هذه الرابطة موجودة هناك، لكن نفس الرابطة يُمْكِنُ أن نجدها فِي تقِل صهيون، مَعَ اعترافه أن حكم الرَّبّ كمَلِك فِي صهيون، والَّذِي يمارس مِنْ خلال نَسْل دَاوُد، سيؤدي إِلَى سلام وازدهار عالمي (مثل؛ ٢صم ٢٣: ٢- ٥؛ مز ٩٦: ١٠- ١٣؛ ١٣٢: ١١- ١٨؛ ولا سيما ع. ١٥: ٢٩ الخ) ويبدو أن حجى مِنْ أنصار تقليد صهيون القديم. وهو يعتقد جازمًا أن كُلّ الآمال التي تم التعبير عَنها فِي الكرازات القديمة، والتي تبرز بشكَلّ جلي فِي سِفر المزامير، عَلَى وشك أن تتحقق.

٢. الْقَدَاسَة فِي الطاعة. كانت لخدمته فعاليتها. وقد استجاب لها القادة والشَعْب، وأكمل الهيكَلّ بحلول سنة ٥١٥ ق. م (عز ٦: ١٥). وكثيرًا مَا كان حجى يُهاجم بأنه نَبِيّ أقل مِنْ أسلافه أنبِيَاء مَا قبل السبي الَّذِين كانوا يشددون عَلَى ضرورة استجابة أخلاقية وروحية لله باعتبار أن ذلِكَ هو العنصر الضروري للديانة (مثل؛ إر ٧: ١- ٧). أمَّا صدق أو زيف هذه الاتّهامات يعتمد قليلاً عَلَى تفسير القول النبوي الوارد فِي حج ٢: ١٠- ١٤. فالتوراة (أي حكم أو توجيه) الكهنوتية التي طولب مِنْ حجى أن يطلبها، تبين أنه فِي حين أن النجاسة الطقسية تتم باللمس، فإن الْقَدَاسَة ليست كذلِكَ. وهذا بدوره أدى إِلَى تحذير الشَعْب، بأنه فِي نظر الله "أياً كان مَا يعملونه" و"وأيًا كان مَا يقدمونه" (مِنْ الذبائح) فهم نجسون. ولعل هذا مرجعه أن الهيكَلّ لم يكن قد بُنِي بعد، بالرغم مِنْ أن تاريخ النُبُوَّة (ع. ١٠) يتبع قصة بدء إعادة البناء (١: ١٢- ١٥). ومِنْ المحتمل أن يَكُونُ تحذيرًا أن الهيكَلّ فِي ذاته، ومجرد عمل البناء الخارجي، لا يُمْكِنُ أن يكونا مصدرًا للطهارة. ويتوجب عَلَى الشَعْب أن ينصتوا لنداء أنبِيَاء مَا قبل السبي وأن يعودوا إِلَى الله بقلوبهم كما بأعمالهم الظاهرية.

ومِنْ ناحية كتابية أوسع، قد يُقال عَن حجىّ وعَن أنبِيَاء مَا قبل السبي، أنهم فِيما بينهم يقدمون موقفًا لمؤسسات ديانتهم وبَنِيتها أكثر مما يفعله أي مِنْهم بمفرده. فلقد بيّن الأنبِيَاء القدامى، كم مِنْ السهل عَلَى الأشياء الخارجية أن تصبح بديلاً للاستجابة الحقيقية التي يطلبها الله. ويذكرنا حجىّ – بالرغم مِنْ ذلِكَ – أن الفرائض إذا أحسن استخدامها، فإن هذه الفرائض والهياكَلّ يُمْكِنُ أن تكون وسيلة للدعم والتعبير عَن الإحساس بالحضور الإلهي، واستجابة مناسبة له – ولقد كان مِنْ المهم – وإذا كان ليهودية مَا بعد السبي أن تبقى – أن يَكُونُ لها مؤسسة مركزية لتضفي شكْلاً لحياتها وإيمانها. وكُلّ الديانات تحتاج إِلَى هياكَلّ. وقد تكون هذه "وسائط النعمة" وهي تحتاج إِلَى أن تُحفظ دائمًا تحت حكم الله المصلح إذا كان لها ألاّ تصبح أموراً تلقائية.

والرابطة الوثيقة التي يراها حجى بين طاعة الله، وأزدهار الأَرْض لا يُمْكِنُ رفضها بالتعامل مَعَها عَلَى أنها مثال للفكر البدائي المفرط فِي بساطته. وفِي أيامِنَا هذه تبين أن كافة المشاكَلّ البينية الكبرى ترجع لأسباب أدبية وأخلاقية وقد رؤى أن حلها يتطلب اهتمامًا تغمره المحبة بحقوق الفقراء والجدع والمَعدمين، وتصميم استخدام ثروات الأَرْض فِي إطار مشاركة مَعَ الله وطاعته عَلَى النحو الَّذِي عُرض فِي الأصحاحات الأوْلى مِنْ سِفر التكوين. والرابطة التي وضعها حجى بين بَيْتِ الله الخراب، ودينونة الله بالجفاف عَلَى الأَرْض، تظل أكثر مِنْ مجرد تورية عبْرِيّة قديمة.

البيبلوجرافيا

See commentaries on Haggai; also P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968; S. Amsler, *Aggée*, Commentaire de l'Ancien Testament, 1988²; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, 172; W. M. Beuken, *Haggai-Sacharja 1-8*, 1967; Th. Chary, Aggée-Zacharie 1-8, Malachie, Sources bibliques, 1969; R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*, OTG, 1987; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975; R. A. Mason, "The Prophets of the Restoration," in R. J. Coggins, et al. (eds.), *Israel's Prophetic Tradition*, 1982, 137-54; idem, *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics After the Exile*, 1990; C. L. & E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*,

AB, 1987; D. L. Petersen, *Haggai & Zechariah 1-8*, OTL; 1985; W. Rudolph, *Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi*, KAT, 1976; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 187-93; P. A.. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, 1987, 32-39; A. S. van der Woude, *Haggai, Maleachi*, POT, .1982

ريكس ماسون *Rex Mason*

برد ← #١٣٥٢ (בָּרָד [*bārād*]، برد)
شعر ← #٨٥٤٧ (שֵׂעָר¹ [*śā'ar¹*]، رَعبته)
نصف ← #٢٩٣٦ (חָצָה [*ḥāṣâ*]، قَسَم، يقسم)

2624	חִזְקִיָּהוּ

حَزَقِيَّا (חִזְקִיָּה [*ḥizqiyyâ*]؛ חִזְקִיָּהוּ [*ḥizqiyyāhû*]، #٢٦٢٤ & #٢٦٢٥).

ع. ق كان حَزَقِيَّا مَلِكًا ليَهُوذَا فِي الجزء الأخير مِنْ القرن الثامِنْ ق. م (انظر Dillard, 226 and 233-234، لمقدمة موجزة ومرجع نقدي خاص بمناقشة تواريخه الصحيحة، وانظر أيضًا J. B. Pritchard, *ANET*³, 287-88، لإشارات تخصه خارج نطاق الكتاب الْمُقَدَّس). وهو شخصية لها أهمية أساسية فِي أسفار الملوك، أخْبَارِ الأَيَّامِ وإشَعْيَاءَ. وهناك ثلاثة أصحاحات فِي سِفر الملوك (٢مل ١٨- ٢٠)، وأربعة فِي سِفر أخْبَارِ الأَيَّامِ (٢أخ ٢٩ – ٣٣) قد خصصت لوصف حكمه فهذه مساحة أكثر مما أعطيت فِي أي مِنْ هذين السِفْرين لأي مَلِكُ آخر بعد سُلَيْمَانَ، وطريقة وصف حكم حَزَقِيَّا فِي هذين السِفرين تؤكد أن الفكرة مِنْ وراء هذا هي تقديم شئ له أهميته الكبيرة فِي قصة إسْرَائِيل فِي أَرْضِ الموعد. وتأتي قصة حَزَقِيَّا فِي إش ٣٦- ٣٩ كنقطة محورية فِي تطوير السِفر، حيث تربط جزئيه الأساسيين (ص. ١- ٣٩، ٤٠- ٦٦) مَعًا. وحَزَقِيَّا – عَلَى أي حال – يُعد شخصية كتابية أساسية له أهمية لاهوتية كبرى.

وفِي قصة سِفرى الملوك، تبرز أهمية حَزَقِيَّا أوّلاً فِي ٢مل ١٨: ٣- ٤ مِنْ صيغة الحكم "التي أعلن الكاتب بواسطتها رأية فِي حَزَقِيَّا مِنْ سياق مقارنة حكمه بحكم ملوك يَهُوذَا الآخرين. والبحث فِي هذه الصيغ عَن مَلِكُ مثل دَاوُدَ كان يجري مِنْذ ١مل ١٥: ١١ (قارن ١٥: ٣، ٢مل ١٤: ٣، ١٦: ٢). وقد وجد الكاتب الشخص الَّذِي يبحث عَنه فِي حَزَقِيَّا "فهو بلا منازع دَاوُد الثاني الَّذِي" كانت تتوقعه مادة سِفرى الملوك بكاملها. والعبارة التي تتحدث عَن قيام حَزَقِيَّا بإزالة المرتفعات سبق أن توقعت أيضًا فِي السِفرين، وتأتي ذروة مَا يمكننا أن نطلق عليه "موضوع المرتفعات". والعبارة المؤكدة فِي ٢مل ١٨: ٤ "هُوَ أزَالَ الْمُرْتَفَعَاتِ" הוּא ׀ הֵסִיר אֶת־הַבָּמוֹת) تأكيد لم تبرزه NIV، يشير أيضًا إِلَى أن حَزَقِيَّا هو الْمَلِك الَّذِي تشير إليه صيغة الحكم السابقة (انظر Provan, 1988, 57-131)، ولمناقشة مفصلة عَن المرتفعات، والموضوعات المتعلقة بدَاوُدَ ، فِي سِفر الملوك، ولمناقشة أخرى لموضوع حَزَقِيَّا فِي السِفرين ككُلّ (← سفري الملوك: لاهوت).

وعَلَى ذلِكَ، يقف حَزَقِيَّا كشخصية أساسية هامة فِي سِفرى الملوك، والنقطة الأساسية فِي شخصيته هي أنه "عَلَى الرَّبّ ... أتكَلّ" (בָּטַח) (٢مل ١٨: ٢٥). وفِي هذه الناحية وحدها (هناك قدر مِنْ الغموض فِي ٢مل ١٨: ٥، فليس مِنْ الواضح مَا إذا كان المقصود مِنْ ١٨: ٥ب، أن تكون عبارة عامة عَن حَزَقِيَّا، أمَّا أنها عبارة تنصب بصفة خاصةعَلَى أمانته فقط) لم يكن هناك أحد مثله بين كُلّ ملوك يَهُوذَا، سواء قبله أو مِنْ بعده. ثم إنه بسبب اتّكاله عَلَى الرَّبّ كان ناجحاً، وبصفة خاصة ضِدّ أشُورَ (١٨: ٧). وقصة غزو سنحاريب ليَهُوذَا والتي تتبع ذلِكَ (١٨: ١٣- ١٩: ٣٧) قُصد بها فِي واقع الأمر تطوير هذه الأفكار. وعَندما يلقي القائد الميداني خطبته خارج أسوار أورُشَلِيمَ (١٨: ١٩- ٢٥)، يصبح مِنْ الواضح أن اتّكال حَزَقِيَّا عَلَى الرَّبّ هو بذاته الموضوع الَّذِي يدور حول التحدي. وجذر الكَلّمة (בָּטַח #١٠٥٣) يظهر فِي هذه الفقرة (التي تُرجمت بطرق مختلفة فِي NIV) فِي ست مناسبات عَلَى الأقل، وبصفة مركزة فِي علاقة ذلِكَ بإزالة المرتفعات (١٨: ٢٢). وهل هذا العمل يشير حقًا إِلَى الثقة فِي الرَّبّ، أم إِلَى رفضه؟ تثبت الأحداث اللاحقة أن حَزَقِيَّا كان حقًا عَلَى صواب حيث تدخل الرَّبّ بطريقة مَعجزية لقهر جيش الأشوريين (١٩: ٣٥- ٣٦).

وكم كانت الصورة التي رُسمت لحَزَقِيَّا مشرقة للغاية فِي هذه الفقرات المتنوعة مِنْ ٢مل ١٨ ١٩ حَتَّى إن بعض الدارسين يجادلون أن سِفرى الملوك ذاتهما اختُتما بقصة عَن حكمة. فدَاوُدَ "الثاني" البار قد أتى بالخلاص لشَعْبه. وأيًا كان الأمر، فصورة حَزَقِيَّا وحكمه فِي ٢مل ١٨- ٢٠ عَلَى النحو الَّذِي جاءت عليه، ليست فريدة مِنْ نوعها عَلَى أي حال. أمَّا بالنسبة لشخصه عَلَى مَا ذُكر فِي ١٨: ١٣- ١٦ فهي عَلَى الأقل تدفع القارئ أن يتساءل: متى بدأ حَزَقِيَّا بالفعل الاتّكال عَلَى الرَّبّ (هل كان ذلِكَ بعد أن فشلت بدائل أخرى فحسب؟). فِي حين أن مَا جاء فِي ٢٠: ١٢- ١٩ ربما قد يطرح المزيد مِنْ الأسئلة عَن عمق تقواه. أمَّا بالنسبة "لحكمه" فيبدو أن ٢مل ٢٠: ١- ١١ فِي الترتيب التاريخي لأحداثها، وفِي صياغتها (قا، Clements, 65) أنها توجد رابطة واضحة بين أمانة الْمَلِك هذه بصفة خاصة، وخلاص أورُشَلِيمَ، وهي تلمح بهذا إِلَى أن حماية المَدينة ليست مضمونة مَا لم تكن شخصية ملوكها اللاحقون مماثلة لشخصية حَزَقِيَّا (قارن مضمون الفقرات السابقة مثل ١مل ١٥: ٣- ٥، ٢مل ٨: ١٨- ١٩). وبعد ذلِكَ تواصل ٢مل ٢٠: ١٢- ١٩ لتتحدث عَن السبي الوشيك إِلَى بَابِل. وهكَذّا يصبح حكم حَزَقِيَّا هو السياق الَّذِي يتمحور حوله سِفرا الملوك بجملتيهما، بما فِي ذلِكَ خاتمتهما. وعَلَى الرغم مِنْ أن دَاوُد "الثاني" قد جاء وأتى مَعَه بسلام لشَعْبه، فإن حكمه ليس له أهمية أساسية بالنسبة لما يتعلق بمصير ذلِكَ الشَعْب. ومازل شَعْب يَهُوذَا متجهاً لنهايته المستحقة، ثم إنه لا حَزَقِيَّا، ولا يَشُوع (مُوسَى الثاني، قا، Provan, 1988, 114-17) يستطيع إنقاذه مِنْ هذا المصير. لقد كان حَزَقِيَّا مَلِكًا نموذجياً حقًا، لكن ملوكيته مثل ملوك بَيْتِ دَاوُد فِي ع. ق (قا، Childs, 1985, 108-21)، تخطت نفسها فِي النهاية (ومهما كانت الظروف، انظر ٢٥: ٢٧- ٣٠)، وتطلعت إِلَى مَلِكُ يأتي مِنْ المستقبل ليتحقق فِيه الوعد تمامًا.

إن صورة حَزَقِيَّا فِي سِفر أخْبَارِ الأَيَّامِ أكثر تولفاً عَلَى وجه

العموم مما هي عليه فِي سِفْرِي الملوك، بالرغم مِنْ أن هذه الصورة أيضًا ليست عالية مِنْ الجوانب السلبية. والاهتمام الأكبر الَّذِي أُولى هناك إِلَى إصلاحه الديني (٢أخ ٢٩- ٣١) يتيح الحديث بتفصيل بأكثر مما هو الحاصل فِي سِفْر الملوك. وذلِكَ فيما يتعلق بموضوع "دَاوُد الثاني" والَّذِي ربما وُصف بدقة أكثر فِي سياق سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ كموضوع دَاوُد/ سُلَيْمَانَ "الثاني). وكاتب سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ يريد أن يبين أن كُلّ إِسْرَائِيل قد عادوا إِلَى الاتحاد أثناء حكم حَزَقِيَّا تحت مَلِكٌ واحد، وحول هيكَلّ واحد وبذلِكَ للمرة الأُولى مِنْذ الحقبة الذَهَبِيَة لدَاوُدَ وسُلَيْمَانَ، وهو يقوي الرابطة بين حَزَقِيَّا وهؤلاء الملوك باستعماله الذكي للغة والأفكار. وهو يستخدم عبارة "أَرْضِ إِسْرَائِيل אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל مثل؛ فِي أربع مِنَاسبابت فقط (دَاوُد، ١أخ ٢٢: ٢؛ سُلَيْمَانَ ٢أخ ٢: ١٧ [١٦]؛ حَزَقِيَّا ٣٠: ٢٥؛ يُوشِيَّا ٣٤: ٧)، فكُلّ مِنْها فِي سياق حكم رأي الأَرْضِ مُحدّدة فِي نطاقها التقليدي كما فِي بِئْرَ سَبْعٍ إِلَى دان. والاحتفالات الدينية الموحدة التي شهدتها مدة حكم حَزَقِيَّا، وجدت نظائرها فِي حكم سُلَيْمَانَ (٣٠: ٢٦)، ثم أن ثروة حَزَقِيَّا العظيمة تذكرنا بثروة سُلَيْمَانَ (١٣- ١٤، ٣٢) وصَلاَة حَزَقِيَّا تذكرنا بصَلاَة سُلَيْمَانَ المماثلة لها عِنْدَ تكريس الهيكَلّ (٦: ٣٠: ١٨- ٢٠).

وفِي كُلّ هذا نجد أن مِنْ أَجْلِ تمركز سِفْر حَزَقِيَّا عَلَى قصة إِسْرَائِيل، والتي أشير إليها أيضًا فِي سِفْر الملوك، ثم التأكيد عليها وتوضيحها بقوة. وقد كان حَزَقِيَّا مِنْ بين أبرز ملوك إِسْرَائِيل الأتقياء، وأن فوائد حكمه امتدت ليس ليَهُوذَا فقط، بل لإِسْرَائِيل كُلّها. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، ومثل سائر الملوك، لا يتفرد سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ بإبراز شخصية حَزَقِيَّا وكأنها شخصية لا نظير لها (٢أخ ٣٢: ٢٤- ٣١، بالرغم مِنْ أنه قد يُقال إن غموض ٣٢: ٣١ إِلَى حد مَا قُصد به تنقية صفحة حَزَقِيَّا مِنْ الشكوك المحتملة التي أثارتها ٢مل ٢٠: ١٢- ١٩، مِنْ ناحية أنه كان متكبراً، وهل ينجح فِي إختبار مَا بعد التوبة، أم لا؟). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ يشددان وربما بأكثر وضوح مِنْ سِفْرِي الملوك، عَلَى إظهار ناحية الاشتراطات التي كانت تتسم بها إنجازات حَزَقِيَّا. ذلِكَ أن كاتب سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ كانت له – بصفة عامة – وجهة نظر فيما يتعلق بأعمال الله فِي العالم، نجد فيها ارتباطاً وثيقاً بين أمانة الإِنْسَان وبركة الله، عصيان الإِنْسَان وديونة الله. وكُلّ جيل، عَلَى حدة، يقوم أو يسقط مَعَ مَلِكه الممسوح، وأعمال أحد الأجيال لها إلاّ تأثيرًا بسيطاً، أو قد لا يَكُونُ لها أي تأثير عَلَى الجيل التالي. وعَلَى ذلِكَ فإن نجاح جزقيا (انظر ٣١: ٢٠- ٢١) مُرتبط بشكَلّ مباشر للظروف المحيطة به، وليس لها نتيجة رئيسية بالنسبة للشَعْب. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن أهميته كمَلِك نموذجي، نجدها بنفس المَعَيار فِي سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ أعظم مما هي فِي سِفْرِي الملوك، وبصفة خاصة عَلَى ضوء مساواة كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ للمَلِكة إِسْرَائِيل بمَلِكوت الله (قا، Williamson, 26-28)، والنغمة الأكثر وضوحًا والمفعمة بالرجاء والتي اخُتتم بها سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ الثاني (قا؛ ٢مل ٢٥: ٢٧- ٣٠ الغامضة). وذلِكَ إن مَلِكوت الله يجب فِي النهاية أن يقام ثانية فِي الميعاد الَّذِي يختاره الله لِذلِكَ. ولا يُمْكِنُ أن يوجد شئ فِي ماضي الشَعْب يمكنه أن يربك تجديده الَّذِي يأملونه: شَعْب واحد، متحد تحت قيادة مَلِكٌ واحد، وحول هيكَلّ واحد. وكُلّ جيل سيقف وحده أمام الله، وعَلَى ذلِكَ، فإن حَزَقِيَّا – فِي نظر كاتب سِفْرِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ نموذج اَلْمَلِك المثالي للمستقبل، وهو موضع التوقعات (← أَخْبَارِ الأَيَّامِ: لاهوت).

إنه فِي سِفْر إِشَعْيَاءَ (ولا سيما حين يُأخذ فِي الحسبان السياق الكتابي الأوسع للسِفْر) نجد أن الانتقال مِنْ الماضي إِلَى المستقبل مِنْ ناحية أهمية حَزَقِيَّا وحكمه جاء فِي نهاية الوضوح. ولقد قيل وبشكَلّ مقنع (Ackroyd, 105-20) اعتماد عَلَى ميلوجن (Melugin) إن مَا جاء فِي إِشَعْيَاءَ ٣٦- ٣٩، يماثل مَا جاء فِي ٦: ١ - ٩: ٦، وأنه تُوجد فِي الواقع نقاط اتصال هامة بين هذين القسمين فِي هذا السِفْر. فِي الجزء السابق، انتقاد لبَيْتَ دَاوُد اَلْمَلِكي، وحكم اَلْمَلِك آحَاز (إِشَعْيَاءَ ٧) ويتبع ذلِكَ وعد بولادة طفل مِنْ نَسْل دَاوُد (٨: ٢٣- ٩: ٦) فِيه تتحقق المواعيد التي قُطعت لدَاوُد. وهذا الصبي التي ترتبط به هذه التوقعات العظيمة، كان مِنْ الطبيعي جدًا أن يُفهم مِنْ السياق أنه حَزَقِيَّا ابْنِ آحَاز (قا، ١١: ١- ١٠، ١٤: ٢٨ – ٣٢) وفِي الإصحاحات ٣٦- ٣٩ وُصف حكمه كما ينبغي وبطريقة تظهر أنها تعلي مِنْ شأن تقواه بالنسبة لكُلّ مِنْ سِفْرِي الملوك، وأخبار الأيَّام (انظر الصَلاَة فِي ٣٨: ٩ – ٢٠، والتي لا تُوجد فِي الأسفار الأخرى، وحذف أي ذكر لدفع الجزية لأَشُور – كما هو الحال فِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ [انظر ٢مل ١٨: ١٣- ١٦]).

ووضع هذه الأصحاحات فِي سِفْر إِشَعْيَاءَ كان له أهميته البالغة. وهي تأتي مباشرة قبل الأَقْوَال النبوية المتعلقة بالخلاص المجيد والتجديد الَّذِي يبدأ فِي إِشَعْيَاءَ، ولِذلِكَ فإن أَقْوَال إِشَعْيَاءَ عَنْ السبي، ورد حَزَقِيَّا عليها (٣٩: ٥- ٨) تؤدي مباشرة إِلَى: "عزوا عزوا شَعْبي" (إش ٤٠: ١) وقد لاحظ Childs (1979, 325-38) الطريقة التي أصبحت بها ص. ٤٠ – ٥٥ مِنْ سِفْر إِشَعْيَاءَ منعزلة عَنْ أي وضع تاريخي مُعيّن، وأصبحت ذات طابع إسخاتولوجي (أخروي) خالص، تشهد لمستقبل إِسْرَائِيل مَعَ الله. وفِي هذا السياق، يجادل، بأن ص. ٣٦- ٣٩ قامت بالدور المجازي مِنْ ناحية التعليق عَلَى موت الأمة ثم بعثها.

ومَعَ ذلِكَ، فإن علاوة عَلَى هذا، رُسمت شخصية حَزَقِيَّا نفسه فِي هذه الرؤيا الخاصة بمستقبل الأمة، بوضع بَنِية للسِفْر تجعل مِنْ حكمه أمرًا أساسًا. ويُستشف مِنْ إِشَعْيَاءَ ٦: ١- ٩: ٦ (مَعَ الفقرات المرتبطة بها السابق ذكرها) أن حَزَقِيَّا هو دَاوُدَ "الثاني"، والَّذِي عليه أن يحقق تمامًا مواعيد الله، وأنه فِي حياته ستبدأ الحقبة المنتظرة مِنْ السلام والأمن العالميين. كما أن إِشَعْيَاءَ ٣٦- ٣٩ تظهر أيضًا هذه الرابطة بين حَزَقِيَّا ومواعيد الله. وليس فقط أن نشاط إِشَعْيَاءَ فِي عهد حَزَقِيَّا قدم عَلَى أنه المِنَاسبة التاريخية لتقديم كَلِمات العزاء فِي ص. ٤٠ – ٥٥ فقط (أكرويد Ackroyd). بل إن الإنطباع أعطى بالأحرى نتيجة وضع ع. ٣٩: ٨.وهي ع. التي جاء بها ("فإنه يَكُونُ سلام وأمان فِي أيامي") إِلَى جانب بداية كَلِمات العزاء هذه مباشرة (والواقع، أن عدم وجود أي ملحوظة عَنْ موت حَزَقِيَّا ودفنه، مثلها هو الحال فِي مثل هذا الوضع فِي سِفْر الملوك) – وكان الانطباع هو أن المواعيد ستتحقق بالفعل، مِنْ ناحية مَا، إبان حكم حَزَقِيَّا. وبتعبير أخر، يبدو أن شخص حَزَقِيَّا منفصل عَنْ أي صلة تاريخية، وأنه قد أصبح، فِي السياق الأدبي لسِفْر إِشَعْيَاءَ أمرًا أخرويًا خالصًا عَلَى النحو الَّذِي تلمسة فِي الأصحاحات ٤٠ – ٥٥ ثم أن إش ٨: ٢٣- ٩: ٦ تشجع بالطبع، هذا النهج اللاهوتي، بسبب تصويره لمَلِك المستقبل عَلَى أنه يمتلك صفات لاهوتِيَة، وأنه يبشر باقْتِرَاب حكم الله. والنتيجة الإجمالية لكُلّ هذه النصوص فِي إطار سياق سِفْر إِشَعْيَاءَ ككُلّ هو وصف حَزَقِيَّا مرة ثانية عَلَى أنه مَلِك نموذجي فِي حكمه لم تتحقق بعد المواعيد، وأنه عَلَى هذا النحو يشير متجاوزاً نفسه إِلَى مَلِكٌ آخر سيأتي مِنْ بَيْتِ دَاوُد. (← إِشَعْيَاءَ: لاهوت).

وقد طور المفسرون اليهود اللاحقون مِنْ هذه الفكرة التي تتناول حَزَقِيَّا كشخصية مسيانية، ويبدو أن هناك فِي ع. ج عدد كبير مِنْ التشابهات بين حَيَاة حَزَقِيَّا ويَسُوع (للتفاصيل قا، Daube). مثل؛ فإن تطهير الهيكَلّ فِي بعض التقاليد قد وُضع عَلَى مقرَبَة مِنْ استهلال الأنشطة العامة لكُلّ مِنْها (٢أخ ٣٩: ٣ و١٧، يو ٢: ١٤- ٢٥) وموقف حَزَقِيَّا بالنسبة للإِسْرَائِيليين لعدم طهارتهم الطقسية أثناء إحتفاله بالفِصْح يذكر قراء الأناجيل بموقف يَسُوع تجاه النجسين طقسيًا (٢أخ ٣٠، مر ٧: ١- ٢٣)، وشفاء الله للشَعْب يتوقف عَلَى تأكيد حَزَقِيَّا لمغفرة الله (٢أخ ٣٠: ١٨- ٢٠) وهذا يذكرنا بالقصة الواردة فِي مرقس ٢: ١- ١٢. وشفاء حَزَقِيَّا مِنْ مرضه (٢مل ٢٠: ١- ٧) اعتبره مَعَلموا اليهود كشبه قيامة مِنْ الأموات، وهي قيامة – يجب ذكر أنها حدثت فِي اَلْيَوْمَ الثالث (٢مل ٢٠: ٥ و٨). وهذه التشابهات توحي عَلَى الأقل بأن قصة يَسُوع كُتبت وفِي ذهن كاتبها شخص حَزَقِيَّا، وهي شخصية استُخلصت مِنْ كُلّ مِنْ نصوص ع. ق، ومِنْ تفسيرات مَعَلمى اليهود اللاحقة لها.

وحَزَقِيَّا يعمل لاهوتيًا فِي إطار ع. ق، وبعدئذ، كواحد مِنْ أكثر العملاء أهمية لملوكية الله فِي العالم، حين يحقق ويتوقع حكم الله والَّذِي سيُعلن فِي النهاية بشكَلّ تام بواسطة مَسِيح الرَّبّ. وفِي السياق الكتابي للكتاب اَلْمُقَدَّسَ كُلّه، فإن دَاوُد الثاني، الَّذِي يخدم حَزَقِيَّا كرمز له هو يَسُوع الناصري، أصل وذرية دواد (رؤ ٢٢: ١٦) والَّذِي فِيه كُلّ شئ أصبح جديدًا.

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament*, 1987; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979; idem, *Old Testament Theology in a Canonical Context,* 1985; R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 1980; D. Daube, *He That Cometh*, 1966; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, 1987; R. F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55,* 1976; I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings*, 1988; idem, *1 and 2 Kings*, 1995; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 1982.

آي. دبليو . بروفان *I. W. Provan*

جلد ← #٦٤٢٥ (עוֹר [*'ôr*]، جلد حيوان، جلد: بشرة)
اختباء ← #٦٦٢٣ (עָלַם [*'ālam*]، أسرار وأشياء مخفية)
عال ← #٨١٢٣ (רוּם¹ [*rûm*¹]، مرتفع، رفيع، ممجد، متكبر)
تل ← #١٤٩٦ (גִּבְעָה¹ [*gib'â*¹]، حصينة)
إعاقة، عرقلة ← #٥٦٤٨ (נוּא [*nû'*]، يحيط يعوق، يمنع)
ورك فخذ ← #٣٧٥١ (יָרֵךְ [*yārēk*]، فخذ)
استئجار ← #٨٥٠٩ (שָׂכַר [*śākar*]، يستأجر)
ثقب ← #٤٧٠٤ (מְחִלָּה [*m^e^hillâ*]، ثقب)
مقدس ← #٧٧٢٧ (קָדַשׁ [*qādaš*]، يقدس، يتقدس)
بَيْت ← #١٠٧٤ (בַּיִת¹ [*bayit*¹]، عائلة، مبنى، مسكن، بَيْت)
شريد ← #٥٦٥٣ (נוּד [*nûd*]، يترنح، يتأرجح، يصبح شريداً)
أمانة ← #٣٨٤١ (יֹשֶׁר [*yōšer*]، سلامة، أمانة، استقامة)
عسل ← #١٨٣١ (דְּבַשׁ [*d^e^baš*]، عسل)
شرف ← #٣٨٧٧ (כָּבֵד¹ [*kābēd*¹]، يُعامل باحترام ويكون كثيفاً)
رجاء ← #٧٧٤٧ (קָוָה¹ [*qāwâ*¹]، يبقى، يتوانى، ينتظر، يرجو)
رعب ← #٨٥٤٧ (שָׂעַר¹ [*śā'ar*¹]، يروع، يُرعب، يخاف)
حصان ← #٦٠٦١ (סוּס¹ [*sûs*¹]، فرس، حصان)

حَزْقِيَال: لاهوت

أ. سياق ع. ق

كان حَزْقِيَال يخدم فِي عالم مضطرب. وعَلَى المستوى الدولي، كان اللاعبون الكبار عَلَى مسرح ش. أ. ق. يتبادلون الأدوار، فِي حين اختفت الأمَم الأصغر مِنْ المشهد تمامًا. وقد شاهد أثناء حياته انهيار الإمبراطورية الأشُورِيَة الجديدة، وارتفاع نجم البَابِليين. والواقع أنه شعر بتأثير هذه القوة الأخيرة وذلِكَ عَلَى المستوى الشخصي، حيث إنه سنة ٥٩٧ ق. م تم سبيه إِلَى بَابِل مَعَ اَلْمَلِك يُويَاكِين (هو نفسه يَهُويَاكِين) ومَعَه الكثيرون مِنْ الطبقة العليا فِي أُورُشَلِيمَ (حز ١: ١- ٣، قا؛ ٢مل ٢٤: ٧- ١٧). وأثناء عمله كنَبِيّ، كان سبط يَهُوذَا موجودين فِي ثلاث مِنَاطق رئيسية: يَهُوذَا، مِصْر، وبَابِل. وعَلَى أساس مَا جلا فِي الكتاب اَلْمُقَدَّس، قام البَابِليون فِي واقع الأمر بترحيل جميع سكان يَهُوذَا بعد الهجوم الأوَّل (٥٩٧ ق. م)، والتدمير الَّذِي حدث فِي السنوات ٥٨٨ – ٥٨٦ ق. م، ولم يبق سوى بعض "مساكين الأَرْضِ" מִדַּלּוֹת הָאָרֶץ ليعتنوا بالكروم وبساتين الزَّيْتُونِ (إر ٢٥: ١٦). أمَّا مِنْ القليلين الَّذِين تُركوا، هرب كثيرون مِنْهم إِلَى مِصْر عقب اغتيال جَدَلْيَا، الحاكم الَّذِي أقامه البَابِليون (٢مل ٢٥: ٢٥- ٢٦؛ إر ٤١: ١- ٢). وكان مِنْ بين هؤلاء إِرْمِيَا النَّبِيّ زميل حَزْقِيَال، وكاتبه بَارُوخ. وعَلَى وجه العموم، لقد عانى أولئك الَّذِين بقوا فِي أُورُشَلِيمَ مِنْ الاضطهاد الشنيع، الَّذِي تُمثّلَ فِي الفقر الاقتصادي، والإهمال السياسي، الخدر الروحي. وسرعان مَا ظهرت طبقة جديدة (نسبيًا)، غير أنهم لم يدركوا مدى ثراء ميراثهم الديني، ولم يكن لديهم إحساس أو شفقة حيال مواطنيهم الَّذِين رُحلوا (حز ١١: ١٤- ١٦).

وكان جمهور حَزْقِيَال الأصليين يتكون مِنْ الجالية اليهودية فِي بَابِل. وظلت أسئلة كثيرة بخصوص المشهد الإجتماعي فِي السبي، غير أنه يُمْكِنُ تجمَعَ السمات المَعَينة. أوّلاً، بالرغم مِنْ أن يَهُويَاكِين استمر عَلَى عرش دَاوُدَ لمدة ثلاثة شهور فقط، بعد

إذلاله فِي السبي، لكن يبدو أنه حقق نجاحاً نسبيًا فِي بَابِل (٢مل ٢٥: ٢٧- ٣٠؛ ANET, 308). وكان حَزْقِيَال وبصفة مستمرة يهين صدقيّا، الجالس عَلَى العرش، وذلِكَ بتاريخه ونبواته عَلَى أساس السبي ليس عَلَى أساس اعتلاء صِدْقِيَّا العرش (حز ١: ٢؛ ٣٣: ٢١؛ ٤٠: ١، قا؛ ٨: ١؛ ٢٠، ١). كان حَزْقِيَال يخدم زملاءه المسبيين فِي تل أبيب عِنْدَ نَهْرِ خابور (١: ١؛ ٣: ١٥). وعَلَى الرغم مِنْ الإذلال الَّذِي تعرض له بسبب السبي، غير أنه لا يبدو أن المسبيين كانوا يعانون مِنْ مصاعب اقتصادية. ويُستفاد مما جاء فِي دَانِيَال "١" أن البعض مِنْ مسبيي يَهُوذَا حققوا نجاحاً سريعاً ووصلوا إِلَى أعلَى المراتب فِي البلاط ألْمَلِكي. وتُوجد وثائق مِنْ السجلات الموراتورية ترجع إِلَى النصف الثاني مِنْ القرن الخامس قبل الميلاد، يُستشف مِنْها أن اليهود انخرطوا بسرعة فِي المشروعات التجارية والمِصْرفية. وخلال فترة لا تتجاوز جيلين لابد وأنه حقق عائلة "موراشو" عَلَى الأقل ثراء ملموساً. وعَلَى أساس مَا جاء فِي إر ٢٩: ٥- ٧، اشتغل بعض المسبيين فِي الزراعة. والواقع، أن اليهود حققوا ازدهارًا كبيرًا فِي بَابِل حَتَّى أنه حين أصدر كُورَش مرسومة سنة ٥٣٩ ق.م بالسماح لمسبيي يَهُوذَا بالعودة إلى أورُشَلِيمَ، يبدو أن الثريين مِنْهم فضلوا البقاء وعدم العودة.

وعَلَى الرغم أن مسبيي يَهُوذَا اندمجوا بسرعة فِي الاقتصاد البَابِلي، غير أنهم، وبصفة عامة، حاولوا أن يبقوا طائفة إجتماعية مِنْعزلة. وهذا الإحساس العرقي نجد قد تحرز و/ أو أنعكس فِي احتفاظهم بسجلات عائلية دقيقة (عَزْرَا ٢، نح ١) وحافظوا عَلَى الاتصال بأورُشَلِيمَ بصفة مستمرة، ولا سيما قبل سقوط المَدِينَة (إر ٢٩). وعَلَى النقيض مِن المشهد المِصْري، ليس لدينا مَا يشير إِلَى وجود هيكَلَ لِلرَّبِّ فِي بَابِل. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، يبدو – وعَلَى الأقل داخليًا – أنهم كانوا يحافظون عَلَى الفرائض الدينية الإِسْرَائِيلية كالختان وحفظ السبت (انظر إش ٥٦: ٢ – ٤، ٥٨: ١٣، حز ٤٤- ٤٦). لكننا نعرف مِنْ نبوات حَزْقِيَال أن الحالة الروحية الأساسية كانت تختلف عَنْ ذلِكَ وإِلَى حد بعيد. ويبدو أن المسبيين أحضروا مَعَهم كُلّ العادات المتعلقة بالردة للوثنية وكافة نوعيات الشرور الإجتماعية (حز ١٨).

والواقع، أن المسبيين عانوا مِنْ حالة صدمة لاهوتية شديدة. وعَلَى الرغم مِنْ أن الأَنْبِيَاء نددوا بالممارسات الوثنية والجرائم الإجتماعية التي كان يقوم بها المسبيون مِنْ يَهُوذَا، غير أنه طوال الأزمة البَابِلية حافظ الشَعْبُ عَلَى ثقته فِي تعهد الرَّبّ بإنقاذهم. وتمشياً مَعَ مَعَايير وجهات النظر السائدة فِي ش. أ. ق.، بأن هذا الشعور بالأمِنْ كان قائمًا عَلَى قناعة الرابطة التي لا يُمْكِنُ خصمها القائمة بين الإله القومي الَّذِي يرعاهم (الرَّبّ يَهْوَهْ)، والأَرْضِ (أَرْضِ كَنْعَان)، والشَعْبُ (أمة إِسْرَائِيل). وبوضوح أكثر، كانت ثقة إِسْرَائِيل فِي الرَّبّ قائمة عَلَى رأي قويم يسمى، يرتكز عَلَى أربعة افترضات ثابتة، وأربعة دعامات للوعد الإلهي، وعدم قابلية عهد الرَّبّ مَعَ إِسْرَائِيل للإلغاء (سيناء). مَلِكية الرَّبّ لأرْضِ كَنْعَان، وعهد الله الأبدي مَعَ دَاوُد، وسكن الرَّبّ فِي أورُشَلِيمَ، الوضع الَّذِي أختار أن يسكن فيه اسمه. وكُلّما اقتربت قوات نبوخذ نصر، زاد تمسك الشَعْب بمواعيد الله.

لكن أورُشَلِيمَ سقطت، وتم القضاء عَلَى بَيْتِ دَاوُدَ ، ودُمر الهيكَلَ تدميراً، وسبي الشَعْبُ مِنْ الأَرْضِ. وكان التعامل مَعَ السقوط المادي. وكان مِنْ شأن انْتصار نبوخذ نصر أن ترك مسبيي يَهُوذَا مدمرين عقلياً، وبداوا يطرحون أسئلة كثيرة عَلَى الرَّبّ – أسئلة عَن العجز الإلهي، والخيانة، وعدم المبالاة. وكُلّ الملابسات تقول إن مردوخ – إله البَابِليين – قد انتصر. لقد واجه حَزْقِيَال شَعْباً تتمَلكه الشكوك، والإحساس بالمرارة والغَضَب. وبَيْتَ التمرد (בֵּית מְרִי) أنهار، وليس مِنْ أحد ينقذهم. وهذه هي الكارثة التي أرسلِ النَّبِيّ مِنْ أجْلِها.

وسِفْر حَزْقِيَال الَّذِي بين أيدينا، والَّذِي يمثل مجموعة مِنْ الرسائل التي تسلمها مِنْ الله، والتي سلمها نيابة عَنه، يُعد شهادة عَلَى أمانة النَّبِيّ والقوة البلاغية فِي تسليمه. ولكنه أيضًا يمثل شهادة لفكر لاهوتي، كان شَعْبه فِي أمس الحاجة إليه فِي القرن السادس ق. م، وهو فكر نحتاج إِلَى امتعادته فِي زماننا هذا أيضًا.

نب. البِنية الأدبية

الجزء الأوَّل: رسائل بالموت والهلاك ليَهُوذَا/ إِسْرَائِيل (١: ١- ٢٤: ٢٧)

أولا: دعوة حَزْقِيَال للخدمة النبوية (١: ١- ٣: ٢٧).

أ. العَنوان (١: ١- ٣).

ب. رؤيا حَزْقِيَال الافتتاحية (١: ٤ – ٢٨/أ).

جـ. تكْلِيف حَزْقِيَال (١: ٢٨/ ب – ٣: ١١).

د. إعداد حَزْقِيَال (٣: ١٢- ١٥).

هـ. خطابه الله لتنصيبه حَزْقِيَال: أربع حالات للدراسة (٣: ١٦- ٢١).

و. بداية عمل النَّبِيّ (٣: ٢٢ – ٢٧).

ثانيًا: علامات ورؤى تنذر بالويل لإِسْرَائِيل/ يَهُوذَا (٤: ١- ١١: ٢٥).

أ. تمثيل عملية سقوط أورُشَلِيمَ (٤: ١- ٥: ١٧).

ب. إعلان الدينونة عَلَى جبال إِسْرَائِيل (٦: ١- ١٤).

جـ. جرس إنذار لأرْضِ إِسْرَائِيل (٧: ١- ٢٧).

د- تخيل تدنيس الهيكَلَ (٨: ١- ١١: ٢٥).

ثالثًا: مجموعة مِنْ الأَقْوَال النبوية بدينونة إِسْرَائِيل (١٢: ١- ٢٤: ٢٧)

أ. علامات الأزمِنَة (١٢: ١- ٢٠)

ب. نبوة – حقيقة أم زائفة (١٢: ٢١- ١٤: ١١).

جـ. الثمِنْ الباهظ للخيانة (١٤: ١٢- ١٥: ٨).

د. الزوجة الزانية: تدوس نعمة الله تحت الأقدام (١٦: ١- ٦٣).

هـ. رسائل عَن الخَطِيَّة والعقاب (١٧: ١- ٢٢: ٣١).

١. النسر والكرم: أحَجِّية (١٧: ١- ٢٤).

٢. التشكيك فِي عدالة الله (١٨: ١- ٣٢).

٣. رثاء لبَيْتَ دَاوُد ألْمَلِكي (١٩: ١- ١٤).

٤. إعادة كتابة التاريخ الْمُقدس (٢٠: ١- ٤٤).

٥. سيف الرَّبّ المِنْتقم (٢١: ١- ٣٧ [٢٠: ٤٥- ٢١: ٣٢]).

٦. ويل لمَدِينَة الدمار (٢٢: ١- ٣١)

و. ويل لأهولة! ويل لأهوليبة (٢٣: ١- ٤٩)

ز. القِدر الَّذِي يخلى (٢٤: ١- ١٤).

ح. نهاية حقبة (٢٤: ١٥- ٢٧).

الجزء الثاني: رسائل رجاء وتجديد ليَهُوذَا/ إِسْرَائِيل (٢٥: ١- ٤٨: ٣٥).

أولاً: رسائل رجاء سلبية: أَقْوَال نبوية ضِدَّ الأمَم الغربية (٢٥: ١- ٣٢: ٣٢).

أ. أَقْوَال دينونة لستة شعوب (٢٥: ١- ٢٨: ٢٣).

١. نبوة قصيرة ضِدَّ جيران إِسْرَائِيل (٢٥: ١- ١٧).

٢. نبوات حَزْقِيَال ضِدَّ صور (٢٦: ١- ٢٨: ١٩).

ب. برنامِج الرَّبّ للأمم (٢٨: ٢٠ – ٢٦).

جـ. أَقْوَال دينونة ضِدَّ مِصْر (٢٩: ١- ٣٢: ٣٢)

ثانيًا: نهاية حقبة (٣٣: ١- ٣٣)

أ. الاستدعاءات الأخيرة (٣٣: ١- ٢٠)

ب. الكَلمة الأخيرة (٣٣: ٢١- ٢٢).

جـ. الجدال الأخير: المخاطرة بادعاءاتنا (٣٣: ٢٣- ٢٩).

د. التبرير الأخير (٣٣: ٣٠- ٣٣).

ثالثًا: رسائل رجاء إيجابية لإِسْرَائِيل: الأنجيل بحسب مَا يقوله حَزْقِيَال (٣٤: ١- ٤٨: ٣٥).

أ. إعلان الأخبار السَارَة: "قفوا وانظروا خلاص الرَّبّ" (٣٤: ١- ٣٩: ٢٩).

١. خلاص قطيع الرَّبّ (٣٤: ١- ٣١).

٢. استعادة أَرْضِ الرَّبّ (٣٥: ١- ٣٦: ١٥)

٣. استعادة هيبة الله (٣٦: ١٦- ٣٨).

٤. قيامة شَعْب الرَّبّ (٣٧: ١- ١٤).

٥. تجديد عهد الرَّبّ مَعَ إِسْرَائِيل (٣٧: ١٥- ٢٨).

٦. ضمان حماية الرَّبّ لإِسْرَائِيل (٣٨: ٢٩ – ٣٩).

أ. مقدمة (٣٨: ١).

ب. هزيمة جُوج (٣٨: ٢ – ٢٣).

استنتاج توضيحي (٣٨: ٢٣).

جـ. التخلص مِنْ جُوج (٣٩: ١- ٢٩).

خاتمة توضيحية (٣٩: ٢١- ٢٩).

ب. تصور الأخبار السَارَة: "قفوا وانظروا عودة الرَّبّ" (٤٠: ١- ٤٨: ٣٨).

١. الهيكَلَ الجديد (٤٠: ١- ٤٣: ١١).

أ. تمهيد لرؤيا الهكيل (٤٠: ١- ٤).

ب. تصميم المكان الْمُقدَّس (٤٠: ٥- ٤٢: ٢٠).

جـ. عودة الرَّبّ لهيكَله (٤٣: ١- ٩).

د. خاتمة لمواصفات الهيكَلَ (٤٣: ١٠- ١١).

٢. التوراة الجديدة (٤٣: ١٢- ٤٦: ٢٤).

٣. الأَرْضِ الجديدة (٤٧: ١- ٤٨: ٢٩).

٤. المَدِينَة الجديدة (٤٨: ٣٠- ٣٥).

جـ. تأكيدات لاهوتية:

دراسة رسالة حَزْقِيَال يُمْكِنُ وبسهوة أن تُجمَعَ تحت ثلاثة عَناوين، هي: (١) نظرة حَزْقِيَال لله، (٢) نظرة حَزْقِيَال لشَعْب الله، (٣) نظرة حَزْقِيَال للمَسِيح.

١. نظرة حَزْقِيَال لله. (أ) نظر حَزْقِيَال الضيقة تأتي فِي تناقض صارخ مَعَ قصد إِشَعْيَاءَ الَّذِي يتسم بالشمولية والعالمية. ولا نجد كتابات يتم فِيها التعبير عَن عجائب الله وعظمته بهذه البلاغة والروعة بأكثر مما نجده فِي سِفْر إِشَعْيَاءَ (انظر. Oswalt, *Isaiah Chapters 1-29*, 132-36) حيث الرَّبّ يَهْوَهْ قدوس إِسْرَائِيل ، ليس هو الإله الواحد الوحيد فقط، بل هو الخالق كُلّي المَعرفة، والعائل كُلّي القدرة، والوجه الَّذِي لا حدود لقدرته عَلَى الإدارة، وديان العالم العالم بكُلّ شيء. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مِنْ البداية للنهاية، نجد أن الإله الَّذِي يواجه قارئي سِفْر حَزْقِيَال هو أوَّلاً وقبل كُلّ شيء إله إِسْرَائِيل والَّذِي يتحمس لعلاقته بشَعْبه، بل إنه مستعد مِنْ أجْلِ مصيرهم وخيرهم أن يراهن بسمَعَته. وهو بحق يجلس كمَلِك للكون عَلَى عرشه مِنْ السماوات، ومِنْ خلال مَرْكَبَاته السماوية يمتد حكمه إِلَى أقاصي الأَرْضِ (حز ١: ١- ٢٨)، لكن سكناه المختار فِي أورُشَلِيمَ (قارن مغادرة الرَّبّ لهيكَلَ أورُشَلِيمَ حسبما ذُكر فِي ص. ٨- ١١، بعودته إِلى الهيكَلَ فِي الأصحاحات ٤٠ – ٤٣)، فِي أَرْضِ كَنْعَان/ إِسْرَائِيل (ص. ٤- ٤٨)، بين شَعْبه (٤٨: ٣٥).

وحتى فِي ممارسته لسيادته عَلَى الأمَم، نراه يركز عَلَى إِسْرَائِيل. وفِيما يختص بحَزْقِيَال، فإن مكان نبوخذ نصر فِي التاريخ يحدده دوره مِنْ ناحية إستخدامه كسيف الرَّبّ المسلط عَلَى يَهُوذَا وأورُشَلِيمَ (حز ٢١: ٥- ٣٧ [١- ٣٢]). والنُبُوَّة ضِدَّ الأمَم (ص. ٢٥- ٣٢) لا تترك أي مجال للشك فِي سيادة الرَّبّ عَلَى الجميع، لكن قيام القوى الأجنَبِيّة وسقوطها، له أهميته التاريخية، وذلِكَ يتوقف بشكُلّ أساسي عَلَى مدى تأثير هذه الأحداث عَلَى مصير شَعْب الله (٢٨: ٤- ٢٦). جُوج (←) وجيوشه، وهم مِنْ ألد أعداء إِسْرَائِيل، والَّذِين تجمَعُوا مِنْ أقاصي الأرض (ص. ٣٨- ٣٩) ماهم سوى دمى فِي يد الله ليثبتوا إلتزام الله الدائم بسلامة شَعْبه. وباستئصالهم يعظم الرَّبّ ذاته ([.hitp]، הָדַר ← #١٥١٤، ٣٨: ٢٣)، ويجعل نفسه معروفًا (٢٨: ٣، #٢٣٥٩ יָדַע)، ويجعل مجده (٣٩: ٢١ و#٣٨٨٣ נָתַן כָּבוֹד) فِي

الأمَم. والله فِي الواقع، مهتم مِنْ ناحية أن يعرف العالم كُلّه شخصه، وحضوره فِي شئونهم، ولِأنه يركز فِي كُلّ الأحوال عَلَى إسْرَائِيل. ورؤية حَزْقِيَال بالنسبة لإعادة إسْرَائِيل وتمجيدها تفسح مجالاً لغير الإسْرَائِيليين، لكن اندماجهم فِي النظام الجديد فِي (٤٧: ٢١- ٢٣ يفترض فِيهم أن يتكيفوا مَعَ مَا هو واضح أنه مجتمَع إسْرَائِيلي وثقافة إسْرَائِيلية ويندمجوا فِيها.

(ب) بالرغم مِنْ أن حَزْقِيَال لم يستخدم لقب "قدوس إسْرَائِيل" (קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל) وهو اللقب الشائع فِي سِفْر إشَعْيَاء (١: ٤؛ ٥: ١٩ الخ، انظر أوزولت، "إشَعْيَاء" ٣٣)، إلا أن سمة الْقَدَاسَة الإلهية تسيطر عَلَى فكره. وفِي صيغة الرؤية الافتتاحية وروعتها، وبصفة خاصة الفصل بين عرش الرَّبّ، وعَن شبه الحيوانات الكروبيمية بواسطة مقبب كمِنْظر البلور المتلألئ الهائل (حز ١: ٢٢- ٢٦ و#٨٣٨٥ רָקִיעַ)، وتدرج الْقَدَاسَة المتحدة المركز التي نجدها فِي تصميم الهيكَل فِي الرؤيا الأخيرة (ص. ٤٠ – ٤٣)، وكُلّ شئ عَن طبيعة الرَّبّ وأعماله يصرخ قائلاً: قدوس، قدوس، قدوس. ثم إن ميله نحو شَعْبه بصفة خاصة دافعه حبه لسمعَة اسمه القدوس. وكان يجب أن يفتقدهم بدينونته بسبب ممارستهم الوثنية وأعمالهم الأخرى البغيضة التي نجست (#٢٧٢٥ #٣٢٣٧ חָלַל / טָמֵא)، هيكَله (٥: ١١؛ ٨: ٥- ١٨؛ ٢٣: ٣٨- ٣٩)، وأرْضِه (٣٦: ١٦- ١٨)، وشَعْبه (٢٠: ٧ و٣١ و٤٣)، وسبوته (٢٠: ١٣ و٢١ و٢٤)، واسْمَه (٢٠: ٣٩، שֵׁם קָדְשׁוֹ). وبسبب حبه لاسْمَه القدوس لم يمر شَعْبه تمامًا فِي الماضي (٢٠: ٩ و١٤ و٢٢ و٤٤)، ولهذا السبب عليه أن يستعيد شَعْبه لنفسه ولأرْضِه فِي المستقبل (٢٠: ٤٤؛ ٣٦: ٢٠- ٣٢).

فإسْرَائِيل الشريرة، التي تسلك كسَدُومَ وَعَمُورَةَ تنجس سمعَة الله. ولكن هذا مَا عمله شَعْبه فِي السبي، وأرْضِه أصبحت أطلالاً. وإذا تغاضى المراقبون الدوليون عَن المسببات البشرية، لهذه الكارثة، فقد انتهوا إِلَى نتيجة مفادها أنه إمّا أن الرَّبّ غير قادر عَلَى العناية بشَعْبه، وَإمّا أنه تخلى عَنه عَن عمد. وفِي الحالتين كُلْتيهما قد تدنس اسْمَه القدوس. وعَلَى ذلِكَ، فإنه، بعد الدينونة، حين يتعامل الرَّبّ مَعَ أعداء إسْرَائِيل، ويعيد جميع شَعْبه، ويعيدهم إِلَى أرْضِ ميراثهم، ويعطيهم قوة ونشاطاً بروحه القدوس، فإنه لن يتصرف عَلَى أساس مَا يستحقونه، بل دفاعاً عَن اسْمَه القدوس، حَتَّى يتقدس مِنْ خلال شَعْبه بين الأمَم (حز ٢٠: ٤١- ٤٢؛ ٢٨: ٢٢ و٢٥؛ ٣٦: ١٦- ٣٢؛ ٣٨: ١٦ و٢٣؛ ٣٩: ٧ و٢٧).

(جـ) الرَّبّ هو الإله الرحيم الَّذِي دخل فِي عهد مَعَ إسْرَائِيل، وهو الحافظ لهذا العهد. وعلاقته مَعَ شَعْبه والقائمة عَلَى العهد أمر واضح، ليست فقط فِي وصف النَّبِيّ لإسْرَائِيل بأنها עַמִּי، شَعْبي (أكثر مِنْ ٢٥ مرة)، بل وأيضًا فِي الاقتباسات التي أخذت عَن صيغة العهد أو الإشارات العديدة إليه: "ويكونون لي شَعْباً" (حز ١١: ٢٠؛ ١٤: ١١؛ ٣٤: ٢٤ و٣٠- ٣١؛ ٣٦: ٢٨؛ ٣٧: ٢٣). والإشارات الصريحة إِلَى العهد (#١٣٨٢ בְּרִית) نفسه وردت فِي السِفْر ١٧ مرة، بالرغم مِنْ أن ست إشارات مِنْها فِي الأصحاح ١٧ تستخدم وبدقة أكثر العهد الَّذِي قطعه نبوخذ نصر مَعَ صِدْقِيَا (١٧: ١٣ و١٤ و١٥ و١٦ و١٨)، كما أشير إليه أيضًا بأنه عهد الرَّبّ (ع. ١٩). ولأن مَعَاصرية تعاملوا مَعَ وعود العهد لإسْرَائِيل عَلَى أنها ضمانات أمِنْ غير مشروطة، لِذلِكَ استغرق النَّبِيّ ص. ١- ٢٤ يسعى لإثبات زيف هذا الوهم. وبدون الإيمان برب العهد وطاعة شروطه، لن يَكُونُ هناك أمة سواء مِنْ ناحية الأعداد مِنْ البشر، او مِنْ ناحية الرَّبّ نفسه. وإسْرَائِيل عائلة متمردة زاد شرها عَن شر ممارسات الأمَم الوثنية البغيضة (٥: ٥- ٧؛ ١٦: ٤٤- ٥٣). وبالنظر إِلَى أن الأمة رفضت (מִשְׁפָּטִים #٥٤٧٧) مَعَايير عهده (מְרִי בְּרִית)، وفرائضه (#٢٩٧٨ חֻקּוֹת)، سوف يصب الرَّبّ عَلَيْهِمْ لعَنات العهد الموضحة فِي لا ٢٦، تث ٢٨. لقد زاد تمرد الشَعْب بدرجة كبيرة جدًا، لِذلِكَ فإنه مهما صرخوا إليه، فإنه لن يشفق عَلَيْهِمْ (٨: ١٨؛ ٩: ١٠؛ ٢٤: ١٤).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن لعَنات العهد الشديدة التي تنبأ بها حَزْقِيَال الخاصة بالدينونة لا يجب أن تحجب عَن القارئ عَن الميل الأساس والإيجابي للنَّبِيّ نحو العهد. وفِي التشبيه المجازي المطول فِي زَكَرِيَا ١٦، قُدم الرَّبّ كإله رحيم وعطوف، لا ينقذ أورُشَلِيم فحسب (إشارة مجازية إِلَى إسْرَائِيل) والتي شبهها بطفلة مهجورة مَعَرضة لموت أكيد، ولكنها لما كبرت أنقذها مرة ثانية، وتزوجها، وبتعبيرات مِنْ الحب ليس لها حدود، رفعها إِلَى مرتبة مَلِكة (١٦: ١- ١٤). فكُلّ مَا لدى إسْرَائِيل ومهما كانت شخصيتها فهي تدين به إِلَى كرمه. وعَلَى أساس مَا جاء فِي حَزْقِيَال ٢ فإن حضور الرَّبّ ودينونة الأمة الوشيكة لا يجب تفسيرها عَلَى أنها ترك مِنْ العهد، بل تمسك قوي ببنوده. لقد جلبت إسْرَائِيل اللعَنات عَلَى نفسها بأن دهست بقدمها نعمة الرَّبّ التي يوفرها لها العهد (١٦: ١٥- ٤٣). لكن الرَّبّ لن، بل وليس بمقدوره أن يتخلى عَن التزاماته الجوهرية نحو شَعْبه. ذلِكَ أن نبوات حَزْقِيَال التي تتحدث عَن الرجاء والعودة، تقوم عَلَى أساس أبدية العهد (لاحظ בְּרִית עוֹלָם، عهد أبدي فِي ١٦: ٦٠؛ ٣٧: ٢٦)، واهتمام الله الَّذِي لا يكَلّ ولا يمل بخير شَعْبه (٣٤: ٢٥- ٣١، عَن בְּרִית שָׁלוֹם، عهد سلام، والَّذِي قطعه الله مَعَ إسْرَائِيل).

(د) وفِي ارتباط مَعَ مَا سبق ذكره، وطبقًا لصيغة واحدة مَعَينة مِنْ الصيغ التي يقدم الله بها نفسه אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי וְעָשִׂיתִי "أنا الرَّبّ تكَلّمت وفعلت" (حز ١٧: ٢٤، ٢٢: ١٤، ٢٤: ١٤، ٣٦: ٣٦، ٣٧: ١٤)، فالله عَلَى وجه التحديد الله الَّذِي يعمل. ويشير حَزْقِيَال إِلَى قصيدة شعرية رائعة للغاية تتناول سجايا الله، أو عَلَى محاضرات رفيعة عَن شخصه. وكما هو الحال فِي الأحداث المرتبطة بخروج إسْرَائِيل الأصلي مِنْ مِصْر (خر ١- ١٥)، ذلِكَ أن مَعَرفة شخصه وطبيعته تم اكتسابها أساسًا بملاحظة أدائه. والوقع أن مجموعة النبوّات هذه تولي الانطباع أنه حين يعمل الله فِي دينونة ضِدَّ شَعْبه، لا يَكُونُ هدفه الأساسي هو مَعَاقبتهم، بل لكي يعرفوه هم والعالم كُلّه. ونفس الشئ يُقال عَن أعمال التجديد التي يقوم بها نيابة عَن إسْرَائِيل (انظر صيغة الاعتراف וְיָדְעוּ כִּי־אֲנִי יְהוָה فيعلمون أني أنا الرَّبّ" ونراها منتشرة فِي مواضع كثيرة فِي السِفْر). وهدفه الأساسي فِي إحضار قوى أجنَبِيّة ليس لتدمير أعداء إسْرَائِيل، بل لإظهار عظمته، ومجده، وقداسته (مثل؛ النبوات التي ضِدَّ "جُوج" وجيشه [حز ٣٨: ٢٣، هو أن يبيّن قداسته (٣٦: ١٦- ٣٢).

(هـ) وحَزْقِيَال، أكثر مِنْ أي نَبِيّ آخر هو نَبِيّ الروح (انظر دراستى الكاملة فِي "نَبِيّ الروح"، ص. ٢٧- ٤٩). فإذ يستغل كَلمة רוּחַ، روح، ريح، نفس، بشكْل تام، نراه يقدم روح الرَّبّ كما لو أنه توقيع الحضور الإلهي فِي سياقات كثيرة مختلفة: (i) كوسيلة للنقل (حُمل حَزْقِيَال ونُقل بواسطة روح [حز ٣: ١٢ و١٤؛ ٨: ٣؛ ١١: ١١؛ ٢٤؛ ٣٧: ١؛ ٤٣: ٥، انظر التعبير المادي "يد السَّيِّد الرَّبّ وقعت عَلَيّ" وذلِكَ بالارتباط مَعَ حركة النَّبِيّ فِي ٨: ١؛ ٣٧: ١؛ ٤٠: ١]). (ii) وسيلة للحركة ("الحيوانات" الحيّة تحمل العرش الإلهي (١: ١٩ و٢١؛ ١: ٢٨- ٢: ٢؛ ٣: ٢٣- ٢٤؛ ١٠: ١٧، إسْرَائِيل التي فارقت الحَيَاة، ٣٦: ٢٦- ٢٧؛ ٣٧: ١- ١٤، انظر تعليق يَسُوع لنيقوديموس فِي يوحنا ٣: ١- ٨). (iii) كوسيلة للإلهام النبوي (حز ١١: ٢٤، انظر ٢: ٢، ٣: ٢٤؛ ص. ١٣، قا؛ ٢ بط ١: ٢١). (iv) عَلاَمَة عَلَى مَلكية الله (٣٩: ٢٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لم يتكَلّم عَن قوة "الروح" فقط، بل دمج قوة "الروح" فِي شخصه.

(و) وكنتيجة طبيعية، فإنه بالرغم مِنْ النغمة الرهيبة فِي الكثير مِنْ أقْوَال حَزْقِيَال، إلاّ أن الله فِي جانب الحَيَاة، وليس الموت. ولم يكن لدى حَزْقِيَال كمية كبيرة تدعو إِلَى الدهشة مِنْ مفردات الله الخاصة بالموت فقط (انظر Block, "Ezekiel's Vision," 115-16، بل إن الإله الَّذِي يتكَلّم عَلَى لسانه لديه أيضًا تحت إمرته سلسلة واسعة مِنْ الوسائل التي تسبب الموت: المجاعات، الوحوش المفترسة، الأوبئة، سفك الدماء، السيف، النيران (حز ٥: ١٧؛ ٦: ١١؛ ٧: ١٥؛ ١٢: ١٦؛ ١٤: ٢١؛ ٢٨: ٢٣؛ ٣٩: ٦). وفِي بعض الأحيان ينفذ الله حكم الإعدام بنفسه: فهو يستخدم السيف ببراعة، يقضي عَلَى الناس، يدمر، سليم إِلَى الهلاك، يفنيهم فِي غَضَبه، يرسلهم إِلَى جهنم (Block, "Ezekiel's Vision," 117-19). ومِنْ الجلي أن لغة الموت هذه مأخوذة مِنْ طبيعة الكثير مِنْ النبوات التي تصطبغ بلغة الإدانة. ومَعَ ذلِكَ، فإن شيوع هذه النغمة لا تعني أن الرَّبّ يغرم بالموت. بل عَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فإن الناس هم الَّذِين جلبوا عَلَى أنفسهم هذا المصير برفض ذاك الَّذِي دعاهم إِلَى الحَيَاة (١٦: ٦)، وبذا جلبوا عَلَى نفسهم اللعَنات التي سبق أن حُذروا مِنْها. وميل الرَّبّ الأساسي إنما هو لصالح الحَيَاة، حَتَّى بالنسبة للمتمردين بين المسبيين، لو أنهم تابوا عَن خطاياهم ورجعوا إليه (١٨: ٣٠- ٣٢). وهذه هي رغبة الله بالنسبة للناس أجمَعين.

٢. رؤيا حَزْقِيَال بالنسبة لشَعْب الله. وبوجهة نظره الضيقة مُحدّدة الأفق، يربط حَزْقِيَال بين هوية "شَعْب الله" وأمة إسْرَائِيل برباط لا ينفصم، والَّذِي يتكون بصفة أساسية مِنْ نَسْل الجد الأكبر الَّذِي تسموا باسْمه، وهو يَعْقُوب/ إسْرَائِيل، وهذا مَا تعكسه إشارته المتكرره إِلَى בֵּית יִשְׂרָאֵל، بَيْت/ عائلة إسْرَائِيل، وذكره بين آونة وأخرى عبارة בְּנֵי יִשְׂרָאֵל، بَنِي إسْرَائِيل وعَلَى الرغم مِنْ أن الأمة انقسمت إِلَى مملكتين فِي القرن العاشر، وأن عشرة مِنْ الأسباط الإثنى عشر قد ابتُلعوا فِي الأمبراطورية الأشُورَية الحديثة. فِي القرن الثامِنْ، غير أن حَزْقِيَال – لبقيّة الأنبِيَاء، يستخدم تعبير "إسْرَائِيل" بالنسبة لكُلّ مِنْ غادروا مِنْ هذا الشَعْب، والَّذِين كانت تُمثلّهم فِي ذلِكَ الحين ويشكُلّ أساسي مَا تبقى مِنْ دولة يَهُوذا، وجالية المسبيين الموجودين فِي بَابِل.

(أ) مفهوم حَزْقِيَال لماضي إسْرَائِيل. بالرغم مِنْ افتراضه أن أصول إسْرَائِيل العرقية يجب أن تُتتبع حَتَّى نصل إِلَى الآباء: إبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب، إلاّ أن حَزْقِيَال لا يُبدي اهتمامًا يُذكر بتاريخ هذا الشَعْب قبل تواجده فِي مِصْر. فالآباء لم يُذكروا سوى أربع مرات فِي السِفْر: إبْرَاهِيم مرة واحدة (حز ٣٣: ٢٤)، وإسْحَاق لم يُذكر عَلَى الإطلاق، أمّا يَعْقُوب فقد ذُكر ثلاث مرات فقط (٢٨: ٢٥؛ ٣٧: ٢٥؛ ٣٩: ٢٥). وفِي ٢٩: ٣٥ يظهر يَعْقُوب. فحسب فِي علاقته بإسْرَائِيل، وفِي كُلّ مِنْ النصوص الأخرى، ترتبط الأسْمَاء بوعد الرَّبّ، وتسليم أرْضِ كَنْعَان للإسْرَائِيليين. وحين يذكر حَزْقِيَال "الآباء" אָבוֹת مفهوم يشير بشكْلّ أعم إِلَى أسلاف الجيل الحاضر فِي ذلِكَ الحين (٢: ٣؛ ١٨: ٢؛ ٢٠: ٢٧؛ ٣٧: ٢٥). ويعرض حَزْقِيَال ناحيتين مِنْ تاريخ إسْرَائِيل، وكُلْتاهما فِي سياق إجراءات قانونية مطولة بدأها الرَّبّ ضِدَّ الشَعْب. وكُلّ مِنْ القصتين منقحتين بشكْلّ جذري، حيث تعدّان تركيب ماضي الأمة مِنْ وجهة نظر الله، وليس فِي وجهة النظر المثالية التي يقول بها مَعَاصرو النَّبِيّ.

فِي ص. ١٦، والعرض التاريخي لحَزْقِيَال جاء فِي صيغة مجازية مطولة. وتبرز الآيات الخمس عشر الأوّلى دور الرَّبّ فِي تاريخ إسْرَائِيل، الَّذِي يبدأ فِي أرْضِ كَنْعَان، أمّا أورُشَلِيمَ (تستخدم كتشبيه مجازي يشير إِلَى الأمة) كانت طفلة لا حول لها ولاقوة، حيث هجرها والداها، وتركت لتموت إِلَى أن مربها الرَّبّ وأنقذها، وأعادها إِلَى الحَيَاة. وعندما كبرت وأصبحت أمراة ناضجة، جاء الرَّبّ مِنْ ثانية وتزوجها. وهو لم يدخل مَعَها فِي علاقة عهد فقط، بل أغدق عليها مِنْ محبته بكَرم لا حدود له، لدرجة أنه رفعها إِلَى وضع مَلِكة. والمضمون هنا واضح: كُلّ مَا يكونه إسْرَائِيل أو تمتلكه إنما يرجع الفضل فِيه إِلَى نعمة الله.

فِي ص. ٢٠، قُسم تاريخ إسْرَائِيل إِلَى سبع مرات تتسم كُلّ مرحلة مِنْها بكَرم الرَّبّ فِي أعماله لصالح إسْرَائِيل، ورفض إسْرَائِيل عهده. ومِنْ جهة نظم حَزْقِيَال أن الماضي تُمثّله المراحل الثلاث الأوّلى: وفِي المرحلة الأوّلى (ع. ٥- ٩) يتتبع حَزْقِيَال أصول هذا الشَعْب حَتَّى مِصْر، حيث اختار (#١٠٤٧ בָּחַר) الرَّبّ إسْرَائِيل، وجعل نفسه معروفًا #٣٣٥٩ [ni.]، יָדַע)، والزم نفسه بقسم וָאֶשָּׂא יָדִי، أنا رفعت يد عَلَى أن يَكُونُ إلاهاً لهذا الشَعْب، ووعد بقسم أن يخرجهم مِنْ مِصْر، ويأتي بهم إِلَى أكثر الأراضي مجداً [كَنْعَان]، حيث قام شخصيًا بالتجسس (תּוּר) عليها مِنْ أجْلِهم. وردًا عَلَى هذه الأعمال الكريمة، فإنه – وله حق تمامًا فِي ذلِكَ – طلب مِنْهم أن يتركوا سلوكهم المشين، وان يتخلوا عَن آلهتهم المِصْرية (ع. ٥- ٧). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فقد رفضوا هاتين الناحيتين، الأمر الَّذِي أثار غضبه. ومَعَ ذلِكَ، ومِنْ أجْلِ اسْمَه القدوس، كبح الرَّبّ جماح نفسه، وفِي عمل كريم بخلاصهم مِنْ العبودية فِي مِصْر، أعلن نفسه للأمم.

وفِي المرحلة الثانية (حز ٢٠: ١٠- ١٧)، دفع الرَّبّ إسْرَائِيل إِلَى البَرِّيّة، حيث أعلن لهم مشيئته المَعينة، ووعدهم بالحَيَاة مقابل الطاعة، وأعطاهم "السبت" عَلاَمَة عَلَى التزامه بالعهد. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فقد دنسوا اسْمَه برفضهم للعهد، ولِذلِكَ رفض الرَّبّ أن يأتي بهم إِلَى أرْضِ الموعد. ومَعَ هذا، فإن

اهتمامه باسْمه القدوس مَنَعه مِنْ أن يهلكهم فِي الْبَرِّيَّة. وبدلاً مِنْ ذلِكَ، فإنه – فِي المرحلة الثالثة (ع. ١٨- ٢٦) أختار أن يبدأ بداية جديدة بالجيل الثالث،حيث أعلن له فرائض وأحكاماً جديدة أن يهبهم الحَيَاة. وهنا أيضًا، رفضوا، وأثاروا غَضَبه. ومَعَ ذلِكَ، فهنا أيضًا إذا يتصرف حفاظاً عَلَى سمَعَته، فبدلاً مِنْ أن يدمر هذا الشَعْب، قرر أن يشتتهم بين الأمَم، ويستبدل الشرائع المَعْطية للحَيَاة، وبتعليمات تقضي إلَى الموت. وإذا يتصرف ثانية مِنْ أجل اسمه، فإن الرَّبّ، فِي المرحلة الرابعة (ع. ٢٧- ٢٩) أتى الرَّبّ بإسْرَائِيل إلَى الأرْضِ التي سبق أن وعدهم بها. لكنهم رفضوا أيضًا نعمته، وانتهكوا الإيمان (#٥٠٨٥ מָעַל) بالرَّبّ مِنْ طريق كافة نوعيات الرجاسات الوثنية. وهذه الصورة لرد إسْرَائِيل عَلَى الرَّبّ فِي الأرْضِ تتناغم مَعَ وصف الرَّبّ لهذا الشَعْب كبَيْتَ فِي ثورة مِنْ البداية وذلِكَ فِي أوّل كَلمات تكْلِيفه النَّبِيّ (٢: ٣)، مَعَ أوّل سلسلة فِي أعمال النَّبِيّ الرمزية، والتي تشير إلَى أن إسْرَائِيل كانت ترتكب المَعَاصي لمدة ٣٩٠ سنة (ولهذا التفسير لما جاء فِي ٤: ٢٥، انظر D. I. Block, *The Book of Ezekiel*, 1996).

وخلاصة القول، بدأت علاقة الرَّبّ بإسْرَائِيل كعمل محض للنعمة. فبالنعمة اختارهم الرَّبّ ليكونوا شَعْبه. وبالنعمة قطع مَعَهم عهدًا. وبالنعمة أعلن لهم توراته. وبالنعمة أعطاهم أرْضِ كَنْعَان مَلِكًا لهم. وعَلَى الرغم مِنْ أنه مِنْ الواضح أن الباعث عَلَى الحفاظ عَلَى هذه العلاقة بين "الله – الشَعْب – الأرْضِ" هو اهتمام الله باسْمه القدوس، غير أن حَزْقِيَال يقدم بعض المَعْلومات عَن الباعث الحقيقي لاختيار الرَّبّ لإسْرَائِيل. وعَلَى العكس مِنْ رؤية إشَعْيَاء لإسْرَائِيل عَلَى أنها "نور للأمم" (إش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦؛ ٥١: ٤؛ ٦٠: ١ و٣). ووجهة نظر إشَعْيَاء الضيقة الأفق نجدها منعكسة فِي حز ٥: ٥، والتي بناء عَلَى مَا جاء بها "فِي وسط الشُعُوب قد أقمتها وحواليها الأراضي". والإشارة هنا ليست إلَى مركز كوني، بل إلَى موضع بالنسبة لجيرانها (عَلَى العكس مِنْ تفسير شائع لـ "الساكن فِي أعلي الأرْضِ" فِي ٣٨: ١٢. انظر، ملوك "حَزْقِيَال"، وتحت سمَعَ الشُعُوب المحيطة وبصرها، كانت مهمة إسْرَائِيل هي أن تقدس اسْمَ الرَّبّ بأن تقبل سيادته عليها وذلِكَ بالالتصاق بأمانة لعهده مَعَها، وهذه الإستجابة، مستكافأ ببركات الله لإسْرَائِيل وحمايته لها. ← ومِنْ خلال ازدهار شَعْب الله وتمتعه بالخير، فإن السمَعَة الإيجابية لراعيه الإلهي سوف تترسخ بين الأمَم. وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، فإنه عَندما تمردوا عَلَى الله وسُحبت مِنْهم بركات علاقة العهد واستُبدلت بلعَنات العهد، فقد أدى ذلِكَ إلَى تدنيس اسْمَ الرَّبّ.

وهنا، يمكننا التعرف عَلَى عدة مبادئ ثابتة فيما يتصل بالعلاقة بين الله وشَعْبه. أوّلاً، شَعْبُ الله، أصبح هكَذَا نتيجة اختيار الله وفدائه الكريم لهم. ودعوتهم ليكونوا شَعْبه لم تقم عَلَى أساس مؤهلات مسبقة أو لاستحقاق فيهم، بل إنها فِي الغالب عَلَى النقيض مِنْ الميل البشري الطبيعي. ثانيًا، دعوة الله الكريمة إلَى علاقة العهد يجب أن تُقابل بالشكر والعرفان، وبالإخلاص التام لرب العهد، والطاعة دون حدود لمشيئته. ويتسم شَعْب الله بحَيَاة الْقَدَاسَة المنْظمة، والعبادة المخلصة، وليس العمل مِنْ أجْلِ ربح رضاء الله (لأن هذا سيُعيد شكْلاً مِنْ أشكال الناموسية)، بل تكون الطاعة والعبادة كتعبير عَن الشكر والحمد لأفضال تلقوها سابقًا. ثالثًا، الله يخاطر بسمَعَته بين الشُعُوب وذلِكَ بالنسبة لسلامة شَعْبه وخيرهم. وفِي الوقت الَّذِي يتعين علينا فِيه ألاّ نفهم وعد الله لإسْرَائِيل بالخير المادي عَلَى أنه وعود بالصحة والسعادة والنجاح للمَسِيحُي المَعَاصِ، غير أنها تَظل حقيقة بديهية أن سمَعَة الله فِي المجتمَعَ تُحدد بسلامة الكنيسة ومدى تحقيقها للأهداف الروحية التي وضعها لها.

(ب) مفهوم حَزْقِيَال لحاضر إسْرَائِيل. بالرغم مِنْ ادّعاءاتهم بعكس ذلِكَ، (حز ١٨: ١- ٢)، غير أنه فِي تقدير حَزْقِيَال أن إسْرَائِيل تُعد بَيْتًا اختار التمرد (בֵּית מְרִי، ٢: ٣، ٥: ٦ الخ). وعَلَى غرار سلامتهم، لقد خسرت الأمة وضعها كشَعْب الله بعبادتهم آلهة أخرى (٦: ١- ١٤؛ ٨: ٥- ١٧؛ ١٤: ٣- ٥؛ ١٦: ١٥- ٢٢؛ ٢٠: ٣٠- ٣١ الخ)، حيث تبنت فِي سلوكها العادات الوثنية (وقد زاد شرهم شر الوثنيين، ٥: ٦- ٧؛ ١٦: ٤٤- ٥٢)، واعتمدوا عَلَى قوى أجنبِيّة بالنسبة لاحتياجاتهم وأمِنْهم (١٦: ٢٣- ٢٩؛ ٢٣: ٥- ٢١). وطوال الوقت كانوا يَدعون بحقهم فِي الحماية الإلهية القائمة عَلَى مواعيد الله الثابتة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، كان متشددًا عَلَى فضح ريائهم. ذلِكَ أن مواعيد العهد بالبركة ليست، ضمانات غير مشروطة بالنعمة الإلهية، فالأمِنْ والخير سيتوقفان عَلَى قبل مطالبات الرَّبّ بالولاء له وحده والطاعة لمشيئته طاعة تامة. وبالنظر إلَى أن فشلوا فِي هاتين الناحيتين، فإن الجيل الحاضر مَعَرض لخطر لعَنات العهد. والواقع أن مصير يَهُوذَا وأورُشَلِيمَ قد تم تحديده وبشكْلٍ لا يُمْكِنُ الرجوع فِيه. لقد استدعى الرَّبّ وسيلته للتدمير، وهو نبوخذ نصر، ووضع سيفه فِي يده. وتركه هو للهيكَلَ وما يصاحب ذلِكَ مِنْ سقوط المَدِينَة كانت مسألة وقت فحسب. وادعاءات الشَعْب الخاصة بنعمة الرَّبّ، ولا سيما مِنْ أولئك الَّذِين كانوا لا يزالون مقيمين فِي أورُشَلِيمَ كانت دعاوى باطلة فِي غياب ولائهم الحقيقي له.

وفِي الوقت ذاته. لم يتخلّ الرَّبّ عَن مواعيده أو عَن شَعْبه بشكْلٍ تام. ومما يدعو إلَى الشخرية، أن المستقبل فِي يد المسبيين، أولئك الَّذِين أبعدوا مِنْ الأرْضِ، وحُرموا مِنْ الوصول إلَى الهيكَلَ. ومثل الفلك فِي وقت الطوفان العظيم (تك ٦- ٩) كان مفتاح وجود إسْرَائِيل الدائم فِي يد المِنْطقة المحيطة بنَهْرِ خابور. وعَلَى غرار فترة الطوفان، كان زمِنْ السبي يمثل فترة حضانة أو مخاض سيظهر مِنْها مجتمَعَ جديد ومؤمِنْ. غير أنه ليس عَلَى المسبيين كأفراد أن يستنتجوا مِنْ هذا أن لهم حقًّا تلقائياً للاشتراك فِي عمل الله الجديد. وعَلَى غرار بَنِي جلدتهم فِي أورُشَلِيمَ، مِنْهم أيضًا يستحقون دينونة الله مَا داموا لم يغيروا سلوكهم مِنْذ سبيهم (حز ١٤: ١- ١١). ونفس حكم الموت المسلط عَلَى بَنِي جنسهم فِي وطنهم، مسلّط عَلَيْهِمْ أيضًا، مَا لم يتوبوا عن طريقهم ويخصصوا ولاءهم لِلرَّبّ وحده (١٨: ١- ٣٢) والمشاركة فِي الرجاء المستقبلي تعتمد عَلَى تجددهم الروحي.

وقد يعنُّ للقارئ أن يستخلص مِنْ هذه الملاحظات، بعض النتائج الإيجابية بخصوص العلاقة بين الله وشَعْبه. أوّلاً، ليس مِنْ حق المسحيين المطالبة بمواعيد الله مَا لم تسند هذه المطالبة الولاء لله وحده دون سواه وإطاعة مشيئته. والله لم يلتزم بأي مواعيد بأي مواعيد بالنسبة لأولئك الَّذِين يتبعون أي إله آخر،

ويرفضون التعامل بكُلّ جدية مَعَ مطالبيه الأخلاقية والأدبية، أو يعتمدون فِي أمِنْهم عَلَى أي قوة أخرى. وليس لنا الحق فِي أن نترنم قائلين: "كُلّ وعد فِي الكتاب الْمُقَدَّسَ هو لي"، وندعى فِي ذات الوقت أي "كُلّ ميزة وكُلّ خيار أخلاقي هو له". ثانيًا، التمتع برعاية الله وفضله لا يعتمد عَلَى الدخول المادي المباشر إلَى بَيْتَه، أو أرْضِه، بل يعتمد بالأحرى عَلَى عبادة الله بالروح والحق (انظر يو ٤: ٢٣- ٢٤)، وعَلَى التمسك بالشكر بمطالبه الأدبية والأخلاقية.

(جـ) مفهوم حَزْقِيَال بالنسبة لمستقبل إسْرَائِيل. وعَلَى ضوء الكَلمات الواعدة التي نجدها فِي نهاية اللعَنات فِي لا ٢٦: ٤٠- ٤٦، وفِي تثنية (تث ٤: ٣٠- ٣١؛ ٣٠: ١- ٢٠) انظر بخصوصها ماكميلان "نعمة فِي النهاية، ٣٤- ٣٩)، فإنه ليس مما يدعو للدهشة أن حَزْقِيَال فِي استعراضه تاريخ إسْرَائِيل، استطاع أن يتطلع إلَى مَا بعد الدينونة الوشيكة و/ أو الحاضرة، إلَى يوم جديد عَندما يُعاد الشَعْب إلَى الرَّبّ ويزدهر فِي أرْضِ كَنْعَان. وعَلَى أساس خطته السباعية فِي حَزْقِيَال ٢٠، فإن الرحلة الحالية مِنْ السبي [الخامسة] (ع. ٣٠، ٣١) ستتبعها مرحلة سادسة، سيجد فِيها الشَعْب أنهم فِي "بَرِّيَّة الشُعُوب" حيث يطهرهم الرَّبّ مِنْ خطاياهم ويأتي بهم إلَى رابطة العهد (ع. ٣٢- ٣٨). ولكن تاريخ الشَعْب الـ *ante-even-tum* هذا، يبلغ ذروته فِي مرحلة سابعة، حينما تُستعاد كُلّ مقادير الشَعْب الكامل وفِيما وصف النَّبِيّ الملامح الرئيسية لهذا الْيَوْمَ الجديد فِي العديد مِنْ الأقْوَال النبويّة السابقة (انظر، إعلانات واعدة مماثلة فِي أقْوَال الدينونة السابقة، ٦: ٨- ١٠؛ ١١: ١٦- ٢٠؛ ١٦: ٦٠- ٦٣)، عقب سقوط أورُشَلِيمَ سنة ٥٨٦ ق.م، كان لموضوع أستعادة الشَعْب دور رئيس فِي وعظه (انظر ص. ٣٤- ٤٨). وعَلَى الرغم مِنْ البيانات الإضافية الكثيرة التي ذُكرت، إلاّ أن حَزْقِيَال، وبصفة رئيسية، يرسم صورة لإسْرَائِيل تبين أن كُلّ أخطاء الماضي قد أصلحت وان الأمة أصبحت فِي النهاية تعيش بما يليق بالوعود التي تضمِنْها عهد الرَّبّ الأصلي. وكما سبق ذكرنا، فإنه مَعَ مرور الزمِنْ، استُعيدت نفس الأعمدة التي كانت تستند عليها الأمة فِي شعورها الزائف بالأمِنْ (لكن حَزْقِيَال كان قد هدمها فِي نبوّات الدينونة). وكما تبين فِيما بعد، فإن مواعيد الرَّبّ أبدية: (i) إسْرَائِيل هي شَعْبُ عهده إلَى الأبد. (ii) أعطيت لهم كَنْعَان كوطن قومي إلَى الأبد. (iii) سيسكن الرَّبّ وسط شَعْبه إلَى الأبد. (iv) الإلتزامات التي قطعها لعبده دَاوُدَ التزامات دائمة إلَى الأبد. ولن يتراجع الله عَن حكمته، وعَلَى أي حال، وكما قال هو نفسه: "أنا الرَّبّ تكَلّمت وسأفعل".

والملامح الرئيسية لعمل الرَّبّ المستقبلي لصالح إسْرَائِيل تم التعرف عليها بسهولة: (i) فِي خروج جديد، سيجمَعَ الرَّبّ شَعْبه المشتت مِنْ البلاد التي تشتتوا إليها (حز ١١: ١٦- ١٧أ؛ ٢٠: ٤١؛ ٣٤: ١١- ١٣أ، ١٦؛ ٣٦: ٢٤أ، ٣٧: ٢١ب) (ii) سيعيدهم الرَّبّ إلَى أرْضِ ميراثهم، التي تم تطهيرها مِنْ نجاستها (١١: ١٧ب- ١٨؛ ٢٠: ٤٢؛ ٢٤: ١٣ب- ١٥؛ ٣٦: ٤٢ب، ٣٧: ٢١ب). (iii) سيمِنْح الرَّبّ حَيَاة روحية جديدة لشَعْبه، ويجدد عهده مَعَهم، ويعطِيهم قلبًا جديدًا، وينفخ فِيهم مِنْ روحه، حَتّى يسيروا فِي طرقه (١١: ١٩- ٢٠؛ ١٦: ٦٢؛ ٣٤: ٣٠- ٣١؛ ٣٦: ٢٥- ٢٨؛ ٣٧: ٢٣- ٢٤). (iv) سيعيد الرَّبّ أسرة عبده دَاوُدَ الْمَلكية لتكون وسيلة خير للشَعْب ورمزًا لوحدته (٣٤: ٢٣- ٢٤؛ ٣٧: ٢٢- ٢٥) (v) سيبارك الرَّبّ إسْرَائِيل بازدهار غير مسبوق، ويضمِنْ أمِنْ الشَعْب فِي أرْضِه (٣٤: ٢٥- ٢٩؛ ٣٦: ٢٩- ٣٠؛ ٣٧: ٢٦؛ ٣٨: ١- ٣٩. ٢٩). (vi) سيقيم الرَّبّ مسكنه الدائم فِي وسطهم، ويعيد تنظيم عبادة الأمة (٣٧: ٢٦ب- ٢٨؛ ٤٠: ١- ٤٨: ٣٥).

يختلف المفكرون المحافظون اختلافًا بيّناً حول مضامين أعلانات حَزْقِيَال الخاصة باستعادة وتجديد إسْرَائِيل والكنيسة مستقبلاً. فمِنْ ناحية، وعَلَى ضوء إعادة تعريف مَلِكوت الله بعبارات روحية وخارقة للطبيعة فِي ع. ج، يميل مفكرو الألفية إلَى النظر إلَى هذه النبوات، وغيرها مِنْ نبوات ع. ق الخاصة بإسْرَائِيل بأنها تدخل فِي نطاق البركات الممتدة التي ورثتها الكنيسة. وطبقًا لِذلِكَ، يقدم حَزْقِيَال صورة لإسْرَائِيل روحية جديدة، جُمَعَت مِنْ طاقة الشُعُوب، وتغيرت بعمل الروح القدس، وتتمتع ببركات روحية وخير وسلام تحت حكم الْمَسِيح، الْمَسِيَّا (قا، مسحُ لهذه النظرةِ مِن قِبل A. Hoekema, "Amillennialism," 155-87). وعَلَى صعيد أخر، تستند مفاهيم القائلين بالحكم الألفِي السعيد وبقوة، عَلَى مَا قاله حَزْقِيَال. بناء عَلَى هذا الرأي، سينتهي الجيل الحاضر بعودة الْمَسِيحُ، الَّذِي سيحدم عَلَى إسْرَائِيل التي أعيد تجميعها، وعَلَى عالم مفدي. وسيُقيد الشيطان أثناء هذه المرحلة ويتمتع العالم ألف سنة مِنْ سلام لم يسبق أن شُهد له مثيل. ويقدم حَزْقِيَال الكثير مِنْ الأدلة عَلَى لهجة الألفِية المصطبغة بالصبغة اليهودية، وما يتبع ذلِكَ مِنْ أحداث أخروية يعرفها بصفة خاصة التدبيرون السابقون للحكم الألفِي (قا، Cooper, *Ezekiel*, 45-52).

والرأي الَّذِي اتُّخذ هنا، هو أنه فِي حين أن ع. ج يكشف مَعَاني جديدة فِي قراءته لنصوص ع. ق (الْكَهَنَة هي وريثة مواعيد الله لإسْرَائِيل) إلاّ أن مفهوم حَزْقِيَال نفسه لنبواته، يجب أن يَكُونُ العهد الحاسمَ فِي تفسيرنا (انظر و. و. كُلّين، الخ "مدخل للتفسير الكتابي، ص ١٤٤). وإذا كان بمقدورنا أن نسأل حَزْقِيَال هل كان يتوقع إعادة جميع شَعْبه حرفيًا أم لا، وعودتهم إلَى أرْضِ إسْرَائِيل، وتجديدهم روحيًا، وإستعادة العرش لواحد مِنْ نَسْل دَاوُد، هنا يتوقع المرء ردًا إيجابياً خالصًا لا ريب فِيه. وعَلَى أي حال، لقد أعطى الرَّبّ كَلمته، ولن ينكث عَن مواعيده الأبدية لإبْرَاهِيم، ومُوسَى، ودَاوُد. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وعَلَى الرغم مِنْ نبوات العودة والتجديد التي قالها حَزْقِيَال تتنبأ بأحداث فعلية، إلاّ أنه ليس كُلّ أوصافة تصور الأحداث بشكْلٍ حرفِي (انظر كُلّين، ٣٦٩). والواقع، إن نبوات الرجاء الواردة فِي حَزْقِيَال ٣٤ إلَى ٤٨ تصبح وبشكْلٍ متزايد نظرية تخيلية. وليس مِنْ الصعوبة أن نتخيل إعادة تجميع الشَعْب، وبث الحيوية فِيه عَلَى نحو ذُكر فِي ص. ٣٤؛ ٣٦: ١٦- ٣٨، وأن تُؤخذ العَناصر الرئيسية بجدية (وعَلَى نحو مماثل ٣٧: ١٥- ٢٨). وبرغم ذلِكَ فإن ٣٧: ١- ١٤ صيغت كرؤيا، حيث العظام الياسبة ترمز إلَى إسْرَائِيل، ونبوة جُوج – مَاجُوج (ص. ٣٨- ٣٩) نقرأها كصورة كاريكاتورية، لها سمات غريبة وعجيبة وغير حقيقية، أمّا الرؤيا الخاصة بالهيكَلَ فهي فكرة خيالية تتضمِنْ عَناصر مثالية وخيالية مِنْ الصعب التوفِيق بينها وبين الحقائق الجغرافِية والثقافِية. وفِي حين أن حَزْقِيَال بلا ريب يتخيل عودة حقيقية

لإسْرَائِيل إِلَى أَرْضِ فِلِسْطِين، وتعيين مسيّا مِنْ بَيْتِ دَاوُد، وفترة ممتدة مِنْ السلام والازدهار للأمة، إلا أن رؤياه تظل مَعَ ذَلِكَ محصورة فِي الإطار القومي الضيق. وباستثناء ضمان الرَّبّ حماية إسْرَائِيل حَتَّى مِنْ المؤامرات العالمية (ص. ٣٨- ٣٩)، فإنه ليس لدي حَزْقِيَال سوى القليل مما يستطيع قوله عَنْ المضامين الكونية للنظام الجديد. وبالنظر إِلَى أنه لم يقدم ترتيبًا زمنياً واضحًا لأحداث الْيَوْمَ الأخير، فقد تم التحذير مِنْ إستخدام التفاصيل الواردة فِي أوصافه، لوضع تقديم مرتب للأحداث الأخروية بحسب تعقبها.

٣. رؤيا حَزْقِيَال بالنسبة للمَسِيح. بالرغم مِنْ أن أكثر مِنْ ربع نبوّات حَزْقِيَال تتطلع إِلَى الغد المجيد لإسْرَائِيل، إلاّ أن الإشارات الصريحة فِي السِفْر إِلَى المسيّا قليلة بدرجة ملحوظة. وبإستثناء الإلماحات الغامضة إِلَى فرع الأرز العالي، والَّذِي فُسر عَلَى أنه غصن דַּ֫ךְ أو فرع، فِي حز ١٧: ٢٢، والقرن (קֶ֫רֶן) فِي حز ٢٩: ٢١، لا نرد أقوالاً مسيّانية صريحة إلاّ فِي سياقين ٣٤: ٢٢ – ٢٣، ٣٧: ٢٢ – ٢٥ (انظرِ دراستنا الأكثر تفصيلاً فِي وضع "إعادة دَاوُدَ ثانية" فِي كتابنا "الْمَسِيح فِي ع. ق). وبالاستدلال فقط يمكننا القول بأن الرئيسي. נָשִׂיא المذكور فِي ص. ٤٠- ٤٨ أنه مِنْ بَيْتِ دَاوُد، وقد وُصف دوره فِي عبارات غير مَلِكية. وواضح مما جاء فِي ٣٤: ٢٢- ٢٣؛ ٣٧: ٢٢- ٢٥ أن رجاء حَزْقِيَال الْمَسِيَّاني يتضمنْ عكس مَا جاء فِي إعلاناته الخاصة بالدينونة عَلَى بَيْتِ دَاوُد، وذلِكَ فِي النصف الأوّل مِنْ السِفْر. غير أن رؤيا حَزْقِيَال الْمَسِيَّانية تأتي فِي موقعها الصحيح فِي الوسط الفكري والثقافي لبلاد مَا بين النَّهْرين قديمًا. وفِي العديد مِنْ النصوص القديمة، وبعد قصص الترك الإلهي، وديِنونة الأَرْضِ، نجد أن تعيين الله لمَلِك بشري عنصر جوهري، مَا لم يكن ذروة تطبيع العلاقة بين الإله وأَرْضِه/ شَعْبه (النصوص ومناقشة، انظر Block, *The Gods of the Nations*, 134-48). وطبقًا لِذلِكَ، فإن توقع حَزْقِيَال إقامة مَلِكُ (مسياني) جديد، عَلَى شَعْبه مِنْهم الإسْرَائِيليون القدامى ومِنْ هم خارجون عنهم أيضًا.

وحيث أن الرؤى الْمَسِيَّانية لأنبِيَاء آخرين تميل إِلَى أن تكون غير حاسِمَة، وتدمج شعوباً وأراضي خارج إسْرَائِيل، والْمَسِيح الَّذِي يتحدث عنه حَزْقِيَال هو قائد قومي، تنعكس ملامحه الرئيسية فِي الألقاب وأوصاف الدور الَّذِي يقوم به. وباعتباره دَاوُد، فهو وريث للوعود الخاصة بممَلِكة أبدية، وهي العهود التي قطعها الرَّبّ لأعظم ملوك إسْرَائِيل عَلَى فم صَمُوئِيل النَّبِيّ (٢صم ٧؛ قا؛ إش ٩: ١- ٧ [٨: ٢٣- ٩: ٦]؛ ١١: ١- ٥؛ إر ٥- ٦؛ هو ٣: ٥؛ عا ٩: ١١؛ مِيخَا ٥: ١- ٤ [٤: ١٤- ٥: ٥]) باعتباره عبده עַבְדִּי (عبدي")، فمِنْ ثم يتمتع بعَلاقة خاصة مَعَ الرَّبّ يَهْوَهْ. وفِي هذا الدور ذو الطابع الديني الجوهري، فهو يستمد سلطته بتعيين إلهي وليس لذكاء شخص أو انتخاب ديموقراطي. وباعتباره נָשִׂיא الرئيسي، أو رئيسًا، فمِنْ ثم يَكُونُ عَلَى رأس شَعْبه، ليس كحاكم طاغية، بل كواحد دُعى مِنْ صفوفهم كي يمثلهم. وكمَلِك מֶ֫לֶךְ، فهو شخصية مَلِكية، يرمز إِلَى وحدة الأمة الجديدة. وكُلّ المدعين الآخرين المطالبين بالعرش تم طردهم حَتَّى تكون إسْرَائِيل أمة واحدة (גּוֹי אֶחָד) تحت مَلِك واحد (מֶ֫לֶךְ אֶחָד)، فِي أَرْضِ إسْرَائِيل. وباعتباره רוֹעֶה אֶחָד، راعياً واحداً، فمِنْ ثم سيعمل مِنْ أجْلِ خير القطيع، يحميهم ويطعمهم عَلَى نمط الرَّبّ نفسه (ص. ٣٤)، وتحقيقًا لميثاق الْمَمْلَكَةِ الموسوي القديم (تث ١٧: ١٤- ٢٠). وفِي كافة هذه الأدوار، فإن الْمَسِيح الَّذِي تحدّث عَنه حَزْقِيَال يرمز إِلَى حقائق الدهر الجديد. والأمر الَّذِي يلفت الإنتباه، أنه لم يقم بأيِ دور فِي استعادة الأمة وتجديدها. فهو لم يجمَعَ الشَعْب، أو قادهم للعودة إِلَى وطنهم. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، وعَلَى العكس مِنْ الأنبِيَاء، لم يذكر حَزْقِيَال الْمَسِيح كرسول سلام (إش ٩: ٦- ٧ [٩: ٥- ٦]؛ ١١: ٦- ٩؛ إر ٢٣: ٦؛ مِيخَا ٥: ٥؛ زك ٩: ٩- ١٠)، اوبر (إش ٩: ٥- ٦؛ ١١: ٢- ٥؛ إر ٢٣: ٥- ٦، قا، A. Moenikes, 289-306). وهذه يعزوها إِلَى عمل الله المباشر لكن حضور الْمَسِيّا الشخصي يرمز إِلَى حكم الرَّبّ يَهْوَهْ فِي ع. ج المجيد.

والـ נָשִׂיא مِنْ رؤيا حَزْقِيَال الختامية (ص. ٤٠- ٤٨) وهو شخصية مبهمة (بالنسبة لمزايا ومسئوليات الرئيس נָשִׂיא فِي نظام حَزْقِيَال الجديد، انظر ٤٤: ٣، ٤٥: ٧- ٨؛ ٤٥: ٢١؛ ٤٦: ١٢؛ ٤٨: ٢١). وليس مِنْ شك فِي أنه شخصية رفيعة، أكثر أهمية مِنْ "أمراء" الحقبة السابقة عَلَى الْمَلِكية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن القصة لم تذكر عَنْ العلاقة الدَاوُدية فقط بل يبدو أن صهيون/ أورُشَلِيمَ خارجة عَنْ الصورة أيضًا. والواقع أن الرئيس وأَرْضه تم الفصل عمدًا بينهما وبين الْمَدِينَة التي تحمل اسم "الرَّبّ "يَهْوَهْ" (٤٨: ٣٥)، وكذلِكَ عَنْ الهيكَلّ. ويَهْوَهْ مقيم حقيقي. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، لم يُربط سلطان "الرئيس" بأَرْضِ إسْرَائِيل فحسب (عَلَى النقيض مِنْ الحكم العالمي) بل إن حقوقه قُيدت بشدة. وقد يصرح له الرَّبّ بالأكُلّ أمامه فِي الباب الشرقي، لكنه كإنسان يجب أن يدخل مِنْ طريق آخر، وهذا الباب محجوز لِلرَّبّ. والأكثر جدلاً مِنْ كُلّ شئ أن واقعية وصف الرئيس تتناقض تمامًا مَعَ الوصف المجيد المثالي للمَسِيحُ فِي ٣٤: ٢٣- ٢٤، ٣٧: ٢١- ٢٥. ولا يتوجب تقديم القربان نيابة عَنه فحسب، بل إن بعض الأحكام المَعْنية تحذره بألا يسيئ مَعَاملة رعاياه مثلما سبق أن فعل مَلِكُ إسْرَائِيل فِي الماضي (٤٦: ١٨).

ويبدو أنه مِنْ مفاتيح تفسير أهمية נָשִׂיא المذكور فِي حز ٤٠ – ٤٨، هو مَعْرفة تغيير النوعية بين نبوات الاستعادة والتجديد السابقة (ص. ٣٤) يُعد نُبُوَّة خلاص حقيقية، ٣٧: ١٥- ٢٨ مَعجزة أعطيت كعَلامَة وذُكر مَعَها تفسيرها)، والرؤيا الأخيرة المثالية. ففِي حين أن النوعية الأوّلى ترتبط بشكْلّ وثيق بالتاريخ، وتتوقع عكساً تامًا للأحداث المحيطة بسقوط أورُشَلِيمَ سنة ٥٨٦ق. م، والأخيرة مختلفة، مِنْ ثبات الأفكار، ورمزية، والكثير مِنْ ملامحها لا يُمْكِنُ تصورها (انظر التعليقات، الافتتاحية عَلَى ص. ٤٠- ٤٨ فِي كتاب بلوك "حَزْقِيَال"). وعَلَى النقيض مِنْ الرأي الشَعْبي السائد، لم يُقدم وصف الهيكَلّ كنسخة أصلية لبناء مستقبلي تشيده أيدى بشر. وهذه الرؤيا تلتقط موضوع الحضور الإلهي المَعْلن فِي ٣٧: ٢٦- ٢٧، وتصف الحقيقة الروحية بعبارات مُحدَّدة، حيث تستخدم التعبيريات الثقافِية المألوفة المتعلقة بالهيكَلّ مثل: الْمَذْبَح، الذبائح، الرئيس، والأَرْضِ. وفِي تقديم هذا التركيب اللاهوتي لإسْرَائِيل الجديدة، يعلن الرَّبّ تصحيح كُلّ الأخطاء القديمة وإقامة علاقات "إله – أمة – أَرْض" נָשִׂיא دائمة وعَلَى أساس سليم. ورؤيا زَكَرِيَّا الأخيرة تقدم نُموذجًا سامقًا: "حيث يَكُونُ الله، هناك تكون صهيون"، كما يُوجد أيضًا نظام وتحقيق لكُلّ مواعيده.

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، الاهتمام الأساسي لهذه الرؤيا ليس سياسيًا بل ثقافِياً. والموضوع الرئيسي ليس هو عودة دَاوُدَ بل وجود الرَّبّ (يَهْوَهْ). وعَلَى ذلِكَ، فإن دور נָשִׂיא هو دور "تسهيل"، وليس رمزيًا مَلِكياً. وعَلَى العكس مِنْ الملوك السابقين، الَّذِين أفسدوا عبادة الرَّبّ لأغراض أنانية و/ أو قاموا برعاية عبادة آلهة أخرى، نجد أن مهمة هذا الرئيس هي تعزيز عبادة الرَّبّ بالروح والحق. وفِي هذه الرؤيا (وهنا فقط)، بتصويرها الجذري الـ נָשִׂיא لمستقبل إسْرَائِيل، ويبرز נָשִׂיא كالموظف الديني، يخدم مجتمَعَ الإيمان الْمُقَدَّسَ، والَّذِي هو نفسه يركز عَلَى عبادة الله الَّذِي يسكن فِي وسطهم. والرئيس ليس مسئولاً عَنْ إدارة العبادة. وهو لا يساهم بفاعلية فِي الطقس، ليس ذلِكَ فحسب، بل إنه أيضًا لم يبن الهيكل، ويصمم العبادة، أو يعين الْكَهَنَة، لأن هذه الامتيازات هي مِنْ امتيازات الرَّبّ وهذا مَا يتفق مَعَ صورة נָשִׂיא فِي حز ٣٤: ٢٣- ٢٤، والَّذِي أقامه الرَّبّ راعياً ثانيًا بعد أن قام الأخير شخصيًا بإنقاذ إسْرَائِيل (انظر دوجويد، ٥٠ – ٥٥). وفِي هذه العرض الإيديولوجي نجد أن נָשִׂיא يعمل كالراعي العلماني وراعي العبادة الَّذِي عيّنه الرَّبّ، والتي يؤكد نشاطه استمرارية שָׁלוֹם السلام بين الإله ورعاياه. لقد أوفى إلهُ إسْرَائِيل بمواعيده المترتبة عَلَى العقد، حيث أعادهم الشَعْبُ وأعادهم إِلَى أَرْضِهم/ التي هي أَرْضِه. والأكثر أهمية، أنه دعا الشَعْبُ لنفسه وأقام مسكنه فِي وسطهم. والأن، دعهم يحتفلون، ودع נָשִׂיא يقود الطريق.

البيبلوجرافِيا

L. Allen, *Ezekiel 1-19*, 1994; idem, *Ezekiel 20-48*, 1990; D. I. Block, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, 1988; idem, "The Prophet of the Spirit: The Use of *RWH* in the Book of Ezekiel," *JETS* 32, 1989, 27-49; idem, "Ezekiel's Vision of Death and Afterlife," *BBR* 2, 1992, 113-42; idem, *The Book of Ezekiel*, 1996; idem, "Bringing Back David: Ezekiel's Messianic Hope," *The Lord's Anointed*, 1995, 167-88; K. W. Carley, *Ezekiel Among the Prophets*, 1974; L. E. Cooper, *Ezekiel*, 1994; I. M. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, 1994, 50-55; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 1970; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 1983; A. Hoekema, "Amillennialism," in *The Meaning of the Millennium: Four Views*, ed. R. G. Clouse, 1977; P. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, 1989; R. Klein, *Ezekiel*, 1988; W. W. Klein, C. L. Blomberg, R. L. Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, 1993; J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, 1976; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, 1993; A. Moenikes, "Messianismus im Alten Testament (vorapokalyptische Zeit)," *ZRGG* 40, 1988, 289-306; J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-29*, NICOT, 1986; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979; idem, *Ezekiel 2*, 1983.

دانيال آي. بلوك *Daniel I. Block*

د. موضوعات لاهوتية

فِي سنة ١٩١٣، G. B. Gray (*CRITICAL INTRODUCTION TO THE OT*, 198) قال: ليس ثمة سِفْر آخر فِي ع. ق يتسم بهذه العلامات الحاسِمَة لوحدة الكتابة، وأمانتها. ومَعَ ذلِكَ، فإنه فِي سنة ١٩٢٤، كان ج هولكسر G. Hlscher (حَزْقِيَال) يقدم السِفْر عَلَى أنه سِفْر متحول نُسب إِلَى حَزْقِيَال يرجع تاريخه إِلَى القرن الخامس، ولا تشكل كُلْمات النَّبِيّ الحقيقة سوى ١٤٪ فقط فِي هذا الكتاب. ومِنْذ ذلِكَ الحين، كانت هناك تشكيلة واسعة مِنْ آراء المهتمين والمثقفين، بالرغم مِنْ أنها مِنْذ فترة قليلة مضت تأثرت بتعليق W. Zimmerli's magisterial commentary (1955, 1968, ET) مَعَ النتيجة القائلة، بأنه بالرغم مِنْ أنه كانت هناك درجة مِنْ الإضافات فِي مواضع كثيرة، إلاّ أن كُلّ قسم مِنْ السِفْر له نواة حقيقية مِنْ تعليم حَزْقِيَال نفسه. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، وحتى عَندما يَكُونُ هذا النمو مفهومًا، فإن المادة ربما تكون قد أضفيت فِي بعض الحالات بواسطة النَّبِيّ نفسه، بالرغم مِنْ أن زيميرلي Zimmerli يفترض "مدرسة حَزْقِيَال" ليشرح أجزاء لاحقة مِنْ العملية. وهذه الإضافات – عَلَى وجه العموم – ربما يُنظر إليها عَلَى أنه تطبق تعليم النَّبِيّ عَلَى أزمِنَة لاحقة، بصفة خاصة عَلَى الفترة التي تسبق العودة مِنْ السبي مباشرة. غير أن زيميرلى Zimmerli يكتشف اختلافات هامة فِي النظرة اللاهوتية، ولا سيما فِيما يتعلق بأهمية الكهنوت الصَادُوقي، والَّذِي قُدم بطريقة لا تتفق مَعَ مفهوم النَّبِيّ عَن الخَطِيَّة والنعمة. وفِي عام ١٩٨٩ فقط قدم عمل يماثل عمل تفسير زيميرلى Zimmerli فِي الحجم، قدم تحديًا حقيقيًا لموقفه (T. Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*)، وبصفة خاصة بالإقتراح الَّذِي يقول إن تقديم التاريخ فِي الأصحاح العشرين (يشير مقدمًا إِلَى الاستعادة والتجديد) يختلف بدرجة كبيرة عَنْ ذلِكَ الموجود فِي ص. ٥ و١٦ و٢٣. غير أن مَا إذا كان R. J. Coggins ("Recent Continental OT Literature," *ExpTim*, 101, No.12, 1990; 364) عَلَى صواب أم لا مِنْ ناحية إعتباره كروجر Krüger ناشراً الدرسات عَنْ سِفْر حَزْقِيَال ترجع إِلَى مرحلة مَا بعد زيميرلى Zimmerli، لأن هذا أمر قابل للجدال.

وهناك ناحية هامة أخرى للمناقشة النقدية تتُمثّلَ فِي الادّعاء بأن حَزْقِيَال لم يكن إطلاقًا فِي بَابِل (أو بالنسبة لبعض مِنْ عمله النبوي فقط). مثل؛ يجادل و. هـ. براونلي W. H. Brownlee بالقول بأن الْجِلْجَال كانت الموقع الرئيسي لنشاط حَزْقِيَال. وبغض النظر عَنْ عدم استحسان سوء العرض هذا مِنْ جانب سِفْر كتابي للحقائق الأساسية، كان زيميرلى Zimmerli قادرًا عَلَى أن يبين بدليل مفصل أصلاً ينتمي إِلَى السبي فيما يتعلق بمخطط السِفْر، وهذا أمر له مضامين هامة، لما يتضمنه مِنْ رأي لاهوتي. ومَعَ ذلِكَ، فإن مَا يتبع ذلِكَ، تم التنبؤ به عَلَى أساس مَعْرفة أن الاتجاه اللاهوتي الأساسي لسِفْر حَزْقِيَال مأخوذ مِنْ نَبِيّ يُعرف بهذا الاسم سبي إِلَى بَابِل سنة ٥٩٧ ق. م، وأن أي إضافات تفيد فِي تطبيق رسالته عَلَى خبرة إسْرَائِيل المتطورة المشتركة، وهذا مَا أسهم فِي الشكل الكتابي النهائي.

١. مفهوم حَزْقِيَال عَن الله. تتكون أعمدة السِفر مِن ثلاث رؤى مؤرخة، الأمر الَّذِي يعطيه تماسكاً إجمالياً (حز ١: ١؛ ٨: ١؛ ٤٠: ١). وهي متصلة ببعضها بشكل واضح. الثانية بالأوَّلى (٨: ٤)، والثالثة بالأوَّلى والثانية. وهذه العلاقة الأخيرة تأكدت بقول واضح (٤٣: ٣) وبنسبة العودة إلَى أورُشَلِيمَ (يخرج) إلَى مجد إله (٤٣: ٢) مَعَ أنه كان (يعترف) عَن الرحيل (١١: ٢٣).

وفكرة المجد، والتي يرجع أصلها إلَى أفكار تعبدية عَن حضور الله فِي الهيكل تعكس خلفية حَزْقِيَال ككَاهِن، والتي نراها أيضًا فِي تأكيده عَلَى الخطايا فِي العبادة (بالتناقض مَعَ الأصحاحات الأخلاقية التي تأخذ بالأكثر صفة عامة)، وعَلَى أسلوب الشَرِيعَة المُقَدَّسة فِي تعليمه (قا؛ حز ١٤: ٤ مَعَ لا ١٧: ٥، وانظر Zimmerli 1:302)، ووجود تعبيرات مثل: "ويحملون إثمهم" (١٤: ١). وظروف السبي تحمل لأولئك الَّذِين عانوا مِنها ليس النفي مِنْ وطنهم فقط، بل وإستبعادهم مِنْ الحضور الإلهي، وتعتم عَلَى إشراقة هذه الرؤيا، وتؤكد المبادرة الَّذِي اتّخذنا الله فِي إعلانه عَن نفسه عَلَى هذا النحو. والله مصمم عَلَى أن يُعرف، سواء كان ذلِكَ عَن طريق الدينونة أو عَن طريق الرحمة. لاحظ صيغة التعرّف التي تتكرر بصفة مستمرة (٧: ٤ و٢٧ الخ).

وصيغة الرؤيا الافتتاحية تماثل بشكل جزئي رؤيا سبق لإشَعْيَاء أن أعتبرها (إش ٦: ١). غير أنه فِي حين أن ذلِكَ تم الرَّبط وبشكل وثيق بهيكل أورُشَلِيمَ، إلاّ أن ملمحاً هامًا لوصف حَزْقِيَال لله يتمثّل فِي وصفه بأنه حاضر فِي كُلّ مكان وأنه العالِم بكُلّ شئ عَلَى النحو الَّذِي ترمز إليه البِكْرات والعيون (حز ١: ١٥) (انظر O. Procksch, "Die Berufungsvision Hesekiels," in *FS Budde*, 1920, 141). ولم يكن بمنأى عَن شَعْبه أو غير مبالٍ بهم فِي بَابِل. فالأسد والدب والنمر يمثلون الجنوب، والشمال والشَّرق مِنْ جغرافية بَابِل الفلكية (قا؛ E. Bickerman, *Four Strange Books*, 1967, 102). وربما تكون الحيوانات قد ذُكرت أيضًا لتشير إلَى سيادة الله عَلَى الشُعُوب، فِي حين أن الصيغة العامة للرؤيا نفسها ربما قُصد بها واجهة للبذخ الَّذِي تُقدم به آلهة بَابِل، ولا سيما "نبو" الَّذِي كانت مهمته أن يكتب عَلَى ألواح القدر (إش ٤٦: ١، C. R. North, *The Second Isaiah*, 1964, 163).

أياً كانت سيكولوجية رؤية إشَعْيَاء، إلاّ أنها تعني أن الله يعلن نفسه فِي عمليات التاريخ، وبصفة خاصة فِي الدينونة (التي تم التعبير عَنها بدمار أورُشَلِيمَ، وهو الأمر الَّذِي يسيطر عَلَى النصف الأوَّل مِنْ السِفْر)، وبعد ذلِكَ فِي رجاء إعادة تشييدها مستقبلاً (الأمر الَّذِي يسود الجزء الثاني). وهذا يساعد عَلَى تفسير أهمية كلمة الله، والتي تُفهم تقريبًا ككيان موضوعي له قوة عَلَى الدخول (O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 1934, 150). جاءت لتساعد رُسل الله عَلَى تفسير عمله (خر ٣: ١٦).

٢. الخَطِيَّة. هناك مشكلتان تبرزان بشكل كبير فِي هذه الناحية فِي رسالة حَزْقِيَال: (أ) لماذا تعاني أورُشَلِيمَ – المَدِينَة التي أحبها الله – كُلّ تلك الإهانات التي لحقت بها فِي تلك السنوات. (ب) لماذا لم يكن هناك رجاء لأولئك الَّذِين تُركوا فِي المَدِينَة بعد السبي الأوَّل الَّذِي وقع سنة ٥٩٧ ق. م. واتهام النَّبِيّ للشَعْبُ بالخَطِيَّة لم يُقصد به فقط ← شرح مَا سبق أن حدث بالفعل. ولكنه عمد أيضًا إلَى إحباط أي فكر يعتقد أن إعادة التشييد فِي المستقبل يُمْكِنُ أن تتم بدون التغييرات الجذرية التامة.

ويسيطر عَلَى تقديم هذه الاتهامات الأصحاحان (خز ١٦: ٢٣) اللذان يصوران خَطِيَّة إسْرَائِيل بالتشبيه المجازي بامْرَأة قد خَانَت زوجها. ويتبع حَزْقِيَال فِي هذا النهج الأسلوب الَّذِي انتهجه كُلّ مِنْ هُوشَع وإرْمِيَا. وشناعة هذا البغاء تكمن فِي جحود الأمة إزاء مَعَاملة الله الكريمة، ولقد تُمثّل هذا الجحود فِي مجالي العبادة، والتحالفات السياسية. فقد تقبلوا الممارسات الوثنية فِي هيكل أورُشَلِيمَ، واستُخدمت الأدوات المُقَدّسة لعمل أشياء لعبادة الآلِهَة الزائفة، وقُدم له الأطفال كذَبَائح (١٦: ١٧- ٢١). غير أن التحالفات مَعَ الأمَم الغريبة أعتُبِرت أيضًا مثل الزنا فِي نظر حَزْقِيَال، وذلِكَ مردّه جزئياً أنهم بذلِكَ أظهروا عدم ثقتهم الكاملة فِي الإله الحقيقي، ومِنْ ناحية أخرى لأن القسم بالإلهة الوثنية كثيرًا مَا كان أمرًا جوهرياً بالنسبة للمَعَاهدات التي تُعقد تصديقاً له. كما أن نقض العهد الَّذِي يُقطع باسم الرَّبّ كان يُؤخذ عَلَى أنه أمر خطير أيضًا. والنقطة المَعَينة التي يركز عليها الأصحاح ٢٣ هي أن أورُشَلِيم لم تتعظ بالمصير الَّذِي آلت إليه السَّامِرة، التي سبق أن اختبرت دينونة الله عَلَى يد أشُورَ (٧٢٢ ق. م).

وبشاعة هذه الخَطِيَّة تضاعفت لحقيقة أن مَعظم الأعمال الوثنية المنفرة كانت تُمارس سراً فِي قلب الهيكل، بواسطة أولئك الَّذِين كانوا قادة فِي المجتمَعَ (حز ٨: ٩). أمَّا الأمر البارز فِي سِفر حَزْقِيَال هو التأكيد عَلَى طبيعة الأمر الطويل للمشكلة، لأنَّهُ، عَلَى العكس مِنْ إرْمِيَا (إر ٢: ١- ٣) لم يكن لديه متسع لقصائد هُوشَعُ الرعوية الخاصة بحقبة البَرّيَّة (هو ٢: ١٥). ووثنية إسْرَائِيل كانت جذورها فِي مِصْر نفسها، وما حدث هناك كان النموذج الأصلي للمغازلات مَعَ مِصْر عَلَى أيَّام النَّبِيّ نفسه (و. إكرودت، "حَزْقِيَال"، ترجمة إنجليزية، ٣٢٣). وما مِنْ تشبيه مروع يفوق الاتهام بأن خَطِيَّة إسْرَائِيل جعلت سَدُومَ تبدو أكثر اعتدالاً (١٦: ٤٤- ٥٢).

وعَلَى الرغم مِنْ كُلّ شئ، اضطر حَزْقِيَال إلَى محاربَة الشعور بالتفاؤل مِنْ جانب أولئك الَّذِين تُركوا فِي أورُشَلِيمَ سنة ٥٩٧ ق. م: فقد قال عن هذه المَدِينَة "هي القدر ونَحْنُ اللحم" (حز ١١: ٣)، ولعله كان يقصد بذلِكَ "مهما عملنا، لن تسوء الأمور". وفكر بَنِي يَهُوذَا اللاهوتي الَّذِي مِنْ هذه النوعية تم (وصفه فِي ٣٣: ٢٣- ٢٦، حيث إن الَّذِين تُركوا فِي أورُشَلِيمَ بكُلّ بجاحة شَبهوا أنفسهم بإبْرَاهِيم، وتخيلوا أنهم ورثة الموعد والأرْض. وردًا عَلَى ذلِكَ كانت النبوة التي تنبأ فِيها النَّبِيّ بالخراب (ع. ٢٧- ٢٩).

٣. دينونة. الدينونة الإلهية كانت موضوعًا شائعًا بين أنْبِيَاء إسْرَائِيل، غير أن خدمات إرْمِيَا وحَزْقِيَال خلقت موقفًا ملتبساً مِنْ ناحية تنفيذ التهديد بالنسبة لأورُشَلِيمَ. وتم التأكيد عَلَى أن الدينونة وشيكة ضِدّ أولئك الَّذِين تخيلوا أنه – حَتَّى إذا جاءت – فلن يَكُونُ ذلِكَ فِي وقت قريب (١٢: ٢٢- ٢٧). وتوُجد قائمة متكررة فِي السمات التي تصاحب النكبة العسكرية: مجاعة، وباء، نيران، سيف، وتشتت الناجين سواء عَن طريق الهرب أو عَن طريق السبي، ثم إعادة ظهور الحيوانات المُقَدَّسَة. أمّا وأن كُلّ هذا يضاعف مِنْ دينونة الله فهذا واضح مِنْ رؤيا الملائكة السبعة (حز ٩: ٢)، ومِنْ الطريقة التي جاءت بها قصة الشعور بالرضا الذاتي فِي المَدِينَة محصورة بين مرحلتين مِنْ رحيل مجد الرَّبّ (١٠: ١٩، ١١: ٢٣). وقد قلب حَزْقِيَال الحرب المُقَدَّسَة رأساً عَلَى عقب مِنْ ناحية أن الله يعمل الآن ضِدّ شَعْبه (إكرودت، ٢: ٣٢٩). وقد نُظر إلَى هذه الدينونة عَلَى أنها قد نضجت واكتملت (٧: ١٠) ولا يُمْكِن تجنبها بتدخل أناس أبرار. بل إن شفاعة حَزْقِيَال لم تجد شَيْئًا (٩: ٨- ١١). بل إن وجود الشخصيات المثالية العظيمة مِنْ القدماء مِنْ أمْثَال نُوح، ودَانِيَال، وأيُوب مَا كان بوسعهم المحافظة عَلَى أورُشَلِيمَ (١٤: ١٤). وفِي هذا يمكننا أن نجد صدى للخطأ ارتكبه صِدْقِيَّا المَلِك، الَّذِي اعتبر وجود إرْمِيَا وكأنه وثيقة تأمين. بل وما كان دور الأنْبِيَاء تعليميًا. (قارن J. Hempel, *Ethos des AT*, 110, with L. Khler, *Theologie des AT*, 1936, 212-13). والاستماع إلَى تحذيراتهم لم يكن احتمالاً، وكان عملهم تشخيصياً.

والسوال مَا إذا كان لدى حَزْقِيَال أي تعليم عَن بَقِيَّة تحتاج إلَى مَعَاملة دَقِيقة. فمِنْ ناحية، بوسعه القول إن البَقِيَّة ستتشتت (حز ٥: ٩ – ١٠، انظر ٩: ٨، ١١: ١٣). وبمقدوره أيضًا أن يرفض تمامًا فكرة وجود هذه البَقِيَّة (١٥: ٧). ومِنْ ناحية أخرى، لديه احتمالية خلاص فردي، لأنَّهُ كان يعرف وجود أناس أمِنَاء فِي المَدِينَة، وتتحدث رؤياه عَن سمة (الحرف ה) تُوضع عَلَى جبهة أولئك الَّذِين يتفجعون عَلَى الخَطِيَّة (٩: ٤)، والاقتراح بأن كُلّ واحد سيعاني فِي النهاية ظلماً، يَكُونُ "أنانيما" (١٨: ١- ٣٢). والحل يكمِنُ فِي مَعرفة أنها لم يكن بَقِيَّة بارة تلك التي أنقذت، بل كانت بَقِيَّة تعرف إثمها، بل وما كان الأمر يتعلق "باستمرارية" واضحة لإسْرَائِيل، حسبما ساد الاعتقاد (مهما كانت عدم مَعقوليته) فِي المَمْلَكَةِ الجنوبية بعد انتقال السَّامِرة (M. Greenberg, 140-41, 177).

وعَلَى الرغم مِنْ أن حَزْقِيَال كان يكرز بالدينونة بقسوة لا مثيل لها، إلاّ أنه كان يولزي هذه القسوة بشرحه التأكيدات الإلهية بالعودة والتجديد. ووظيفة النَّبِيّ كمراقب، وصيغة المَعرفة التي تتصلان بالتهديد والوعد. وكان يُنظر إلَى الدينونة فِي بعض الأحيان عَلَى أنها نوعية مِنْ "التليين" (٢٠: ٣٥ - ٣٦)، ولكنها كانت – وعَلَى نحو مميز – كالمقدمة الضرورية لعمل الله الجديد: لا يُمْكِنُ أن تكون هناك قيامة بدون موت.

والقسم المطول الَّذِي يتعامل مَعَ الأمَم (ص. ٢٥- ٣٢) ليس سوى مجرد فاصل أو إضافة ليست له علاقة بالموضوع. وعَلَى المرء أن يفهم أنه لا يُمْكِن أن يوجد سلام حقيقي لإسْرَائِيل الجديدة سوى عَلَى أساس تسوية الحسابات مَعَ الدول المجاورة. غير أن الأكثر أهمية هو أن الأمَم السبعة كانت ترمز لجميع أمم العالم، ولِذلِكَ يعلن هذا القسم رسالة مفادها أن كُلّ نشاط سياسي خاضع للعدالة التامة المحققة عَلَى يد الله المسيطر عَلَى كُلّ شئ. وقد لُوحظ أن بَابِل لم تكن مِنْ بين السبعة التي ذُكرت. ولم تكن مضطرة للهرب (انظر إش ٤٦) بالطبع، غير أنه فِي تلك الآونة كان يُنظر إليها عَلَى أنها عصا غَضَب الله وليست ضحيته.

٤. رجاء مستقبلي. وصلت إلَى مسامَعَ حَزْقِيَال أخبار سقوط أورُشَلِيمَ سنة ٥٨٦ ق. م باعتبارها الضربَة الأخيرة، وكانت تُمثّلَ لحَزْقِيَال دعوة لبدء مرحلة جديدة فِي خدمته، وهكذَا وضع خاتمة لفترة مِنْ الصمت. والفقرة التي تحدثت عَن جُوج ومَاجُوج (ص. ٣٨- ٣٩) شطرت نبواته التي تتكلّم عَن الرجاء، والتي كانت قد بدأت بـ ص. ٣٤)، حيث خُصص القِسم النهائي بالكامل للرؤية الخاصة بالهيكل (ص. ٤٠ – ٤٨).

وإذا استهدفت تبرير اسْمَ الله، سواء بين شَعْب الله نفسه (لاحظ التعبير المتكرر، "لتعلموا/ ليعلموا" أني أنا الرَّبّ" [حز ٢٠: ٢٠ الخ])، وبين الجيران الَّذِين يحتقرونه (٣٦: ٣٧- ٣٨)، لِذلِكَ فإن الاستعادة (والتجديد) المتصورة، لم تكن استجابة لتغيير حدث فِي قلب الأمة، بالرغم مِنْ أنها كانت سببًا فِي حدوثه. والحاجة إلَى قلب جديد كانت أمرًا جوهرياً للرجاء الَّذِي كان ينشده حَزْقِيَال. وقد استمد هذا المفهوم مِنْ إرْمِيَا (إر ٣١: ٣٣)، وهكَذَا الأمر أيضًا بالنسبة لعهد جديد، وهو أيضًا له دور هام فِي تفكير حَزْقِيَال بالنسبة للمستقبل (٣٤: ٢٥؛ ٣٧: ٢٦). وثمة موضوع هام آخر وهو موضوع "مَلِك جديد". والقيادة، كانت مِنْذ زمِنْ طويل مشكلة إسْرَائِيل الكبرى، نجمت عَن إصرار الملوك بصفة عامة عَلَى استغلال موقع السلطة الَّذِي يحتلونه لمصلحتهم الشخصية. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، فالحاكم المنْتظر مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ سوف يطعم قطيعه بدلاً مِنْ نفسه (٣٤: ٢٣). والكلمة المَعيارية מֶלֶךְ لم تُوجد سوى مرتين (٣٧: ٢٢ و٢٤)، وبعد ذلِكَ فِي سياق نجد أن مَعْنَى الاستبداد فِيها قد تغيرّ. وعادة تستخدم حكمة נָשִׂיא (رئيس) (مثل؛ ٣٤: ٢٤). وقد أشار فون راد Von Rad (٢٠٤) أن الرئيس الَّذِي مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ تم الحديث عَنه باقتضاب فِي سِفْر زَكَرِيَّا، وأن هناك نفس الاندماج بين تحقيق العهد مَعَ دَاوُد، والعهد مَعَ إسْرَائِيل، الأمر الَّذِي قد نجده أيضًا فِي إش ٥٥: ٣. سوف يقوم شَعْب جديد، متطهر مِنْ الخَطِيَّة السابقة ومِنْ الوثنية (٣٦: ٢٥)، وسوف يتكاثر فِي عدده مثل قطيع مِنْتج (حز ٣٦: ٣٧- ٣٨)، والتأكيد لم يكن فقط عَلَى الانْتعاشة الروحية (٣٧: ٦)، بل وعَلَى الوحدة بين يَهُوذَا وإسْرَائِيل أيضًا (٣٧: ١٥- ٢٣). وحتى الأرْضِ نفسها ستتجدد: سيكون هناك أمِنْ مِنْ الحيوانات المُقَدَّسة (٣٤: ٢٥)، وستصبح مثمرة (٣٤: ٢٧)، ولن تُشن عليها هجمات مِنْ الجيران المَعَادين لها، وبصفة خاصة مِنْ أدوم (٣٥: ١- ١٥).

وقصة هجوم جُوج (٣٨: ١- ٣٩: ٢٩) تُقدم لنا مثالاً للكتابات الرؤيوية، حيث تقدم لنا مَعركة تتدخل فِيها قوى خارقة للطبيعةفِي نهاية الدهر، والأمر الَّذِي له مغزاه، بعد مجئ رئيس مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ. والدليل الجغرافِي لجُوج ومَاجُوج لا يُمْكِنُ تأكيده، بالرغم مِنْ أن تعريف جُومَرُ (٣٨: ٦) بأنه مِنْ أفراد شَعْبُ خرافِي يوحى بأن حَزْقِيَال نقل التهديد مِنْ الشمال – بتوراته المستمرة فِي التاريخ الشَّرق أوسطي – إلَى نهاية الأزمِنَة، وجعله يمثل قوى الشَّرّ بصفة عامة. وكانت هزيمة جُوج وما جُوج تنذر بالإقامة النهائية للسلام والتناغم، وهذا مَا كانت ترمز إليه رؤيا الهيكل الموجودة فِي الأصحاحات الختامية (٤٠ – ٤٨).

وفِي خاتمة السِفْر هذه، كانت الإضافات الموسعة لعمل النَّبِيّ نفسه موضع شك، حيث عكست وضعًا كان سائدًا قبل العودة مِنْ السبي مباشرة، حيث كان للأسئلة المتعلقة بالكهنوت فِي المجتمَعَ الَّذِي أنشئ حديثًا مغزى هام. والواقع التاريخي هو أن

الصَادُوقِيين هم الَّذِين أقاموا أنفسهم كطبقة كهنوتية حاكمة بعد السبي. وقد أعطوا فِي سِفْر حَزْقِيَال مكانة اسمى مِنَ اللاَّوِيِّين (٤٤: ٦- ٣١). وقد يشير هذا إلَى الصَادُوقِيين مِنَ الَّذِين وفروا الظروف التي نُقل فِيها السِفْر، وتم تحريره إلَى حد مَا. وعَلَى صَعيد آخر، فإنه مِنَ المحتمل أن رؤيا الهيكل، والتي تتفق فِي مفهومها إلَى درجة كبيرة جدًا مَعَ هيكل سُلَيْمَانَ بأكثر مما تتفق مَعَ الهيكل الَّذِي بُنِي بالفعل بعد العودة، قد تبلورت فِي صيغتها الأدبية فِي مرحلة مبكّرة نسبيًا ولم تخضع بعد ذلِكَ لأي تغيير هام.

أمَّا الموضوع اللافت للانْتِباه فِي هذه الفقرة فهو موضوع سكنى الحضور الإلهي (كما أن مغادرته كانت أكثر النواحي مأساوية فِي الدينونة السابقة). ووظيفة المرشد الملائكي وقصبة القياس التي كانت مَعَه هي أن يشير إلَى تناسق يرمز إلَى كمال خطة الله الأساسية: وبغية التناغم مَعَ هذا كان هناك تناسق كامل فِي نشاط الإنْسَان المرتبط بالهيكل الجديد، وفِي التخصيص المنْظَم للمزايا والواجبات عَلَى شَعْب الله. وحقيقة أن هيكلاً هو الَّذِي يقدم هذا المثال للكمال النهائي، فهذا مَا يؤكد أهمية العبادة، ومما يجدر ذكره أن حَزْقِيَال لم يستبعد الغرباء (٤٧: ٢٢- ٢٣)، وإنه لأمر له مغزاه أن كاتب سِفْر الرؤيا، فِيما كان يحول صورة النَهْرِ الَّذِي ينبع مِنَ الهيكل (ص. ٤٧) كانت هناك أشجار عَلَى الشاطئين تعطي أوراقاً لشفاء الأمَم (رؤ ٢٢: ١- ٢).

هـ . السياق القانوني

البحث الدَقيق فِي المصادر التي استخدمها حَزْقِيَال تكشف لنا ناحيتين رئيسيتين مِنَ التقليد نجدهم ممثلتين فِي مواضع أخرى فِي ع. ق. أوَّلاً، هناك العلاقة التي لا ريب فِيها بالنبوة السابقة. ومِنَ المهم أن نلاحظ هنا العلاقات، التي ليست فقط مَعَ هُوشَع وإرْمِيَا والتي سبق ذكرها، بل وأيضًا مَعَ المادة الكتابية التي تتعلق بإلِيَا وأليشع. وليس مِنْ شك فِي أن المعارضة للوثنية واضحة هنا، إلاَّ أن الأمر اللافت بالأكثر مِنْ إصدار الصور الكتابية لهؤلاء الأنبِيَاء، وتلاميذهم جالسون أمامهم (٢مل ٢: ٣، انظر إش ٨: ١٦)، وقدرتهم عَلَى الانبصار، وإستخدام التعبير "يد الرَّبّ". ويقول زيميرلى Zimmerli (1:248) إن أولئك الَّذِين حزنوا مِنْ أجْلِ الرجاسات فِي أورُشَلِيمَ، سواء كانوا مِنَ الصَادُوقِيين الأمناء وهم مِنَ العَناصر التي تُركت فِي المَدِينَة، أو مِنْ هؤلاء الَّذِين جمَعَوا حول إرْمِيَا، كان يُنظر إليهم عَلَى أنهم يمثلون البَقِيَّة (١مل ١٩: ١٥- ١٧).

أمَّا الرابطة الثانية الكبرى مَعَ مادة كتابية أخرى فتتضمنْ شَرِيعَة القَدَاسَة (لا ١٧ – ٢٦). وعَلَى الرغم مِنْ وجود الكثير مِنَ النظائر الوثيقة، إلا أنه يتبقى السؤال كيف عملت الرابطة؟. ومَعَ عدم وجود دليل مقنع عَلَى اعتماد مباشر فِي أي اتجاه، فإن النتيجة يُمْكِن أن تكون أن كُلاً مِنْ حَزْقِيَال وكاتب المادة الكتابية فِي الأسفار الخمسة، كانا يعتمدَان عَلَى مصادر مشتركة أو ذات صلة (انظر Zimmerli).

وفِي بحث لم يُنشر (١٩٩٠). لفت هـ. ماك كيتج H. McK-eating الانْتِباه إلَى التشابهات القوية بين تقديم مُوسَى فِي الأسفار الخمسة وفِي سِفْر حَزْقِيَال، وبصفة خاصة ص. ٤٠- ٤٨، الأمر الَّذِي حمله عَلَى أن يستاءل مَا إذا كان أولئك المسئولون عَن الشكل النهائي للسِفْر قد رأوا فِي حَزْقِيَال النَبِيّ الَّذِي مثل مُوسَى (تث ١٨: ١٥). ويعلق ليفنسون Levenson (38) عَلَى المنافسة الخاصة بين مُوسَى وحَزْقِيَال ٤٠ – ٤٨، حيث يظهر حَزْقِيَال تقريبًا فِي صورة "مُوسَى جديد" (قا، Blenkinsopp, 194-207)

لم يول انْتِباه يُذكر للدور الهام الَّذِي قام به حَزْقِيَال فِي تشكل فكر كاتب سِفْر دَانِيَال. وعلاقة الأخير بما يمثل جزءًا كبيرًا بلائحة الأسفار القانونية للعهد القديم والتي بدأت تتبلور الآن، تبدو واضحة مِنْ عدد كبير مِنَ الذكريات التي ليست لها علاقة لاهوتية ذات شأن. ووصف خبرات دَانِيَال الرؤيوية صيغت إلَى حد كبير عَلَى غرار الظهورات الإلهية المذكورة فِي سِفْر حَزْقِيَال. لكن الأكثر أهمية هو الطريقة التي يعكس بها الوضع المفترض فِي دَانِيَال السيناريو الخاص بالمسبيين المضطربين، وبهذا أتاح للكاتب أن يرى نفس الرجاء فِي سيادة الله متاحاً لقرائه عَلَى النحو الَّذِي حان حَزْقِيَال يكرز به لزملائه المسبيين. وقد تم توضيح هذا الموضوع بتصوير القوى العالمية كحيوانات يتملكها الغَضَب الشديد، ولكنها بالرغم مِنْ ذلِكَ تحت سيطرة الله (دا ٧: ٣، انظر حز ٢٩: ٣). ويعلق أ. لاكوك A. Lacocque عَلَى مجمل الرسالة الرؤيوية اليهودية، والتي تفيد بأنه حين اختار الإنْسَان الموت، كان الله وحده هو الَّذِي بمقدوره أن يغيرّ الموت إلَى الحَيَاة (The Book of Daniel, ET, 1979 118). ويرى الناس فِي محرقة نبوخذ نصر الخاصة بجثث الموتى، عَلَى أنهم يشيرون إلَى الشهداء الَّذِي عانوا الاضطهاد عَلَى أيَّام أنطيوخس أبيفانوس، وينسب هذه القصة إلَى حَزْقِيَال ٣٧ (70).

وعَلَى صبور الفقرة السابقة، فإنه ليس ثمة مَا يدعو إلَى الدهشة أن مَعظم الإشارات إلَى حَزْقِيَال والمنْتشرة فِي ع. ج يُمْكِن أن نجدها فِي سِفْر الرؤيا، حيث نجد أنه، فِي مستهل اضطهاد نيرون للمَسِيحيين (كان يقوم بحرقهم، مثلاً، كمصابيح إنارة فِي حفل أقيم فِي حديقة)، وهذا موقف مماثل مِنْ حيث المبدأ موقف اليهود عَلَى أيَّام أنطيوخس أبيفانوس. وكثير مِنَ الإشارات إلَى حَزْقِيَال فِي سِفْر الرؤيا نجدها قنطرة فِي سِفْر دَانِيَال. ولكن ليس كُلّ الإشارات، والواقع أن نفس بَنية هذا السِفْر ربما يُمْكِن أن تُنسب مباشرة إلَى سِفْر حَزْقِيَال، حيث إنه يبدأ برؤيا المَسِيح التي تُوجد جذورها فِي سِفْر حَزْقِيَال (رؤ ١: ١٣)، ويُختتم بأوصاف ضِدّ بَابِل العظيمة" روما (قا، ١٦: ١٩)، وعَن أورُشَلِيمَ الجديدة، تمشياً مَعَ الفحص الَّذِي كان بقيادة الملاك للهيكل الَّذِي أعيد بناؤه الأمر الَّذِي نجد أصله فِي سِفْر حَزْقِيَال (A. Farrer, A REBIRTH OF IMAGES, 1949, 130).

كذلِكَ إنجيل يوحنا، يعتمد وإلَى حد كبير، عَلَى مفاهيم نجد أصولها فِي سِفْر حَزْقِيَال. ومِنْ أمثلة ذلِكَ "الكلمة" (يو ١: ١، قا، حز ٦: ١)؛ الكرمة (يو ١٥: ١- ٨، قا، حز ١٥: ١- ٥)؛ "العروس" (يو ٣: ٢٩، قا، حز ١٦: ٨)؛ و"السلام" (يو ١٤: ٢٧، قا، حز ٣٧: ٢٦) ويمكن أيضًا تتبعه فِي مصادر أخرى فِي ع. ق. لكن إستخدام يوحنا لكلمة "عجائب" (يو ٤: ٤٨ و٥٤) لله جذور واضحة فِي سِفْر حَزْقِيَال (٤: ٣). ثم إن تجاور الماء والروح (يو ٣: ٥) تم توضيحهما بشكل حاسم بما جاء فِي حز ٣٦: ٢٥- ٢٧، وكذلِكَ مَا جاء فِي يوحنا ٦: ٦٣؛ ٢٠: ٢٢ تم توضيحهما بتعليم حَزْقِيَال فِي ٣٧: ١١- ١٤ عَن الروح باعتباره مصدر الحَيَاة. وفِي حين أن فكرة الراعي الصالح (يو ١٠: ١١) لها أكثر مِنْ مصدر كتابي، إلاَّ أن إستخدام الكلمة الرئيسية "واحد" (يو ١٠: ١٦) يثبت المرجع بوضوح لسِفْر حَزْقِيَال (٣٧: ٢٤).

أمَّا الإشارات إلَى حَزْقِيَال فِي مواضع أخرى فِي ع. ج فهي إشارات نادرة. وإذا وُجدت فهي تُمثّلَ ديونًا للمخزون العام للغة النبوية. وعَلَى صعيد آخر، فإنه، فِي حين ان حز ٣٧ يستخدم فكرة القيامة بطريقة توضيحية مجازية (٣٧: ١٢) غير أن هذا الأصحاح يقدم لنا نموذجًا حيويًا هامًا للتعليم الَّذِي طُور فِي ع. ج، وربما يُمْكِن القول إن مفهوم الإرسالية الَّذِي أوجز فِي أع ١: ٨، يدين بالكثير إلَى النَهْرِ المَعطى للحَيَاة والَّذِي ينبع مِنَ الهيكل الَّذِي استعيد" (مز ٤٧: ١). ومِنَ المحتمل أيضًا أن فكرة "ضِدّ المَسِيح" (المَسِيح الدجال)، عَلَى النحو الَّذِي نجده فِي ٢ تس ٢، ووصف الموت عَلَى أنه "آخر عدو" (١ كو ١٥: ٢٦) هي مِنَ المفاهيم التي صيغت طبقًا حز ٣٨- ٣٩ (J. B. Job, God's Watchman in Babylon, 78-80).

وفِي الختام نقول: فِي حين أن تعليم حَزْقِيَال كان موجهًا فِي الأصل إلَى مجتمَع، وهكَذَا حفظه مجتمَع، إلاَّ أن المراحل الأخيرة مِنَ العملية التحريرية التي شكلت قائمة ع. ق كشفت عَن اهتمام لتأثيره عَلَى القارئ الفرد. وكثيرًا مَا يُنظر إلَى حَزْقِيَال عَلَى أنه يقدم اتجاهاً مزجيًا فِي الفكر اللاهوتي للعهد القديم، ولا سيما عَلَى ضوء ص. ١٨. والواقع أن مثل هذا التطور كان موجودًا مِنْ قبل فِي مفهوم إرْمِيَا عَن ع. ج (إر ٣١: ٢٩- ٣٠). وعَلَى الرغم مِنْ هذا، فإن مِنَ المهم مَعرفة أن التحليل المدمر للخَطِيَّة، وحتمية الدينونة الإلهية المترتبة عليها، والرجاء الَّذِي يتجاوز عجز علاجات البشر يُمْكِنُ أن تطبق كُلّها عَلَى الوضع الخاص بكُلّ قارئ، وأيضًا السامعين الأساسيين للرسالة، وعَلَى المجتمعات المختلفة لشَعْب الله عَلَى مر الأجيال. وإذا نظرنا بنفس هذه النظرة إلَى دمار أورُشَلِيمَ، الَّذِي يدور السِفْر حوله، نجده يماثل آلام الاحتضار للنفس العتيقة (رو ٧: ٤ و٩ و١٣). وقد نظر حَزْقِيَال إلَى عودة المسبيين عَلَى أنها قيامة مِنَ الأموات، وهكَذَا كان أيضًا مفهوم بولس عَن الولادة الثانية (أف ٢: ٥). ويمكن النظر إلَى الهيكل الَّذِي أعيد بناؤه ليس كنموذج للسَمَاء الجديدة والأرْض الجديدة فقط بل للإنسان الجديد فِي المَسِيحُ، والَّذِي ذَبائحه لم تعد بعد تقديم الذَبائح الحيوانية عَلَى المَذَابِح، بل تكريس أجسادهم الحية أثناء وجودهم عَلَى الأرْضِ (رو ١٢: ١). وفِي النهاية، تقديم الحمد والشكر أمام العرش فِي المَدِينَة السماوية (رؤ ٢٢: ٣).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 103-17; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, 1984, 193-207; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, 1986; K. W. Carley, *Ezekiel Among the Prophets*, 1975; R. E. Clements, "The Ezekiel Tradition," in *Israel's Prophetic Tradition*, ed. Coggins, 1982, 119-36; G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel*, 1936; E. F. Davis, *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, 1989; W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, 1970; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 1983; J. B. Job, *God's Watchman in Babylon*, 1983; P. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, 1989; J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, 1976; B. Lindars, "Ezekiel and Individual Responsibility," *VT* 15, 1965, 452-67; T. M. Raitt, *A Theology of Exile*, 1977; H. H. Rowley, "The Book of Ezekiel in Modern Study," in *Men of God*, 1963, 169-210; G. von Rad, *The Message*, ET, 1968, 189-205; J. Wevers, *Ezekiel*, 1969; W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, ET, 1979; idem, "The Special Form and Traditio-Historical Character of Ezekiel's Prophecy," *VT* 15, 1965, 515-27.

جي. بي . جوب *J. B. Job*

3114 חֶשְׁבּוֹן

حَشْبُون (חֶשְׁבּוֹן² [hešbôn²] وربما تحصينات، تدبير؟ وحَشْبُون مَدِينَة عبر الأرْدُنّ [بالعربية حسبان] #٣١١٤).

ع. ق تقع حَشْبُون מִישֹׁר عَلَى البحر الميت فِي الطرف الجنوبي للسهل (تث ٣: ١٠، ٤: ٤٣ الخ) عَلَى مقرَبَة مِنْ وَادِي حسبان. وقد وصفت مَمْلَكَة سِيحُون أنها تمتد "مِنْ أرنون إلَى يبوق" ومِنَ الشَّرْق إلَى تخم دولة بَنِي عَمُّونَ (عد ٢١: ٢٤). (للتعليق عَلَى الأراضي المتنازع عليها انظر أراضي عبر الأرْدُنّ).

وقصة غزو إسْرَائِيل لحَشْبُون ذُكرت ثلاث مرات فِي ع. ق – عد ٢١: ٢١- ٣١؛ تث ٢: ١٤- ٣٧؛ قض ١١: ١٢- ٢٨، وقد أشير إليها كثيرًا فِي مواضع أخرى فِي سِفْر التَّثْنِيَة (وفِي نح ٩: ٢٢) وقصيدة التوبيخ الموجهة إليها ذُكرت مرتين (عد ٢١: ٢٧- ٣٠؛ إر ٤٨: ٤٥- ٤٧).

وإعادة سرد القصة، وتكرار إستخدام القصيدة الشعرية تبين لنا أسلوب المؤرخين القدماء، والَّذِين استخدموا عمل سابقين، ولكنهم سخروه لكي يتفق مَعَ أغراضهم. وأبسط مثال نجده فِي سِفْر التَّثْنِيَة. وتأخذ حَشْبُون وضعًا بارزًا فِي قصة تتحدث عَن مَلِك سِيحُون، وهي قصة تتضمن تأكيدات مختلفة.

١. تث ١- ٤ تتضمن موجزًا تاريخيًا أدى إلَى النَّامُوس تضمنته ص. ٥- ٨. ويروى مُوسَى الأحداث التي جاءت بإسْرَائِيل إلَى مكان وُصف بشكل متغير بأنه "أرْضِ موآب" (١: ٥)، "سهول موآب" (٣٤: ١) (ولعل ذلِكَ لأن هذا التعريف مَعروف جدًا للكاتب) عَلَى مقرَبَة مِنْ بَيْتِ فغور (وشطيم، عد ٢٥: ١، يش ٢: ١) "فِي أرْضِ سِيحُون مَلِكَ الأمُورِيِّينَ" (تث ٤: ٤٦).

وفِي سِفْر التَّثْنِيَة تم وصف تغيير شامل فِيما يتعلق باحتلال الأرْضِ. وقد ذُكرت كُلّ الدول فِي العصر الحديدى مثل إسْرَائِيل، يَهُوذَا، عَمُّونَ (العمُونيون). أمَّا موآب ، بل وحتى الفِلِسْطِينِيُّونَ كانوا مِنَ الشاغلين الجدد للمُدُن القديمة، التي أخذوها عَن طريق الغزو (انظر تث ٢: ١٠- ١٢؛ ٢: ٢١- ٢٣، الكَفْتُورِيُّونَ = الفِلِسْطِينِيُّونَ، الَّذِين "أبادوا" السكان الأصليين). ونادرًا

مَا كانت تُنشأ مُدُن جديدة. وهذا المفهوم الخاص بالتغيير فِي الاحتلال هو فِي الأساس نفس مَا وُجد فِي كتابات هيرودتس. فقد جاء الفِينيقيون مِنَ الخليج الفَارِسي (Herodotus, 7 §89)، وفِي اليونان استعمر الدوريون البيلوبونيزيين (8 §56). وفِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة تم استبدال السكان الأصليين بالإسْرَائيليين بشكل تام، "لم نبق شاردًا" (تث ٢: ٣٤، قا؛ ٣: ٣؛ يش ٨: ٢٢؛ ١٠: ٨ و٣٠و٣٧ و٣٩ و٤٠، ١١: ٨ الخ: "لم يبقوا نسمة. (يش ١١: ١٤)، "الرجال والنساء والأطفال" (تث ٢: ٣٤). ومثل هذه اللغة تسهم فِي فكرة أن الأَرْضِ قد سكنها شَعْب "نقي".

وكجزء مِنْ هذه الإيديولوجية، يجب الحفاظ عَلَى حقوق الدول الجديدة. وشعوب عبر الأُرْدُنّ لها حقها (مِنَ الجلي بسبب اللغة والثقافة) ولِذلِكَ فهم مِنْ نَسْل إِبْرَاهِيم (تث ٢: ٥ و٩ و١٩ و٢٢). ثم إن أَرْضِهم أيضًا مِنْ عِنْدَ الله، وعَلَى ذلِكَ، وإذا كان لإسْرَائِيل أن تطلب أي أَرْضٍ شرقى الأُرْدُنّ (والتي لم تكن جزءًا مِنَ الأَرْضِ التي وعد بها إِبْرَاهِيم) فيجب أن تكون أَرْضًا كان بها سكان سابقون (مِنْ نَسْل حَام، انظر تك ١٠: ٦ و١٦) وليس مِنَ الساميين. وفِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة نجد أن الأَدُومِيِّين والموآبيين سمحوا لإسْرَائِيل بالمرور (٢: ٢٩).

وعَلَى ذلِكَ فإن الأَرْضِ الواقعة شمالى أرنون يجب ألاّ تكون قد انتمت إِلَى أى مِنَ الأُمَم السامية، بل إِلَى الشُّعُوب السابقة. وهؤلاء يُدعون "الأموريون" ولكن هذا كتعبير عام فحسب (انظر ليفراني، انظر تك ١٠: ١٦). وكُلّ الكتبة يطلقون عَلَى الشُّعُوب السابقة عبر الأُرْدُنّ "الأَمُورِيِّين، غير أنه فِيما يتكَلَّم مصدر تثنوى عَنِ الأَمُورِيِّينَ فِي هذه المِنْطقة الجبلية التي فِي هذا الجانب مِنَ الأُرْدُنّ، إلاّ أنهم فِي موضع آخر دُعوا كَنْعَانيين. ولم يذكر مَا هو الاسْم المَعين الَّذِي لشَعْب سِيحُون. والاسْم العام للشَعْب الأصلي (أنباء البلاد الأصليين) كان "الرَّفَائِيُّون (تث ٢: ١١ و٢٠). وكانت باشان أَرْضِ الالرَّفَائِيُّون (٣: ١٣) وهكَذَا كان اَلْمَلِك عوج (٣: ١١). ومِنَ المفترض إذًا أن الحَشْبُونيين (وسِيحُون) كانوا أيضًا الرَّفَائِيُّون. ويفرق يش ١٢: ٢ – ٤ بين الأَمُورِيِّينَ والالرَّفَائِيُّون، ولكن العَمُّونيين طردوا الالرَّفَائِيُّون، وبصفة خاصة الزمزميين (تث ٢: ٢٠)، أو الزوزيين (١٤: ٤).

وفِي قصة سِفْر اَلتَّثْنِيَة، عرضت إسْرَائِيل أن تذْهَبَ مباشرة عبر أراضي حَشْبُون وعبر الأُرْدُنّ، ولكن سِيحُون (كما فعل عوج فِيما بعد) رفض أن يسمح لهم بالمرور، ولِذلِكَ قسم أَرْضِيه وشَعْبه وحياته. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لابد وأن يعبر المقاتلون الأُرْدُنّ لكي يبقى "كُلّ إسْرَائِيل" مَعًا (تث ٣: ١٨- ٢٠) ولم يتخلف سوى مُوسَى فقط.

٢. قصة يَفْتاح (←) وقعت فِي جِلْعَاد، شمالى حَشْبُون فكان الأموريون يحاربون سكان المِنْطقة التي تقع جنوبي يبوق. ويستطرد سِفْر اَلْقُضَاة ليبين أن يَفْتاح كان يعكس سلوك مُوسَى، وبعث أيضًا برسل إِلَى العَمُّونيين يطلب السبب المِنْطقي للصراع. وجاء الرد بالمطالبة بِكُلّ الأَرْضِ "مِنْ أرنون إِلَى اليبوق وإِلَى الأُرْدُنّ". غير أن مَا قاله يَفْتاحُ باختصار هو أن مَلِكي أدوم وموآب لن يسمحا لهم بالمرور، وعَلَى ذلِكَ اضطروا إِلَى تجنب عبور هذه الدول والالتفاف مِنْ حولها، حيث ساروا فِي القفر جهة الشَّرق ونزلوا فِي عبر أرنون "ولم يأتوا إِلَى تخم موآب لأن ارنون تخم موآب" (١١: ١٨، ترجمة JB وليس NIV، التي ترجمت كلمة ـــــ مرة عَلَى أنها تخم، ومرة عَلَى أنها أَرْض). ومِنْذ رفض سِيحُون مُنَاشدة الرسل بطلب ممر آمِن، وقد استولت إسْرَائِيل عَلَى الأَرْضِ كُلّها، وقالوا إنها أصبحت لهم بحق الغزو. وعَلَى ذلِكَ فليس للعَمُّونيين أي حق لما كان أصلاً أَرْضًا أمورية (وقد قِيل إنه لم يتبق أحد مِنَ الأَمُورِيِّينَ للمطالبة بها. وقد أُضيف للمطالبة المستندة إِلَى الغزو الحق المترتب عَلَى الاحتلال، لأن إسْرَائِيل استقرت فِي المِنْطقة لمدة ثلثمائة (٣٠٠) سنة (١١: ٢٦). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وفِي تناقض واضح لما جاء فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة، فإن قضاة ١١: ٢٤ تذكر أن يَفْتاحُ الدبلوماسي ينسب حق العَمُّونيين فِي احتلال أَرْضِهم إِلَى كَمُوش، إلهُ موآب، وليس إِلَى الرَّبّ يَهْوَهْ.

٣. يتضمنْ سِفْر العدد كِلْتا الروايتين للقصة. لقد بعث مُوسَى بمرسلين مِنْ قَادِشَ إِلَى مَلِكُ أدوم، وعَلَى أساس حق الإخوة، وطلب السِفْر عبر طريق اَلْمَلِك، ولم يطلب أكْلاً أو شرباً (عد ٢٠: ١٧)، ودفع مقابل أي ماء يحصلون عليه (ع. ١٩). وقد رُفض هذا الطلب وتمت مقاومته بقوة شديدة (قا؛ تث ٢: ٤- ٥ "... فَيَخَافُونَ مِنْكُمْ .... لاَ تَهْجِمُوا عَلَيْهِمْ". فالرَّبّ لم يعط أدوم حقوقاً فِي الأَرْضِ فِي سِفْر العدد). وكما جاء فِي سِفْر اَلْقُضَاة، عرضت إسْرَائِيل أَوّلاً ألا تشرب أي شئ، ثم عرضت أن تدفع مقابل الماء. وقد أخذوا يلفون فِي اَلْبَرِّيَّة بعيدًا عَن أدوم، وساروا شرق موآب إِلَى أرنون، والتي تشكل الحدود بين موآب والأَمُورِيِّينَ. وخرج سِيحُون لمهاجمة إسْرَائِيل، ولكنه هُزم.

وعَلَى النقيض مما جاء فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة (وبَقِيّة سِفْر العدد) لم يُذكر مُوسَى بالاسْمَ هناك. وذُكر أن إسْرَائِيل بعثت رسلاً (كما فِي سِفْر اَلْقُضَاة) وليس مُوسَى. وعَلَى النقيض فِي القصتين الخاصتين بسِفْر اَلتَّثْنِيَة، لم يأت ذكر لتدخل إلهي فِي المَعْركة. لأنَّهُ بالنسبة لمصدر تثنوى، فإن التدخل الإلهي ضروري لبيان أن الرَّبّ هو الَّذِي كان يعطيهم الأَرْضِ، غير أنه يبدو أن هذه النقطة لم تكن مِنَ الموضوعات التي يركز عليها نص العدد.

٤. فقد عُرف سِفْر العدد بالتوثيق الَّذِي يركز عليه، ووضعه مقتطفات مِنْ قصائد شعرية مِنْ أجْلِ إثبات صحة القصة أو توضيحها. وبالنسبة لقصة سِيحُون، اقتُبست فِيها ترنيمة ساخرة (הַמֹּשְׁלִים فِي عد ٢١: ١٧، ونجد "ساخرين" وليس مرنمي قصائد أو أغاني، وإلاّ لكنا قد قرأنا בַּמְּשָׁלִים، عَلَى أنها آيات للسخرية).

وعَنده القصيدة نجدها (مَعَ بعض التغييرات، فِي إر ٤٨: ٤٥- ٤٧ وهي جزء مِنْ مجموعة تسخر مِنْ موآب فِي إطار مجموعة الأَقْوَال اللغوية التي ذُكرت ضِدَّ الأُمَم (إر ٤٦- ٥١). وقد ذُكرت مَدِينَة حَشْبُون (كمَدِينَة لموآب) مِنْ ٤٨: ٢ و٣٤. وفِي ٤٩: ٣ تبدو جزءًا فِي عَمُّونَ. ونجد قصائد مماثلة فِي إش ١٥: ١- ١٦: ١٣ (وذُكرت حَشْبُون فِي ١٥: ٤؛ ١٦: ٨- ٩).

وفِي القصيدة المذكورة فِي إِرْمِيَا – وسياقها الغزو البَابِلي – بدأت النيران فِي حَشْبُون (أي أن الغزو جاء مِنَ الشمال) وانتشر نحو الجنوب. أمَّا مَا جاء نظيرًا لحَشْبُون فهذا ليس واضحًا. وبدلاً مِنْ عبادة "مِنْ وسط سِيحُون" (إر ٤٨: ٤٥ [النص الماسوري]

ترد هذه العبارة فِي القليل مِنَ المخطوطات "مِنْ بَيْتِ ...." (هكَذَا فِي ترجمة Rsv، قُصْر JB – لكن، إذا كانت "بَيْتِ" هي الصحيحة، فإنها ربما تعني أن سِيحُون كان إلهًا، وأن هذا البَيْتَ هيكل مثل بَيْتِ حُورُونَ، الخ).

وقراءة القصيدة فِي سِفْر العدد تُعد أكثر صعوبة، وهذا مَا توضحه صورها المختلفة. والمقطع الشعري الَّذِي جاء به: "ايتوا إِلَى حَشْبُون فَتُبنى وتصلح مَدِينَة سِيحُون". (תִּבָּנֶה וְתִכּוֹנֵן עִיר סִיחוֹן)، ليس موجودًا فِي إِرْمِيَا. وفِي ع. ٢٩ تجد ثلاثة أسطر مقابل سطرين فِي إِرْمِيَا. وهذا الشطر الزائد يجعل زمِنْ الغزو الإسْرَائيلي سياقًا للقصيدة وسِيحُون ليست بَابِل هي التي تأخذ المسبيين.

والنَّار تأتي مِنْ حَشْبُون، ولا تبدأ دمارها هناك. وهذه الحقيقة تتعارض مَعَ المبررات التي يسوقها المصدر التثنوي، لأن أي أَرْضِ لموآب تُعد فِي نظره محرمة عَلَى إسْرَائِيل. وكما سبق القول، ليس هناك مِنْ سِفْر العدد تعاطف مَعَ أدوم (ولم يُعطِ سبب للالتفاف جول موآب). لقد تم تجاهل أدوم بسبب قوتها، وليس بسبب وصية الله (وهكَذَا أيضًا بالنسبة لعَمُّونَ. عد ٢١: ٢٤). ولِذلِكَ لم يكن هناك أي احتجاج مِنْ ناحية استيلاء إسْرَائِيل عَلَى أَرْضِ كانت أصلاً لموآب.

وإذا استطاعوا إِلَى ذلِكَ سبيلاً وأَرْضِ سِيحُون – فِي قصة سِفْر اَلتَّثْنِيَة أعطاها سِيحُون للراوبيين (يش ١٣: ٢١)، لكن أَرْضِ رأوبين مصورة فِي المِنْطقة مِنْ أرنون إِلَى حَشْبُون (فِي ع. ١٦- ١٧)، فِي حين أن سِبْط جاد ورث الأراضي التي فِي المِنْطقة مِنْ حَشْبُون إِلَى يبوّق (١٣: ٢٦). بالرغم مِنْ أنه فِي ٢١: ٣٩ (= ١أخ ٦: ٨١) تنتمي حَشْبُون إِلَى سِبْط جاد.

البيبلوجرافِيا

S. R. Driver, *Deuteronomy*, 1895; L. T. Geraty, "Heshbon: First casualty in the Israelite Quest for the Kingdom of God," *The Quest for the Kingdom of God*, 1983, 239-48; idem, "Heshbon," *NEAEHL*, 1993 2:626-30; E. A. Knauf, "Hesbon, Sihons Stadt," *ZDPV* 106, 1990, 135-44; M. Liverani, "The Amorites," *POTT*, 1973, 100-133; H. C. Schmitt, "Das Hesbonlied Num 21, 27a b b-30 und die Geschichte der Stadt Hesbon," *ZDPV* 104, 1988, 26-43; J. van Seters, "The Conquest of Sihon's Kingdom: A Literary Examination," *JBL* 91, 1972, 182-97.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

حصون، تحصينات

حصون، تحصينات

١. الحاجة إِلَى تحصينات. أوّل تحصينات عُرفت تم اكتشافها فِي أَرِيحَا، وهي تتكون مِنْ جدار ثابت أُقيم مِنْ حجر مجرد ملحق به برج دائري ويحيط بمساحة تبلغ عشرة أكرات. وهذا البناء أرجع تاريخه إِلَى سنة ٨٠٠٠ ق. م. وبرغم ذلِكَ فإن إقامة أوّل مُدُن مسوّرة فِي فِلِسْطِين كانت فِي العصر البرونزي القديم سنة ٢٩٠٠ ق. م تقريبًا، وقد طُوّرت التحصينات لمواجهة تحدي التغييرات فِي أساليب الحرب وتقنيتها.

والاتجاه إِلَى إقامة التحصينات فِي أَرِيحَا فِي تاريخ يرجع إِلَى العصر الحجري الحديث يشير إِلَى حالة السقوط الأساسية للطبيعة البشرية فِي قصة آدَمَ وحَوَّاء، قايين وهابيل. وأهل أَرِيحَا، وهم بناة أوّل مُدُن مسوّرة فِي كَنْعَان، والكَنْعَانيون والإسْرَائيليون القدامى، كان يرمون بذلِكَ إِلَى حماية أنفسهم مِنَ البشر الآخرين، ممِنْ كانوا يهددون وجودهم و/ أو أرزاقهم، أو لإخافة مِنْ يفكرون فِي غزو بلادهم. مثل؛ اَلْمُدُنِ الكَنْعَانية، المحصنة بأسوار يتراوح ارتفاعها مَا بين ٣٠ إِلَى ٣٥ قدمًا وسمكها إِلَى ٢٠ قدم أو أكثر، كانت تخيف الإسْرَائيليين: وقد بدت اَلْمُدُنِ الحصينة مِنيعة قوية (عد ١٣: ٢٨).

واحتمال أو حتمية الصراع بين البشر هو القصة الحزينة للبشر مِنْ أزمِنة مَا قبل التاريخ وحتى أيَّامِنا هذه، ثم إن الإشارات الكتابية إِلَى التحصينات وكذلِكَ الأثرية إِلَى هذه الإنشاءات تشير بوضوح لمشكلة خَطِيَّة الإنْسَان. وكانت إجابة البشر عَلَى السؤال البلاغي الَّذِي طرحه قايين "أحارس أن لأخي"؟ (تك ٤: ٩) كانت دائمًا إجابة سلبية.

والتعليم القائل بأن الإنْسَان خُلق عَلَى صورة إله يتناغم تمامًا مَعَ تطور التحصينات، لأن الله هو الخالق، ومفهوم التحصينات وإقامتها تطلبت مِنَ الإنْسَان براعة وقدرة عَلَى الابتكار. أمَّا بالنسبة للبدو الرحل – فإن الأمِنْ فِي مواجهة العدو الَّذِي يقترب مِنْهم يُمْكِنُ أن يتحقق عَن طريق المراوغة والهرب، غير أنه وإذا كانت حماية أَرْضِ القبيلة أكثر أهمية مِنَ الشعور بالسَّلاَمَة، هنا، لا مِنْدوحة مِنْ نشوب الصراع. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه بعد الاستقرار فِي قرية مَا، هنا يَكُونُ تجنب الصراع غير ممكن، بالرغم مِنْ أن الهروب، فِيما لا يزال يَكُونُ متاحاً، كان البديل الأقل قبولاً. وعَلَى ذلِكَ، أقيمت التحصينات لمواجهة ظروف عدائية مِنَ البشر، والاستفادة مِنَ النواحي المفيدة مِنَ البيئة الطبيعية. وكانت المستوطنات المحصنة تُقام عادة عَلَى ارتفعات تعطى المدافعين ميزة عَلَى مهاجميهم.

٢. النواحي الإجتماعية الخاصة بالتحصينات. تشييد التحصينات كان عملاً هائلاً يتطلب التطوير الإبداعي وإستخدام المِنْظمات الاجْتِمَاعية إِلَى جانب إستخدام المواد. وبناء الأسوار، البوابات، الأبراج، والمتاريس والاستحكامات، أم يتطلب قائدًا، أو قادة، لتنظيم وتوجيه مشروعات التشييد. وتصميم إقامة التحضينات ربما كان أمرًا – تطويعاً، وليس قرارًا ديمقراطياً. وبرغم ذلِكَ، فلم تكن مثل هذه التشييدات تتم، دون تعاون مِنْ جانب السكان، سواء كان ذلِكَ تطوعاً أم إجبارًا، وقد حذّر صَمُوئِيل إسْرَائِيل بأن اَلْمَلِك الَّذِي يطلبونه سيجعلهم عبيدًا (١صم ٨: ١٧). وكان الملوك عادة هم الأشخاص المسئولون عَن قيادة عملية تشييد التحصينات. ويظل سُلَيْمَانَ فِي الذاكرة كبنّاء عظيم، ولقد استخدم – ولو بشكل جزئي عَلَى الأقل – السخرة (מַס #٤٩٨٩) لتنفيذ مشروعاته (١مل ٤: ٦؛ ٥: ١٣- ١٤؛ ٩: ١٥). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، كان مِنْ بين مستشاري اَلْمَلِك الإسْرَائِيلي ملاّك الأراضي، كَهَنَة، أنبِيَاء، ومهنيون – مثل الكتبة والحكماء. وهؤلاء ربما كانوا يعملون مِنْ أجْلِ تذليل العقبات وإبلاغ قرارات اَلْمَلِك، والعمل كوسيلة اتصال بين

البَيْتَ ٱلْمَلِكِي وعامة الشَّعْب.

وتشييد التحصينات كان يمثّل الجهد المشترك بين القادة والشَّعْب بسبب الحاجة المشتركة للأمن والسلام. وهذه الجهود كانت تفرز الإحساس بالمشاركة فِي هدف عام، وكان يقدم وسيلة لتقوية الروابط بين فئات المجتمَع.

٣. المَدِينَة الحصينة. الكلمة الأساسية التي يستخدمها ع. ق بمَعْنَى مَدِينَة هي עִיר (← #٦٥٥١). والمرادف لها كلمة קִרְיָה، עִיר (#٧٩٥٣)، وهي مشتقة مِنْ الكلمة العبْرِيَّة קִיר، وتعني جدار (بَيْت). ثانيًا، سور المَدِينَة (مثل؛ عد ٣٥: ٤)، والكَلِمات المماثلة فِي الفينيقية qr، والأونماريئية qrt (والمرادف العبري يرد فِي أيُّوب ٢٩: ٧، أم ٨: ٣، ٩: ٣ و١٤، ١١: ١١، والموآبية qr مَدِينَة. ومكونات التحصينات تشمل الأسوار، البوابات، الأبراج، والمتاريس، والخنادق المائية الجافة (חָרוּץ، خندق، فِي دا ٩: ٥) ([#٣٠٢٢])، بل وبحيرات صناعية (אֲגַם [# ١٠٧])، انظر W. L. Holladay, *Jeremiah*, Hermeneia, 1989, 2:427; contra *HALAT*, 10). وفِي داخل المُدُنِ، كانت مِنْطَقَةُ الحِصن التي تتضمن قصوراً، هياكل، ومبان الحكومة، كثيرًا مَا يتم تأمينها بنظام جدار ثانوي.

والحصون الإسرَائيلية، والتي كانت فِي مواقع إستراتيجية، لم ظهر إلاَّ مَعَ إقامة ٱلْمَلِكية. وكان الإسْرَائِيليون – قبل هذا التطور يعيشون أساسًا فِي قرى تعيسة داخل أراض قبلية، أو عشائرية. وٱلْمَلِكِية أدخلت بمَعْنَى قومي أكبر وللسيطرة عَلَى مساحة أكبر مِنْ الأراضي. وقد قام شَاوُل بإقامة قلعة صغيرة اتّخذها مقراً لقيادته عَلَى تل جبعة (تل الفول وحديثًا، عَلَى مسافة أربعة أميال تقريبًا شمالي أورُشَلِيمَ)، وفِي فترة انقسام ٱلْمَمْلَكَةِ أقيم عدد مِنْ الحصون فِي مِنْطَقَةِ يَهُوذَا لحماية طرق التجارة والمناطق الحدودية (انظر مثل؛ عزّيا، ٢أخ ٢٦: ١٠). وقد اكتُشف بقايا أكثر مِنْ عشرين قلعة فِي أرْضِ الجنوب وحدها، وكان مِنْ بينهما حصون مستطيلة الشكل طولها ٦٥ ياردة وعرضها ٥٠ وبها أبراج بارزة، متشابهة الحجم، غير أن الحصون بيضاوية الشكل لم تكن لها أبراج، أمّا الحصون الأصغر حجمًا والتي بلا أبراج فكانت مساحتها لا تزيد عَن ٢٥ ياردة مربعة. وهذه المباني كانت تُصمم عادة عَلَى شكل أبراج מִגְדָּלִים (← #٤٤٦٣).

٤. تحصينات مرتفعة: إِلَى جانب الاستفادة مِنْ المواقع الدفاعية الطبيعية، كان بناة التحصينات يستخدمون مواد بناء طبيعية. وفِي المواقع الجبلية، كانت المكونات تُشيد بالكامل مِنْ الأحجار المحلية، أمّا فِي السهول، فكانوا يستخدمون الطوب الطين الَّذِي يبنى عَلَى أساسات منْخفضة مشيدَة مِنْ الحجر.

وجذور مَعْظم الكَلِمات الكتابية التي استُخدمت بمَعْنَى تحصينات تحمل مَعَاني مرتبطة بالارتفاعات. مثل؛ אַרְמוֹן، قَصْرُ (#٨١٠)، مأخوذة مِنْ جذر ثنائي هو רוּם، ومَعْنَاه "يعلو". وهذا أيضًا كلمة בָּצָר، مَعْنَاها "لا يُمْكِنُ الوصول إليه (← #١٣٠٧).

تحصين، قلعة، استحكام الحصار، معقل: ← אַרְמוֹן ['ar-môn] (قلعة، #٨١٠) ← בִּירָה [*bîrâ*] (قلعة، قلعة أثينا، #١٠٧٢) ← בצר [*bṣr* [3]] (يَكُونُ متعذر البلوغ، #١٣٠٧) ← דָּיֵק [*dāyēq*] (استحكام الحصار، #١٩١١) ← חֵיל [*hêl*] (متراس، #٢٦٥٨) ← מִלּוֹא [*millô*] (مصطبة، #٤٨٦٤) ← מִסְגֶּרֶת [*misgeret*] (معقل، زنزانة، حتار، طاولة، #٤٩٩٥) ← מְצָד [*m*e*ṣād*] (معقل، #٥١٧١) ← מָצוֹר [*māṣôr* [2]] (تحصين، مَدِينَة محصنة، #٥١٩٠) ← סֹחֵרָה [*sōḥērâ*] (محراس، #٦٠٨٩) ← סֹכֵךְ [*sōkēk*] (الوقاء النقال [كان المحاصرون يستخدمونه عن الهجوم، #٦١١٦) ← צְרִיחַ [*ṣ*e*rîaḥ*] (قبو، سرداب، حفرة، معقل، #٧٦٦٣) ← שׂגב [*śgb*] (يَكُونُ عَالِي، محصن، يحمى، #٨٤٣٥) ← تحصين: فِي القسم اللاهوتي.

مَدِينَة، قَرية، بلد: ← חוּץ [*ḥûṣ*] (خارج، شارع، #٢٥٧٥)؛ ← חָצֵר [*ḥāṣēr* [1]] (يطوق، ساحة، مستعمرة، قرية، #٢٩٥٨)؛ ← כָּפָר [*kāpār*] (قرية، #٤١٠٧)؛ ← מָקוֹם [*māqôm*] (مكان، مَدِينَة، موقع، مكان للسكنى، مكان مقدس، #٥٢٢٦)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (مَدِينَة ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← רְחֹב [*r*e*ḥōb* [1]] (مكان مفتوح فسيح، ميدَان، #٨١٤٨)؛ ← שׁוּק [*šûq* [2]] (شارع [فِي مَدِينَة]، #٨٧٩٨).

البيبلوجرافيا

E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, 1987, 543-44, 555-58; K. N. Schoville, "Fortification," ISBE 2:346-54; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963.

كيث إن. شوفيل *Keith N. Schoville*

قلعة ← #١٣٠٧ لا يُمْكِنُ الوصول إليه و בָּצָר

سعيد، مَحْظُوظ ← #٨٨٧ # يَكُونُ سعيدًا، يجعله سعيدًا، مبروكاً אָשַׁר

أساس ← #٣٥٦٩ (יָסַד [*yāsad* [1]]، ينشئ، يقيم)

ينبوع، نافورة ← #٥٠٧٨ (מַעְיָן [*ma'yān*]،)

أربعة ← #٧٥٢ (אַרְבַּע [*'arba'* [1]]، أربعة)

إطار ← #٩٢٠٨ (שָׁקֶף [*šāqep*]، إطار، برواز)

بخور ← #٤٢٤٧ (לְבֹנָה [*l*e*bōnâ*]، راتينج أبيض، بخور)

خداع ← #٥٣٢٧ (מִרְמָה [*mirmâ* [1]]، غش، أحتيال، دجل)

حر ← #٢٩٢٦ (חָפַשׁ [*ḥāpaš*]، تحرر)

حرية ← #٢٠٠٢ (דְּרוֹר [*d*e*rôr* [3]]، حري، يطلق سراح)

نافلة ← #٥٦٠٥ (נָדַב [*nādab*]، يقدم ذبيحة نافلة، يعطي، يقدم)

صديق ← #٨٢٨٧ (רֵעָה [*rā'â* [2]]، صديق، جار، يزامل)

تافه، طائش ← #٢٣٦١ (זָלַל [*zālal* [1]] يُحتقرَ، يطيش)

ضفدعة ← #٧٦٣٠ (צְפַרְדֵּעַ [*ṣ*e*pardēa'*]، ضفدع)

صقيع ← #٧٩٤٣ (קֶרַח [*qeraḥ*]، ثلج، صقيع)

مثمر ← #٧٢٣٨ (פָּרָה [*pārâ* [1]]، يجعله مثمراً ويثمر)

محبط ← #٧٢٩٦ (פָּרַר [*pārar* [1]]، يحبط، ينقض، يبطل)

إنجاز ← #٤٨٤٨ (מָלֵא [*mālē'* [1]]، يَكُونُ كاملاً، يملأ، يكمل، يحقق، ينجز)

ملئ بـ ← #٤٨٤٨ (מָלֵא [*mālē'* [1]]، يؤدي، ينجز، يكمل، يملأ، يَكُونُ ممتلئاً)

أتون ← #٣٩٢٩ (כּוּר [*kûr* [2]]، فرن، أتون)

أثاث ← #٨٩٤٧ (שֻׁלְחָן [*šulḥān*]، مِنْضدَة)

غَضَب شديد ← #٧٨٦١ (קָנָא [*qānā'*]، غاضباً وحسوداً ويكون غيوراً)

حديقة ← #١٧٠٣ (גַּן [*gan*]، بستان، حديقة)

ثوب، كساء ← #٨٥٢٩ (שִׂמְלָה [*śimlâ*]، ملابس خارجية، قماش، ثوب، كساء)

بوابة ← #٩١٣٣ (שַׁעַר [*ša'ar* [1]]، باب، مدخل)

الحكمة

الحكمة إيمان إسْرَائيل قديمًا، والموحي به مِنْ الله، بتركيزه عَلَى العهد مع الرَّبّ ولطاعة مشيئته الَّتِي تضمنها النَّامُوس، يمكنه أن يعطي الانطباع أنه لا تُوجد لدى شَعْب الله إلاّ فسحة قليلة لإعمال الفكر البشري أوْ حَتَّى تقدير النواحي الجمالية. ويبدو أن الْحَيَاة فِي ظل النَّامُوس يسود عليها الالتزام والواجب، وأن حفظ الوصايا أكثر أهمية مِنْ تقدير أوْ فهم العالم الَّذِي وجد البشر أنفسهم فيه. وعَلَى ذلِكَ، فإنه لما يدعو إلى الدهشة إلى حد مَا أن تكتشف عَلَى صفحات ع. ق محاولات عميقة وفعّالة ومتقنة ترمى إلى التعبير عن خشية البشر العامرة بالتعجب والَّذِين أسرتهم جودة العالم وتعقيده. ثم إن تشكراتهم وتسبيحهم يتجاوز مجرد الاعتراف بصلاح الخالق وعنايته بالبشر، للاحتفاء بجمال الخليقة الهائل وما فيه فِي أمور مرضية.

وإلى جَانِب تسبيحات الشكر والحمد هذه، فإنه لأمر مفزع أيضًا أن نكتشف أن هناك بحوثاً جادة فِي أعمال العالم والطبيعة البشرية واستعدادها الاعتراف بالألم أينما وُجِد وسبر غور موضوع أعمال القصد الإلهي الَّتِي كثيرًا مَا تكون مخفية عن ناظرينا. وهذه المساعي البشرية ذاتها، والتي ترمي إلى الفهم كثيرًا مَا تتسم بالشكوك والتشاؤم، وفي بعض الأحيان تأخذ لها مكانًا فِي المنطقة المظلمة الخلفية لإيماننا.

أمّا وأن الأسفار ٱلْمُقَدَّسَة بوسعها أن تسمح لمثل هذه الرؤى البديلة للحَيَاة والعالم أن تقف فِي توتر مع متطلبات الطاعة والواجب إنما هي نقطة جديرة بالثناء عن حيوية تقليد "الحكمة" فِي إسْرَائيل وبصيرته الثاقبة، والتي تستمد منها الرغبة الَّتِي تجعلها أن تعرف، وتفهم وتقدر كُلّ الأمور المتعلقة بالله، وتقليد الحكمة يلقي التقدير لبصيرته الثاقبة الصادقة- مهما كَانَت صعبة أوْ سامية- بالنسبة لحالة البشر- وهي آراء جاءت نتيجة أعمال العقل البشري مِنْ ناحية ملاحظاته واختباراته، ولكنها تصبح فِي النهاية كلمة الله نفسه الَّتِي تتضمنها الأسفار ٱلْمُقَدَّسَة. وهذه الكَلِمات لا تحجب أوْ تضعف التَعَالِيم التقليدية الخاصة بالعهد والنَّامُوس، ولكنها تقف معها فِي توتر مقدس- وهو توتر مقدم مِنْ خلاله "كَلِمات الحق" الَّتِي يحتاج إليها البشر.

ولا يجب تجاهل هذه الآراء الهامة لتقليد الحكمة، بل يجب دمجها بعناية فِي فهم التعليم اللاهوتي للعهد القديم. وفِيمَا يلي، سنتأمل أصل الحكمة الإسْرَائِيلية وتطورها مع مناقشة حقيقية لطابعها وأفكارها اللاهوتية الأساسية.

١. أصل الحكمة فِي إسْرَائِيل وتطورها مَا زالت قيد المناقشة. واختزال الحكمة الكتابية فِي الكتابات الرسمية الموجودة فِي الكتاب ٱلْمُقَدَّس توجب موقعًا رسميًا معترفًا به للجمع، والحفظ والنشر- ومن ناحية أخرى، يبدو مِنْ المحتمل أن بعض أمْثَال الحكمة كَانَت بدايتها عَلَى الأقل فِي التفاعلات العامة الَّتِي تتم داخل الأسرة العشيرة- والكثير مِنْ الأمْثَال تتناغم مع انتقال الأفكار المفيدة مِنْ الوالدين للطفل فضلاً عن تبني مفردات لغة مماثلة ومناسبة لتحديد العلاقة بين الحكيم والتلميذ، وتعبير "يا بَنِي ....."، يؤكد أن العائلة هي المكَانَ الأساسي للحكمة. وفي ذات الوقت، يزداد الأمر صعوبة للتمييز بين حكمة العائلة/ العشيرة وبين أنماط الحكمة الَّتِي تتسم بالصيغة الرسمية بسبب هذا التداخل بين مفردات اللغة.

وبالنظر إلى أنه لا تُوجد سوى مناقشة واضحة قليلة عن سياق مشروع الحكمة فِي كتابات الأسفار ٱلْمُقَدَّسَة، فقد اقْتُرحت خيارات متعددة- البعض يتحدث عن حكمة عشيرة عبْرِيَّة أهلية تم تكييفها مع صيغ كَنْعَانِية محلية عِنْدَ دخول أرْض كَنْعَان. وأخرون ينسبون الحكمة المكتوبة إلى نماذج مِصْرية مِنْ تعليم رجال الحاشية فِي المدارس المخصصة لِذلِكَ. ومن حيث إنه لا يُعرف مُوسَى إلا القليل عن وجود النظم التعليمية فِي إسْرَائِيل وطبيعتها (← التعليم فِي العهد القديم) فمن ثم يصعب حل هذا الموضوع بشكل حاسم. وبالنظر إلى أن الحكماء ذكروا فِي الدوائر الرسمية للبلاط ٱلْمَلِكي (تك ٤١: ٨؛ خر ٧: ١١؛ أستير ١: ١٣؛ أم ١٦: ١٤؛ ٢٤: ٥- ٦؛ إش ١٩: ١١- ١٢؛ إر ٥٠: ٣٥؛ ٥١: ٥٧؛ دا ٢: ١٢)، فمن ثم يبدو أنه بإمكَانَنا استنتاج أن الحكمة الكتابية الموجودة حاليًا تتضمن عناصر مِنْ تفاعل تاريخي طويل بين الحكمة الشَعْبية، وحكمة البلاط ٱلْمَلِكي، والتسليم tradent التالي للحكمة الكتابية. ولا يمكن للمرء أن يذهب إلى أبعد مِنْ ذلِكَ ويكون عَلَى ثقة.

٢. وقد فُهمت الحكمة- وبشكل متنوع- عَلَى أنها سمات عامة معترف بها، كَانَت ظاهر فِي أشخاص اعتبروا حكماء، وهي طريقة للنظر إلى الْحَيَاة أوْ إلى وجهة نظر عالمية (وهذا موقف فلسفي يماثل فلسفة الوجودية)، ومجموعة مِنْ الكتابات تميزها مجموعة تقاليدها الأدبية، وتتضمن تأملات مختارة مِنْ مؤيدي وجهة النظر العالمية هذه.

(أ) سمات معترف بها. (i) وكما يتبين مِنْ مناقشة مفردات اللغة الَّتِي تنتمي إلى جذور كلمة חָכָם، فإن أولئك الَّذِين اعتبروا حكماء كَانوا يتشاركون فِي عدد مِنْ السمات المعترف بها. وأكثر هذه السمات شيوعًا تتمثل فِي فعَالية معينة أوْ تَمَكُّنٌ بالنسبة لمهمة بدنية معينة (مهارة)، أوْ- بالنسبة للحكمة الذهنية- الْحَيَاة ككُلّ. والأشخاص الحكماء مِنْ ذوي المهارات يعرفون كيف يستغلون مهاراتهم ببراعة وفن، وفي حين أن "الحكماء" كَانوا يتناغمون مع الْحَيَاة مِنْ خلال الملاحظة الحادة والخبرة حَتَّى أنهم يعرفون وبشكل متزايد الرد البشري المناسب لكُلّ لحظة فِي الْحَيَاة. ونتيجة لهذا فإن حَيَاة الحكيم الحقيقي تتسم بشئ يُعترف بأنه صحيح أوْ مناسب قد تتجسد فِي بعض الحالات فِي الثروة، غير أنه فِي كافة الظروف كَانَ يُعترف بأنه أمر مبرر

أخلاقيًا.

(ii) وبشكل أوضح، السمات المشتركة للحكماء نشأت عن مقارنات إيجابية متنوعة وتناقضات سلبية. فالنصائح والوصايا الواردة فِي سِفْر الأَمْثَال، لها فائدتها بنوع خاص فِي تكوين صورة واقعية عن الطابع التلقيدي للحكيم. والأشخاص الَّذِين يطلبون الحكمة وُصفوا بأنهم مجتهدون (أم ٦: ٦- ٨؛ ١٠: ٤؛ ١٣: ٤؛ ٢١: ٥) فِي حين أن الحمقى وُصفوا بالكسل (٦: ٩- ١١؛ ٢٦: ١٥- ١٦) وأنهم يهملون الحكمة. وعَلَى العكس مِنْ الأَحْمَق الَّذِي تتحكم فيه عواطفه (٢٢: ٢٤- ٢٥؛ ٢٩: ٢٢)، نجد أن الحكيم الحقيقي يتحكم فِي نفسه (١٥: ٣٢؛ ١٦: ٣٢؛ ٢٩: ١١)، ويتسم بالصبر (١٤: ٢٩؛ ١٩: ١١) ويتقبل التعليم ٨: ٨- ٩؛ ١٢: ١٥؛ ١٣: ١ و١٠)، ويتحلى بالنظام (١: ٧؛ ١٥: ٥)، والاتضاع (١١: ٢؛ ٢٢: ٤)، والحصافة (١: ٤؛ ٨: ٥ و١٢؛ ١٤: ٨؛ ١٥: ٥)، والكرم (١٩: ١٧؛ ٢٢: ٩)، والحذر (١٢: ١٨ و٢٣ و٢٦؛ ١٥: ٢٨)، هذا مَا يتسم به الحكيم، أَمَّا الحمقى فيتصرفون بتهور (١٢: ٢٣) وبكبرياء (٣: ٣٣- ٣٥؛ ١٣: ١٠؛ ١٨: ١٢؛ ٢٢: ٣) ويضرون أنفسهم والآخرين. والحكماء حقًا يتسمون بالأمانة (٢٢: ١٩ و٢٢)، ويتجنبون الرشوة (تث ٢١: ١٩)، والابتزاز (جا ٧: ٧)، والغش فِي الممارسات التجارية (أم ١١: ١ و١٦ و١٨).

(iii) والمهم بصفة خاصة بالنسبة للحكيم هُوَ حرصه عَلَى إستخدام الكَلِمَات والأَقْوَال، وكما نعرف أن الجامعة "طَلَبَ أَنْ يَجِدَ كَلِمَاتٍ مُسِرَّةً ـ كَلِمَاتِ حَقّ" (جا ١٢: ١٠). والكَلَام (المكتوب والشفهي) هُوَ الوسيلة الرَئِيسية الَّتِي بواسطتها يوصل الحكيم ثراء المعرفة الَّتِي اكتسبها نتيجة سنين مِنْ الملاحظة والخبرة والتأمل (ام ١: ١- ٦؛ ١٠: ١٣ ولأن "لسان الحكماء يحسن المعرفة وفم الجهال ينبع حماقة" (أم ١٥: ٢، قا؛ ١٥: ٧). ونوعية الكَلَام هي الأهم بالنسبة للحكيم وليست كميته. "للإنسان فرح بجواب فمه والكلمة فِي وقتها مَا أحسنها" (١٥: ٢٣)، "يوجد مِنْ يهذر مثل طعن السيف. أمَّا لسان الحكماء فشفاء" (١٢: ١٨)، "ذو المعرفة يبقي كَلَامه وذو الفهم وقور الروح" (١٧: ٢٧)، "كثرة الكَلَام لا تخلو مِنْ معصية، أمَّا الضابط شفتيه فعاقل" (١٠: ١٩)، "بل الأَحْمَق إذا سكت يُحسب حكيمًا" (١٧: ٢٨، انظر أَيُّوب ١٣: ٥). والفهماء يدركون تمامًا قوة الكَلَام سواء للخير أَوْ الشر (أم ١١: ١١ و١٣ و١٤: ٣؛ ١٧: ١٩ و٢٠، ١٨: ٦ و٧ و٢١، جا ١٠: ١٢)، ويلجأون إلى حكمة الصمت وضبط النفس باعتبار ذَلِكَ حكمة (أم ١١: ١٢؛ ٢١: ٢٣، جا ٩: ١٧). وأَقْوَال الحكماء، الَّتِي تجمعها وتقدرها الأجيال المتعاقبة، تكون مستودعاً للحكمة لترشد أولئك الَّذِين ينشدون الحكمة (أم ١: ١- ٦؛ ٢١: ٢٠؛ جا ١٢: ١١).

(ب) وجهة نظر عالمية. وعلاوة عَلَى وصف مجموعة مِنْ السمات العامة الَّتِي يتسم بها كُلّ أولئك الَّذِين يُعتقد أنهم نماذج للحكمة، نجد أن الحكمة فِي ع. ق تصف أيضًا طريقة منهجية بالأكثر للنظر إلى العالم، قائمة عَلَى مجموعة مِنْ المبادئ والافتراضات وتقريب مَا قد يعن لنا أن نطلق عليه موقفًا فلسفيًا. ووجهة النظر العالمية هذه جاءت وليدة تأمل مليّ فِي الكيفية الَّتِي عمل بها العالم وكيف يمكن للبشر أن يتصرفوا بطريقة مثمرة فِي إطار قيوده.

(i) الفكر اللاهوتي للخليقة. تفكير الحكمة الأساسي مرتبط بشكل وثيق ومتأثر بقوة، بالفكر اللاهوتي الإسْرَائِيلي عن الخليقة. ويفهم الحكماء أن الله خلق العالم، وكَانَ لهم دورهم فِي إتمام القصد الإلهي. وكَانَت حكمة الله الإلهية لها دورها الفاعل فِي عملية الخلق، ومازالت تواصل تأثيرها فِي تقدم الشئون العالمية.

(ii) الملاحظة والخبرة. ساهمت الحكمة كشريك نشيط فِي عملية الخلق وتواصل فِي عملية تشكيل الْحَيَاة وتنظيمها، وعَلَى ذَلِكَ فإن تأثير الحكمة موجود فِي هيكل الكون وعلاقاته وهذا أمر يمكن أن يعرفه مِنْ يسعى إليه. ووجود الحكمة فِي كُلّ الخليقة يضفي عليها غرضاً إلهيًا يخرجها مِنْ دائرة الفوضى الَّتِي لا نهاية لها والتي تتسم بها معظم ديانات الشرك بالله الَّتِي كَانَت منتشرة فِي ش. أ. ق.، ويضعها فِي مسار رحلة حج مباشرة مِن اجل تحقيق مقاصد الله. وفي حين أن هذا الغرض المنهجي ليس معروفًا بشكل سطحي فِي أي مكَانَ أَوْ بشكل مباشر، غير أن الحكماء كرسوا حياتهم عَلَى افتراض أن ذَلِكَ يتحقق لمن كرسوا أنفسهم للبحث عَنْهُ، وبحثوا عَنْهُ بالطريقة الصحيحة.

ولعل أهم طريقة لطلب الحكمة بين الحكماء كَانَت مِنْ خلال التأمل ملياً فِي ملاحظاتهم وخبراتهم المتراكمة والمتعلقة بشئون الْحَيَاة. واستخدام الصيغ المتنوعة المشتقة مِنْ الجذر חָכַם يوحي بأن الحكمة مَلِكَة ذهنية يمكن الحصول عليها وتوسيعها مِنْ خلال الدراسة الواعية والخبرة (انظر بصفة خاصة أم ١: ١- ٦). والراوي (بضمير المتكَلِّم المفرد) لسِفْر الجامعة يتوقف وعن عمد عَلَى البحث عن الفهم الَّذِي تكون نتيجته حكمة متزايدة وممتدة، تفوق كُلّ مِنْ سبقوه (جا ١: ١٦). وصيغة الأمر فِي عبارة "يا ابْنِي كُنْ حَكِيمًا" (أم ٢٧: ١١) تفيد أنه بوسع المستمعين، مِنْ خلال الجهد المناسب، أن يروا بالطاعة. وعَلَى غرار ذَلِكَ، الاختلاط بالحكماء يؤدي- عَلَى مَا يُعتقد- إلى زيادة الحكمة لأن "المساير الحكماء يصير حكيمًا" (١٣: ٢٠). وهكذًا فإن النصح المتكرر للحكماء بأنه عَلَى المستمع/ الطالب/ التلميذ أن يطلب الحكمة والفهم مِنْ خلال تعليم الحكماء (٢: ١- ٥) قائم عَلَى افتراض أساسي بأن الحكمة متاحة ويمكن أن يحصل عليها لمن يطلبونها بجدية وبالطريق الصحيح.

(iii) والعالم كُلّه يُعد معمل الحكماء. والملاحظة والخبرة المتعلقة تمتدان إلى السَّمَاء، وإلى العالم المادي، وعالم الحيوان، والعلاقات بين البشر وسلوكياتهم. وقد اشتُهر سُلَيْمَان بالثلاثة آلاف مثل، وألف وخمس ترنيمات (١٠٠٥) والتي وصف فيها "الأشجار مِنْ الأرز الَّذِي فِي لُبْنَان إلى الزوفا الثابت فِي الحائط. وتكَلَّم عن البهائم وعن الطير وعن الدبيب وعن السمك" (١مل ٤: ٣٢- ٣٣). ومثل هذه الملاحظات الدَقِيقة عن سلوك الحيوانات موجودة بكثرة فِي سِفْر أَمْثَال وتتضمن: الطيور (١: ١٧؛ ٢٦: ٢؛ ٢٧: ٨). والظبي (٦: ٥)؛ النملُ (٦: ٦)؛ والثور والطير (٧: ٢٢- ٢٣)؛ والخنزير (١١: ٢٢)؛ والدبّ (١٧: ١٢)؛ والأسد (١٩: ١٢؛ ٢٠: ٢؛ ٢٢: ١٣؛ ٢٨: ١) والحية والأفعوان (٢٣: ٣٢)، والفرس والحمار (٢٦: ٣)، والكَلْب (٢٦: ١١ و١٧)، والغنم والقطعان (٢٧: ٢٣- ٢٧)

والأسد والدب (٢٨: ١٥)، والعلوقة (٣٠: ١٥)، والغربان النسور (٣٠: ١٧)، النسر والحية (٣٠: ١٨- ١٩)، والنمل والوبار والجراد والعنكبوت (٣٠: ٢٤- ٢٨)، والأسد والتيس (٣٠: ٢٩- ٣١). وبمقارناتهم الَّتِي كثيرًا مَا تكون لطيفة يستطيع الحكماء توضيح سلوك الإنْسَان، وتشجيع العمل السليم، وحث أبنائهم عن الطرق المدمرة. ولقد استكشف الجامعة بشكل دَقِيق التشابهات والاختلافات بين الحيوانات والإنْسَان، وتساءل مَا إذا كَانَ للإنسان أي ميزة عن الحيوانات بالنظر إلى أنه "..مَوْتُ هذَا كَمَوْتِ ذَاكَ، وَنَسَمَةٌ وَاحِدَةٌ لِلْكُلِّ. فَلَيْسَ لِلإِنْسَانِ مَزِيَّةٌ عَلَى الْبَهِيمَةِ.. يَذْهَبُ كِلاَهُمَا إِلَى مَكَانٍ وَاحِدٍ. كَانَ كِلاَهُمَا مِنَ التُّرَابِ، وَإِلَى التُّرَابِ يَعُودُ كِلاَهُمَا. مَنْ يَعْلَمُ رُوحَ بَنِي الْبَشَرِ هَلْ هِيَ تَصْعَدُ إِلَى فَوْقٍ؟ وَرُوحَ الْبَهِيمَةِ هَلْ هِيَ تَنْزِلُ إِلَى أَسْفَلَ، إِلَى الأَرْضِ؟" (جا ٣: ١٩- ٢١).

وللعالم المادي أيضًا النصيب الأكبر فِي وجهة النظر النقدية للحكماء بالنسبة لعالمهم، عَلَى نَحْوَ مَا نراه فِي سِفْر أَمْثَال. الزواج (أم ١: ٢٧؛ ١٠: ٢٥) والمطر (١٦: ١٥؛ ٢٥: ١٤ و٢٣؛ ٢٦: ١؛ ٢٨: ٣)، والندى (٣: ٢٠؛ ١٩: ١٢) والثلج (٢٥: ١٣؛ ٢٦: ١)، والينابيع (١٦: ٢٢)، وكُلّها توفر مواداً كافية لتأمل الحكماء، وكذلِكَ سياج الشوك (١٥: ١٩)، وخيبة الرجاء الَّتِي يسببها الينبوع الفاسد (٢٥: ٢٦)، والانتعاش الَّذِي تسببه المِيَاه الباردة (٢٥: ٢٥)، والطبيعة المراوغة لكُلّ مِنْ الرياح والمِيَاه (٣٠: ٤).

وفي معظم الأحوال يوجه الحكماء نظرتهم الفاحصة وبشكل فعّال عَلَى سلوك الإنْسَان وعلاقاته. البيت (١٥: ١٧ و٢٠؛ ١٧: ٦؛ ٢١: ٩)، ومكَانَ العمل (١٠: ٥ و٢٦؛ ١١: ١؛ ١٢: ١١ و٢٧؛ ١٦: ١١ و٢٠ و٢٦)، والسوق (٢٠: ١٤ و٢٣)، ودار القضاء (١٧: ٢٦؛ ١٨: ١٧؛ ١٩: ٥)، وجهات الإدارة الحكومية (١٦: ١٢- ١٥)، وكُلّها تعمل وكأنها معامل مثمرة يفحص مِنْ خلالها الحكماء لأهواء الإنْسَان الَّتِي تكشف لنا عن طبيعة البشر الَّتِي شكلت الْحَيَاة عَلَى كافة المستويات وقدمت الرجاء لحكمة متزايدة وفهم وسيطرة. ذَلِكَ أن الحكيم والغبي، الطفل المطيع، والطفل المتمرد الَّذِي لا يصلح لشئ، الْمُلُوك والفلاجين، العمال الكسالى والعمال المجدين، الأمين والمخادع، الزوجة النَّبِيلة والزوجة النكدية. كُلّ مِنْ هؤلاء له دوره فِي الصورة العامة للحَيَاة الَّتِي رسمتها كَلمات الحكماء. وفي حين أن الصورة لا تزال غير كاملة (لا يُوجد سوى نقاش قليل) أَوْ لا يُوجد نقاش بالمرة بالنسبة للحَيَاة الدينية فِي إسْرَائِيل) والانطباع بالنسبة للكُلّ يعطي فكرة طيبة عن حَيَاة تقدم هداية عَلَى مستوى الفرد والجماعة، ورجاء تفوق متزايد.

(iv) المعرفة لها منافعها. فالحكمة ليست متوافرة وحسب، بل إنها نافعة للذين يحصلون عليها: "طوبى (للإنسان) الَّذِي يجد الحكمة. (للرجل) الَّذِي ينال الفهم. لأن تجارتها خير مِنْ تجارة الفضة وربحها خير مِنْ الذهب الخالص" (ام ٣: ١٣- ١٤)، الحكمة تطيل العمر وتأتي بالنجاح والازدهار (٣: ١- ٢) ٤: ٤). والحكمة تبعدك عن طرق الأشرار المعوجة (٢: ٩- ١٥)، وهي مصدر الرجاء فِي المستقبل (٢٤: ١٤). وحَتَّى راوي سِفْر الجامعة المتشائم يصف منافع الحكمة بقوله: "الحكمة صالحة مثل الميراث بل أفضل لناظري الشَّمس. لأن الَّذِي فِي ظل الحكمة هُوَ فِي ظل الفضة وفضل المعرفة هُوَ أن الحكمة تحيي أصحابها" (جا ٧: ١١- ١٢).

وإلى جَانِب المنافع المادية مِنْ ناحية طول الْحَيَاة والازدهار تقدم الحكمة مجموعة منوّعة مِنْ أشياء إضافية غير ملموسة. والحكمة ليست مجرد طريق للثروة والغنى، بل تمثل هدفاً اسمى هُوَ موضع تركيز الحكماء: "قنية الحكمة كم هي خير مِنْ الذهب وقنية الفهم تُختار عَلَى الفضة" (أم ١٦: ١٦)، "وتحصيل الحكمة خير مِنْ اللآلئ" (أي ٢٨: ١٨، انظر أم ٣: ١٥، ٨: ١١). ونتيجة لِذلِكَ، نجد أن الحكيم بعقله الحصيف يضحي بالثروة فِي سبيل امتلاك الحكمة" الحكمة هي الرأس. فاقتن الحكمة وبكُلّ مقتناك اقتن الفهم" (أم ٤: ٧).

ويتناغم مع هذا الفهم الخاص بفوائد الحكمة يأتي القبول المتفائل فِي كثير مِنْ الأَمْثَال لعملية الثواب والعقاب. وإذا كَانَ للحكمة فائدة، فالحماقة لها عواقب سلبية: "شفتا الْجَاهِلِ تداخلان فِي الخصومة وفمه يدعو بضربات (أم ١٨: ٦). "فَمُ الْجَاهِلِ مَهْلَكَةٌ لَهُ، وَشَفَتَاهُ شَرَكٌ لِنَفْسِهِ" ١٨: ٧، "شَفَتَا الصِّدِّيقِ تَهْدِيَانِ كَثِيرِينَ، أَمَّا الأَغْبِيَاءُ فَيَمُوتُونَ مِنْ نَقْصِ الْفَهْمِ" (١٠: ٢١). "حكيم القلب يقبل الوصايا وغبي الشفتين يُصرع" (١٠: ٨). وعَلَى ذَلِكَ، فمن وجهة نظر الحكمة يوجد طريقان للعيش فِي هذه الْحَيَاة، هُوَ طريق الحكمة الَّذِي يؤدي إلى الفائدة والْحَيَاة، والطريق المناقض له وهو طريق الحماقة الَّذِي ينتهي بالخراب والموت. وإنها لقفزة قصيرة مِنْ هذا الاعتراف العام بالحكمة الَّتِي تعطي حَيَاة ومنافع إلى رابطة آلية تخدم ذاتها مِنْ العمل الحكيم، والصحة والنجاح وهي الأمور الَّتِي نراها فِي بعض كتابات الحكمة: "بَرَكَةُ الرَّبِّ هِيَ تُغْنِي، وَلاَ يَزِيدُ مَعَهَا تَعَبًا" (أم ١٠: ٢٢)، "مَخَافَةُ الرَّبِّ تَزِيدُ الأَيَّامَ، أَمَّا سِنُو الأَشْرَارِ فَتُقْصَرُ" (١٠: ٢٧). "تَاجُ الْحُكَمَاءِ غِنَاهُمْ. تَقَدُّمُ الْجُهَّالِ حَمَاقَةٌ (١٤: ٢٤). "الْفَطِنُ مِنْ جِهَةِ أَمْرٍ يَجِدُ خَيْرًا، وَمَنْ يَتَّكِلُ عَلَى الرَّبِّ فَطُوبَى لَهُ" (١٦: ٢٠). "ثَوَابُ التَّوَاضُعِ وَمَخَافَةِ الرَّبِّ هُوَ غِنًى وَكَرَامَةٌ وَحَيَاةٌ" (٢٢: ٤).

وبرغم ذَلِكَ، توضح لنا أَمْثَال عديدة أن الحكماء كَانُوا يدركون تمامًا بأنه ليس كُلّ ثروة تأتي نتيجة الْحَيَاة الحكيمة المستقيمة، بل يمكن جمعها مِنْ خلال الجشع والخيانة. "اَلْمَرْأَةُ ذَاتُ النِّعْمَةِ تُحَصِّلُ كَرَامَةً، وَالأَشِدَّاءُ يُحَصِّلُونَ غِنًى" ١١: ١٦). ومثل هذه الثروة سريعة الزوال، ولا توفر الأمن. "لاَ يَنْفَعُ الْغِنَى فِي يَوْمِ السَّخَطِ، أَمَّا الْبِرُّ فَيُنَجِّي مِنَ الْمَوْتِ" (١١: ٤). مَنْ يَتَّكِلُ عَلَى غِنَاهُ يَسْقُطُ، أَمَّا الصِّدِّيقُونَ فَيَزْهُونَ كَالْوَرَقِ" (١١: ٢٨). "لاَ تَتْعَبْ لِكَيْ تَصِيرَ غَنِيًّا. كُفَّ عَنْ فِطْنَتِكَ. هَلْ تُطَيِّرُ عَيْنَيْكَ نَحْوَهُ وَلَيْسَ هُوَ؟ لأَنَّهُ إِنَّمَا يَصْنَعُ لِنَفْسِهِ أَجْنِحَةً. كَالنَّسْرِ يَطِيرُ نَحْوَ السَّمَاءِ" (٢٣: ٤- ٥). "الْمُكْثِرُ مَالَهُ بِالرِّبَا وَالْمُرَابَحَةِ، فَلِمَنْ يَرْحَمُ الْفُقَرَاءَ يَجْمَعُهُ" (٢٨: ٨).

وإنها لحقيقة أن الحكمة العملية المحضة يبدو أنها منعكسة فِي بعض الأَمْثَال: "اَلْهَدِيَّةُ حَجَرٌ كَرِيمٌ فِي عَيْنَيْ قَابِلِهَا، حَيْثُمَا تَتَوَجَّهُ تُفْلِحُ" (أم ١٧: ٨). "هَدِيَّةُ الإِنْسَانِ تُرَحِّبُ لَهُ وَتَهْدِيهِ إِلَى أَمَامِ الْعُظَمَاءِ" (١٨: ١٦). "كَثِيرُونَ يَسْتَعْطِفُونَ وَجْهَ الشَّرِيفِ، وَكُلٌّ صَاحِبٌ لِذِي الْعَطَايَا" (١٩: ٦). "اَلْهَدِيَّةُ فِي الْخَفَاءِ تَفْثَأُ الْغَضَبَ،

وَالرَّشْوَةُ فِي الْحِضْنِ تَفْثَأُ السَّخَطَ الشَّدِيدَ" (٢١: ١٤). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن الحكماء فِي غالبية الأحيان، حريصون عَلَى تقديم أساس أخلاقي للحكمة. وفِي هذا السياق تصبح الحكمة مرادفة للبر. فِي حِين أن الحماقة ليست مجرد جهل فحسب. بل شرًا. "الشِّرِّيرُ يَأْخُذُ الرَّشْوَةَ مِنَ الْحِضْنِ لِيُعَوِّجَ طُرُقَ الْقَضَاءِ (١٧: ٢٣). "كُنُوزُ الشَّرِّ لاَ تَنْفَعُ، أَمَّا الْبِرُّ فَيُنَجِّي مِنَ الْمَوْتِ" (١٠: ٢). "عَمَلُ الصِّدِّيقِ لِلْحَيَاةِ. رِبْحُ الشِّرِّيرِ لِلْخَطِيَّةِ" (١٠: ١٦). "كَرَاهَةُ الرَّبِّ مُلْتَوُو الْقَلْبِ، وَرِضَاهُ مُسْتَقِيمُو الطَّرِيقِ. يَدٌ لِيَدٍ لاَ يَتَبَرَّرُ الشِّرِّيرُ، أَمَّا نَسْلُ الصِّدِّيقِينَ فَيَنْجُو" (١١: ٢٠- ٢١). وأخيرًا، فهدف الغرباء إذاً أن يغرسوا مِنْ حَيَاة تلاميذهم حكمة البر المرضية لدى الله وليس حَيَاة البرجمانية والتركيز عَلَى الذات.

(v) التوتر داخل الحكمة. بالرغم مِنْ أن الافتراض المنطقي فِيمَا يتعلق بالحكمة هُوَ أن الاستعمال المتناغم للتأمل التحليلي فِي نتائج ملاحظات الحكيم المتراكمة وخبرته فِي الْحَيَاة سيتولد عنها فهماً أفضل لنظام الْحَيَاة المعقد المعطي مِنْ الله، ومن ثم يؤدي إلى سيطرة نافعة، غير أن نفس مجموعة الأدوات (الملاحظة، الخبرة، التأمل، التحليل) يمكنها، بل إنها أدت بالفعل إلى نتائج مختلفة تمامًا بين بعض الحكماء. وعَلَى ذَلِكَ، فإن أسفار الحكمة فِي الكتاب الْمُقَدَّس تقدم لنا دليلاً عَلَى وجود توتر مستمر داخل عمل الحكمة. وهذا التوتر يركز عَلَى سؤالين هامين: هل يعمل مبدأ الثواب والعقاب فعلاً (بمعنى، هل ينجح الحكيم/ البار فِي حين أن الغبي/ الشِّرِّير يهلك؟)، و"هل مِنْ الممكن حقًا للفهم البشري أن يكتشف غرض الله المنظم فِي الكون؟

وبالنسبة للسؤال الأول، فقد ترك الحكماء ملاحظات قيمة فِي جَمِيع أنحاء سِفْر الأَمْثَال يتبين منها أنهم كَانُوا يعرفون أن الحكمة لا تشكل ضمانًا أكيدًا ضد الفقر أَوْ الألم. وعَلَى ذَلِكَ، كَانَ مِنْ الممكن أن يتحدث الحكماء عن شخص. "فقير وحكيم" (جا ٤: ١٣؛ ٩: ١٥) ويعترفون بأنه حَتَّى الحكماء لابد وأن يواجهوا أعاصير الْحَيَاة (أم ١٠: ٢٥). ومجموعة كاملة مِنْ أَمْثَال "خير مِنْ" تختص بالدعوة العليا للحكمة والبر ضد إغراء الغنى: "اَلْقَلِيلُ مَعَ مَخَافَةِ الرَّبِّ، خَيْرٌ مِنْ كَنْزٍ عَظِيمٍ مَعَ هَمٍّ" (١٥: ١٦)، "اَلْقَلِيلُ مَعَ الْعَدْلِ خَيْرٌ مِنْ دَخْلٍ جَزِيلٍ بِغَيْرِ حَقٍّ" (١٦: ٨)، "تَوَاضُعُ الرُّوحِ مَعَ الْوُدَعَاءِ خَيْرٌ مِنْ قَسْمِ الْغَنِيمَةِ مَعَ الْمُتَكَبِّرِينَ" (١٦: ١٩)، "اَلْفَقِيرُ السَّالِكُ بِكَمَالِهِ خَيْرٌ مِنْ مُلْتَوِي الشَّفَتَيْنِ وَهُوَ جَاهِلٌ" (١٩: ١)، "اَلْفَقِيرُ السَّالِكُ بِاسْتِقَامَتِهِ، خَيْرٌ مِنْ مُعْوَجِّ الطُّرُقِ وَهُوَ غَنِيٌّ" (٢٨: ٦). أَمَّا مَا هُوَ هذا "الْخَيْرِ" الَّذِي يصبح مِنْ نصيب الحكيم نقي الصفحة، فهذا مَا لَمْ يُذكر بوضوح عَلَى الإطلاق، غير أنه مِنْ المحتمل أنه يشير إلى اعتراف المجتمع باستقامة الحكيم وبره. (← الجزاء: فكر لاهوتي).

وحَتَّى هذه المكافأة الأخيرة كَانَت موضع فحص فِي سِفْر أيوب، حيث كَانَ مِنْ نتيجة الاختبار الإلهي (أَيُّوب ١- ٢)، أن حُرم أَيُّوب عَلَى التوالي مِنْ عائلته، ثروته، صحته، وحَتَّى نظرات أصحابه المتشككة، أنكرت عليه استقامته الأساسية الَّتِي كَانَ يتمتع بها. وهكَذَا، فإنه كَانَ عَلَى أَيُّوب- وهو لا يدري بالاختبار الَّذِي جلس عليه كُلّ هذه المتاعب، وإذ لَمْ يكن بمقدوره أن يتوقع استعادة كُلّ مَا فقده- أن يقرر مَا إذا كَانَ المر يحق التمسك بإله يرفض الاعتراف بحاجة أَيُّوب مِنْ كُلّ قلبه إلى إعلان أنه بار. والظهور الإلهي (ص. ٣٨- ٤١)، تغلب فِي النهاية عَلَى اعتراضات أَيُّوب، وكَانَ عليه الاعتراف بأن الله جدير بالثناء حقًا، وأن طريق الحكمة هُوَ الطريق السليم حَتَّى وإن فقد فيه المرء كُلّ شيء— بما فِي ذَلِكَ أي اعتراف ببره (← أَيُّوب: لاهوت).

والجامعة- عَلَى غرار أَيُّوب- يشكك أيضًا فِي مبدأ الثواب والعقاب. وملاحظاته تتضمن الكثير مما هُوَ عَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ. "يوجد باطل يجري عَلَى الأَرْض. أن يوجد صديقون يصيبهم مثل عمل الأشرار ويوجد أشرار يصيبهم مثل عمل الصديقين. فقلت إن هذا أيضًا باطل" ٨: ١٤). وهو يتساءل ها يوجد "خير" يتميز به الحكيم عن الغبي، والبار عن الشِّرِّير، والإنسان عن الحيوان، فالحكيم والغبي لابد وأن يموتا، ولن تبقى ذكرى أي منهما طويلاً. وأخيرًا، فإنه حَتَّى الحكمة لا طائل مِنْ ورائها (٢: ١٢- ١٧؛ ٦: ٨).

وسِفْر الجامعة يذهب إلى أبعد مِنْ ذَلِكَ ليتساءل مَا إذا كَانَ مِنْ الممكن للحكمة البشرية أن تعي وتفهم مقاصد الله فِي العالم: "ولما وجهت قلبي لأعرف الحكمة وانظر العمل الَّذِي عُمل عَلَى الأَرْض وأنه نهاراً وليلاً لا يرى النوم بعينيه. رأيت كُلّ عمل الله أن الإنسان لا يستطيع أن يجد العمل الَّذِي عُمل تَحْتَ الشَّمْس. مهما تعب الإنسان فِي الطلب فلا يجده الحكيم أيضًا وإن قال بمعرفته لا يقدر أن يجده" (جا ٨: ١٦- ١٧). وبالنظر إلى أن فهم مقاصد الله أمر قد يعصى حَتَّى عَلَى أحكم الفهماء (تعريف سِفْر الجامعة لسُلَيْمَان، وهو أبو الحكمة العظيم فِي إِسْرَائِيل، يوضح هذه النقطة بقوة)، إذاً، السيطرة فِي الْحَيَاة أمر خارج عن الموضوع. فالإنسان بوسعه أن يأمل فحسب فِي أن يأكل ويشرب ويجد رضاء فِي تعبه عَلَى الأَرْض، فِيمَا يتمتع بالْخَيْرِ الَّذِي يَكُونُ مِنْ نصيبه. وهَذَا هُوَ نصيب الإنسان وعطية الله (٥: ١٨- ١٩). (الجامعة: فكر لاهوتي).

أمَا وأن هذه المحادثة المتوترة داخل الحكمة الكتابية سُمح لها أن تبقى بكاملها فِي الكتاب الْمُقَدَّس، فهذا يعد شهادة للحق الَّذِي وجده كتبة الأسفار الْمُقَدَّسَة والَّذِي أوصلته كُلّ هذه الأصوات. وما مِنْ صوت غطى عَلَى غيره، بالرغم مِنْ أنه كَانَ مِنْ السَّهْل عَلَى قلم الكاتب أن يستأصل الآراء المعارضة. لقد سُمح لأَيُّوب والجامعة بالوقوف إلى جَانِب سِفْر الأَمْثَال بدون رضا والواقع أن إدانة الله لأصحاب أَيُّوب (أي ٤٢: ٧- ٩) تواصل التأكيد عَلَى صحة أقوال أَيُّوب، ثم إن التأكيدات الموجودة فِي أخر سِفْر الجامعة لَمْ تترك أي مجال للشك فِي قبول تعاليمه: "بقى أن الجامعة كَانَ حكيمًا وأيضًا علَّم الشَّعْب ... الجامعة طلب أن يجد كَلِمات مسرة مكتوبة بالاستقامة كَلِمات حَقٍّ" (جا ١٢: ٩- ١٠).

وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن هذا لا يعني أنه لَمْ تُجر أي محاولة لحل هذا التوتر. وفِيمَا يمكن أن نطلق عليه الصيغة النهائية لمجموعة كتابات الحكمة فِي الأسفار الْمُقَدَّسَة والتي قام بها كتبة هذه الأسفار، فإن النظرة الفاحصة تلمس تحركات نَحْوَ حل هذا التوتر. أَوَّلاً: أمَا وأن هذه الأصوات المختلفة بوجهات نظرها المعارضة قد سُمح لها بأن تبقى جنبًا إلى جنب مع بعضها فِي السفار الكتابية فإن هذا يشكل دلالة عَلَى أن كُلّ صوت منها

مخلصاً. ونتيجة لهذا، يجب أن تقرأ عَلَى أنها أَقْوَال متكاملة، تبين لنا حدود الإيمان، وليست كآراء متعارضة يمكن أن تختار إحداها. والرد الصحيح عَلَى كُلّ صوت هُوَ: "نعم". والموقف الإيماني السليم هي أن نجمع بين هذه الأَقْوَال المتنوعة الَّتِي تتحدث عن الحق، رغم التوتر القائم بينها، حتي يُسمح كُلّ منها، وتستمر المحادثة فِي حَيَاة المؤمن.

ثانيًا، والأَقْوَال الواضحة إلى حد مَا فِي مجموعة. أَقْوَال الحكمة تسعى لوضع حدود لما تستطيع الحكمة البشرية أن تنجزه. والحكمة هي هبة إلهية، يعطيها الرَّبّ لمن يشاء (١مل ٣: ١٢؛ مز ٥١: ٦ [٨]؛ أم ٢: ٦)، ويمكن أن تُوخذ مِنْ الإنسان (إش ٢٩: ١٣- ١٤؛ ٤٤: ٢٤- ٢٦؛ إر ٨: ٨- ٩). فهناك حدود للحكمة البشرية فِي أن تفكر أفكار الله (أي ٢٨ و٣٨- ٤١؛ جا ٨: ١٦- ١٧؛ إش ٥٥: ٦- ٩). والحكمة الحقيقية لا يحصل عليها إلاّ أولئك الَّذِين يتقدمون إلى حكمة الله بشكل صحيح. أمَا لأولئك الَّذِين هم حكماء فِي عَيْن أنفسهم (أم ٣: ٧؛ ٢٦: ٥ و١٢ و١٦ و٢٨: ١١؛ إش ٥: ٢١) يظل باب الحكمة مغلقًا أمامهم. وتفهم الحكمة عَلَى نَحْوَ سليم يبدأ (وينتهي) "بمَخَافَةُ الرَّبِّ" (أي ٢٨: ٢٨؛ أم ١: ٧؛ ٢: ١- ٦؛ ٩: ١٠؛ ١٥: ٣٣؛ إش ٣٣: ٦). وهذه "مخافة" ليست مجرد ذعر مذل، بل وما كَانَ خشية أساسها الاحترام والتبجيل، بل اتضاع متأصل قائم عَلَى إدراك اتكال الإنسان المطلق فِي وجوده عَلَى رحمة الرَّبّ غير المستحقة. فمن خلال هذا التواضع فقط والاتكال عَلَى الله يَكُونُ قلب الإنسان مستعداً لأن يفهم الحكمة الَّتِي يعطيها الله ويقبلها.

ثالثًا، وبسبب عجز الحكمة البشرية وحدها عن أن تفكر أفكار الله، هناك اتجاه فِي الحكمة الكتابية لسماع هذه الأصوات المتنوعة فِي إطار الإيمان التقليدي المعلن فِي التوراة. وبطرق حاذقة وغير حاذقة أصبحت هذه الرابطة معروفة فِي جَمِيع كتابات الحكمة الَّتِي تضمنتها الأسفار الْمُقَدَّسَة. فِي أَمْثَال ١- ٩ أشير إلى التعاليم الخاصة بالحكمة بعبارات لا نجدها عادة إلاّ فِي التوراة (٣: ١- ٣؛ ٦: ٢٠- ٢٣؛ ٧: ١- ٣؛ ٨: ٣٥- ٣٦)، وفي خاتمة سِفْر الجامعة، نجد أن العلاقة ازدادت وضوحًا: "فلنسمع ختام الأمر كُلّه. اتَّقِ الله واحفظ وصاياه لأن هذا هُوَ الإنسان كُلّه" (جا ١٢: ١٣). وكذلِكَ نجد العلاقة بين التوراة والحكمة بارزًا أيضًا فِي سِفْر التَّثْنِيَة، حيث إن طاعة إِسْرَائِيل لنواميس الرَّبّ وأحكامه هي الَّتِي تظهر حكمتها للشعوب الأخرى (تث ٤: ٥- ٨). وهذا الجمع بين الحكمة والتوراة يتواصل فِي كتابات فترة مَا بين العهدين، حيث نجد التعريف واضحًا فِي سِفْر يَشُوع بين سيراخ (سي ٢: ١٦ و٢٣: ٣٧؛ ٣٢: ١٥- ١٧؛ ٣٣: ١- ٣)، وتصبيح التوراة ذروة الحكمة.

(جـ) مجموعة كتابات، تصف الحكمة أيضًا مجموعة مِنْ الكتابات تُنقل مِنْ خلالها التأملات المجمعة للحكماء إلى الأجيال المتعاقبة. والعملية انتقائية وليست شاملة، وهناك الكثير مما لَمْ تشمله هذه العملية، وعَلَى ذلِكَ فإن الأسباب الخاصة بضم نصوص بعينها لابد وأنها أسباب هامة، ولو أن ذلِكَ لَمْ يُذكر صراحة.

(i) تشمل مجموعة أسفار الحكمة الكتابية الأصلية: أسفار، ايوب، أَمْثَال، الجامعة وامتدت لتشمل مِنْ أسفار الأبُوكريفا سِفْر حكمة سُلَيْمَان، ويشوع بْنِ سيراخ. وهذه فِي غالبيتها نصوص شعرية، حيث استخدمت وبطريقة جيدة عناصر مِنْ أسلوب الشعر العبري- وبصفة خاصة فِي التوازي المتعارض فِي التشبيهات والتباينات، والأَقْوَال المثلية، والأقوال العددية (أم ٣٠)، والمحادثات المطولة (أم ١- ٩، الجامعة) والحوار/ والمناقشة (أيوب).

(ii) والحكمة الإِسْرَائِيلية تتشارك فِي كثير مِنْ السمات مع السابق الأوسع الخاص بالحكمة الدولية فِي ش. أ. ق. ولقد عرفت كُلّ مِنْ مِصْر وبلاد مَا بين النَّهْرين الحكمة الَّتِي يُعبر عنها بأَمْثَال، والتي تستمد الهداية مِنْ ملاحظات الخبرة البشرية. وقد عرفت أيضًا الحوارات والمناقشات الأكثر تشاؤماً. وبالنظر إلى أن الكثير مِنْ الحكمة جاء وليد الملاحظة والاختبار، فمن ثم مِنْ السَّهْل عبورها الحدود القومية. ويبدو أن إِسْرَائِيل كَانَت تعرف حكمة جيرانها، وتسخر منها فِي بعض الأحيان (تك ٤١، إر ٤٩: ٧، دا ١- ٢) ولكنها لَمْ تكن تخشى أن تتعلم منها أيضًا. ومن الأمور المسلم بها عَلَى وجه العموم أن أم ٢٣: ١٧- ٢٤: ٢٢ يدين بالكثير "لحكمة *Wisdom of Amenemope*" المِصْرية، والتي تتكون أيضًا مِنْ ثلاثين فصلاً (انظر ٢٢: ٢٠) والبعض منها يماثل أَقْوَالاً فِي هذا القسم. وآخرون، إذ يأخذون كلمة מַשָּׂא عَلَى أنها اسم مكَانَ (٣٠: ١؛ ٣١: ١) لا يجدون حكمة إِسْرَائِيلية فِي أَقْوَال أجور ولموئيل (ص. ٣٠- ٣١). وتعَالِيم أَيُّوب، الَّذِي وُصف بأنه "أعظم كُلّ بَنِي المشرق" (أي ١: ٣) قد لا تكون أيضًا مِنْ أصل إِسْرَائِيلي.

(iii) وخارج أسفار الحكمة المعروفة تم اكتشاف تأثير للحكمة فِي نصوص أخرى مفرداتها اللغوية، واهتمامها ووجهة نظرها خاصة بالحكمة. وهناك مَزَامِير معينة مِنْ الواضح أنها مِنْ هذه النوعية (مز ١، ٣٢، ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٥٨، ٧٣، ٧٨، ٨٢، ٩٤، ١١١، ١١٢، ١١٩، ١٢٥، ١٢٨)، حيث تستخدم بكُلّ وضوح مفردات لغة خاصة بالحكمة وتبدي اهتمامًا بالثواب والعقاب، وبالطريقين: طريق الأبرار وطريق الأشرار. وسِفْر هُوشَع- وهو مِنْ السفار النبوية- يختتم بخاتمة شعرية واضحة (هُوشَع ١٤: ٩). الأمر الَّذِي يضع تفسير هذا السِفْر فِي سياق التأمل الحكيم والخيارات الصالحة القويمة للحَيَاة. والمزيد مِنْ أشكال تأثير الحكمة الواضح عُزى إلى نصوص قصصية تتضمن وجهة نظر عالمية تتناغم مع الحكمة. فقصة يُوسُف (تك ٣٧- ٥٠) تصف بزوغ نجم "رجل مسكين حكيم" (جا ٩: ١٥). مِنْ عبد عبراني إلى مركز له نفوذ عظيم فِي مِصْر نتيجة بركة الله لحياته الواعية المتواضعة الأمينة والبارة. والقصص الآرامية عن دانيال وأصحابه الثلاثة (دا ١- ٦) تشترك مع قصة يُوسُف فِي الموضوع العلم ببزوغ نجم رجال عبرانيين ووصولهم إلى السلطة والنفوذ فِي مجتمع غريب نتيجة ممارستهعم مواهب الحكمة وولائهم التام لِلرَّبّ. والتركيز عَلَى تفسير الأحلام والتنبؤ الأمر الَّذِي يأخذ مكَانًا بارزًا فِي هذه النصوص حمل البعض عَلَى التساؤل مَا إذا كَانَت الرابطة بالحكمة عقلانية والواردة فِي أسفار الحكمة الكتابية الأساسية هي رابطة حقيقية أم مصطنعة. وثمة نهج بديل وهو أن نرى فِي هذه النصوص حكمة "تنبوية"، والتي تشارك

الحكمة العقلانية التأكيد عَلَى الملاحظة وتحليل التجربة ولكنها تركز عَلَى الأحداث الطبيعية المتكررة الَّتِي يمكن أن تُستخدم أَوْ تُستغل لتقديم معلومات عن أحداث حاضرة أَوْ مستقبلية. (دانيال: فكر لاهوتي).

٣. خاتمة. سواء اعْتُبِرت حكمة ع. ق مجموعة مِنْ السمات، أَوْ وجهة نظر عالمية، أَوْ مجموعة مِنْ الكتابات الأدبية، إلا أن الأفكار الَّتِي تقدمها فِي الأمثال والشعر، والحديث الواضح، والاستبطان الأليم، يواصل تحديه لأولئك الَّذِين يريدون أن يعيشوا باستقامة وحكمة فِي العالم الحقيقي. وينصحنا الحكماء بأن الإيمان الحقيقي يُعاش بين حدود التشاؤم والرجاء، والخضوع والمواجهة، والتوجع والمديح. وهم يعلموننا أن الله فِي الخفاء لا نراه، كما أنه قريب بالنسبة لأولئك الَّذِين يواصلون النضال مع قيمة الْحَيَاة ومعناها والغرض منها. وإذا حدث فِي النهاية أن تملكتنا- مثل أولئك الحكماء القدامى- "مَخَافَةُ الرَّبِّ" الَّتِي هي بداية الحكمة ونهايتها، نكون قد وضعنا أقدامنا بثبات عَلَى الطريق الَّذِي يعرفه الله.

البيبلوجرافيا

J. L. Crenshaw, "Method in Determining Wisdom Influence Upon 'Historical' Literature," *JBL* 88, 1969, 129-42; idem, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, 1981; H.-P. Müller, "Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels," *Ugaritische Forschung* 1, 1969, 79-94; R. E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther*, FOTL 13, 1981; G. von Rad; *Wisdom in Israel*, 1972; J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, 1946; G. T. Sheppard, *Wisdom as ■ Hermeneutical Construct*, BZAW 151, 1980; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974; G. H. Wilson, "The Words of the Wise: The Intent and Significance of Qohelet 12:9-14," *JBL* 103, 1984, 175-92; idem, "Wisdom in Daniel and the Origin of Apocalyptic," *HAR* 9, 1985, 373-81.

جيرالد إتش . ويلسون *Gerald H. Wilson*

حكمة، معرفة، مهارة ← בִּין [*byn*] (يفهم، يحفظ #١٠٦٧) ← חכם [*ḥkm*] (يَكُونُ حكيمًا، يصبح حكيمًا، يتصرف بحكمة، #٢٦٨١) ← ידע [*yd'*[1]] (يفهم، يعرف، #٣٣٥٩) ← יסר [*ysr*[1]] (يذكر، يصحح، ينظم، #٣٥٧٩) ← לֶקַח [*leqaḥ*] (تعليم، موهبة الإقناع، #٤٣٧٥) ← מְזִמָּה [*m^{e}zimmâ*] (تفكير، خطة، خطة شريرة، مؤامرة، #٤٦٥٩) ← עָקְבָה [*'oqbâ*] (دهاء، براعة، #٦٨١٧) ← ערם [*'rm*[2]] (يَكُونُ داهية، يَكُونُ بارع، يجعل شخصًا بارعا، #٦٨٩١) ← שׂכל [*śkl*[1]] (ينجح، يفهم، يجعل شخصًا حكيم، يتصرف ببصيرة، #٨٥٠٥) ← תַּחְבֻּלוֹת [*taḥbulôt*] (نصيحة، إرشاد، #٩٣٧٤).

حماقة، مغفل، جنون، وقاحة ← ¹ אֱוִיל [*'ᵉwil*[1]] (أحمق، مغفل، #٢١١) בער [*b'r*[4]] (أن يَكُونُ جاهلا، #١٢٧٩) ← הלל [*hll*[3]] (يَكُونُ مرتبك، أحمق يتصرف بجنون، #٢١٤٧) ← כסל [*ksl*[1]] (أن يَكُونُ أحمق، #٤٠٧١) ← להה [*lhh*] (يتصرف كرجل مجنون، #٤٢٦٣) ← נבל [*nbl*[2]] (يتصرف بازدراء، #٥٥٧١) ← סכל [*skl*] (يتصرف بحماقة، يصنع حماقة، يثبط العزم، #٦١١٨) ← פתה [*pth*[1]] (يَكُونُ معدوم الخبرة، يَكُونُ ساذج، يخدع، يقنع، #٧٣٣١) ← שׁגע [*šg'*] (كلام غير منطقي، مجنون، #٨٧١٣) ← תפל [*tpl*] (كلام هراء، #٩٥٢٠).

← أمثال: فكر لاهوتي.

سِفْر الحكمة ليشوع بْنِ سيراخ ← أبُوكريفا

حكمة سُلَيْمَان ← أبُوكريفا

يرغب ← #٢٩١١ (חָפֵץ[1] [*ḥāpēṣ*[1]]، يريد، يرغب، يتمنى، يهتم بـ)

يذوى ← #٥٥٧٠ (נָבֵל[1] [*nābēl*[1]]، يذبل، يخبو، يضمحل، يضعف)

امتناع ← #٤٩٧٩ (מָנַע [*māna'*]، يمتنع عن)

شهادة ← #٦٣٨٦ (עוּד[1] [*'ûd*[1]]، يطوق، يدعو للشهادة)

امْرَأة ← #٨٥١ (אִשָּׁה [*'iššâ*]، امْرَأة)

رحم ← #٨١٦٧ (רֶחֶם [*reḥem*]، رحم)

يتعجب ← #٧٠٩٩ (פֶּלֶא [*pele'*]، يتساءل)

صوف ← #٧٥٤٧ (צֶמֶר [*ṣemer*]، صوف)

يعمل ← #٦٩١٣ (עָשָׂה[1] [*'āśâ*[1]]، يصنع، يعمل، يُعِدّ، يخلق، عمل)

دودة ← #٨٢٤٩ (רָמַם[1] [*rāmam*[1]]، ملي، يبلي، يتعفن)

عبادة ← #٢٥٥٦ (חָוָה[2] [*ḥāwâ*[2]]، يعبد، ينحني)

تافه ← #٨١٨٨ (רִי [*rî*]، عديم القيمة، فراغ، عقيم)

جرح ← #٢٤٦٧ (חַבּוּרָה [*ḥabbûrâ*]، جرح)

غضب ← #٧٩١١ (קָצַף [*qāṣap*]، يغضب)

حَنَّةُ: ترنيمة

ع. ق ترنيمة حَنَّة مسجلة فِي ١ صم ٢: ١- ١٠. وموضوعها هو انتصار الله. فالله قدوس (ع. ٢)، والله عليم بِكُلِّ شيءٍ (ع. ٣). وهو يرفع المتواضعين ويضع المتكبرين (ع. ٣ و٧)، وهو مُعْطِي الطعام والْحَيَاة، والجوع والموت (ع. ٥ و٦) وهو يفقر ويغني (ع. ٧ و٨)، يعزز قديسيه ويخرس الأشرار (ع. ٩)، ويحكم بالعدل (ع. ١٠).

لاحظ بعض الدارسين أن هذه المشاعر هي موضوعات عامة في ع. ق، ويبدو أنها لا تنتمي بوجه خاص إِلَى وضع حَنَّة. وفضلاً عَلَى ذَلِكَ، اعتُبِرت الإشارة إِلَى الْمَلِك المسموح مِنْ الله (ع. ١٠) عَلَى أنها إشارة جاءت قبل أوانها، لأَنَّهُ لم يكن هناك توقع يرقى إِلَى إقامة مَلَكِية عِنْدَ الوقت الَّذِي وُلِد فيه صَمُوئِيل. بل وحتى الإطاحة بالأشرار اعتُبِرت مفارقة تاريخية (ع. ٩)، لأن ذَلِكَ لم يحدث عَلَى أَيَّامِ الْقُضَاة (Miscall, 16). وعَلَى ذَلِكَ، وُصفت هذه القصيدة كمَزْمُور لا يرتبط بالسياق الَّذِي جاء فِيه (Hertzberg, 29). ونوعيته الأقرب إِلَى مَا وصفه جنكل كترنيمة الفرد (بارتلموس Bartelmus). وربما كانت القصيدة

أساسًا تحتفي بانتصار عسكري (Gordon, 79).

وعَلَى النقيض مِنْ هذه الآراء الانتقادية، ربما يربط المرء وعَلَى نحو سليم، بين ترنيمة حَنَّة ووضعها فِي الْحَيَاة "فإذ ولدت حَنَّة (#٢٨٣٩)، فمِنْ ثم أربكت مِنافستها فَنِنَّة، التي اعتادت أن تعذبها (١صم ٢: ١، قا؛ ١: ٦). ترنيمتها تشير إِلَى الانتصار عَلَى العقم (ع. ٥). وكان عقمها يسبب لها حزناً أليماً (١: ١٠)، ثم إن نغمة الانتصار البهيج والفرح بقدرة الله عَلَى قلب المواقف – التي بدا تغييرها محالاً – إِلَى عكسها، وهذا مَا يعكس اختبارها الشخصي.

والإشارة إِلَى الْمَلِك الممسوح هي أصعب عنصر مِنْ ناحية إدماجه فِي هذا الرأي المحافظ (ع. ١٠). وفِي حين أن مفهوم الْمَمْلَكَةِ (إقامة مَلِك) لم يكن بالموضوع الجديد عَلَى حَنَّة (تث ١٧: ١٤- ٢٠، بلدون [٥٨] يقتبس تك ١٧: ٦؛ قض ٨: ٢٢؛ ٩: ٦). وإقامة الْمَلَكِية لم تكن فِي حد ذاتها حقيقة فِي وقت قولها. وفِي هذا الْكَلَام عَن الملوكية يُمْكِنُ للمرء أن يستشعر عنصرًا نبويًا، والَّذِي ربما نشأ نتيجة كثافة عاطفة حَنَّة، والتي وصلت إِلَى ذروتها فِي الترنيمة (١صم ٢: ١٠). وبهذا القول النبوي فإنها كانت تبشر بصَمُوئِيل الَّذِي سرعان مَا ستكون له خدمة نبوية غير مِنكورة (٣: ١٩- ٢٠).

وعَلَى السياق الأدبي الأوسع نجد تشابهًا بين أم كُلّ مِنْ صَمُوئِيل وشَمْشُون. فكِلْتَاهما كانتا عاقرتين، ومَعَ ذَلِكَ ولدت كُلّ مِنْهما طفلاً كان له وضع خاص عِنْدَ الله، وكِلْتَاهما امتنعتا عَن الخمر والمسكر طوال فترة الحمل (قض ١٣: ٧، ١صم ١: ١٥). وعَلَى ضوء هذا، يُمْكِنُ النظر إِلَى ترنيمة حَنَّة عَلَى أنها موجز لما كان يُمْكِنُ أن يتعلمه الناس نتيجة التأمل فِي فترة الْقُضَاة، مِنْ ناحية أن الله هو الَّذِي يتحكم فِي شئون البشر. وإن التوبة والاتضاع، وليس بالقوة الوحشية، هي التي تحقق النصر وهذا مَا نجده أكثر وضوحًا فِي قصة إذلال شَمْشُون وهو فِي السجن حيث تذلل إِلَى الله وصلى إليه ورجاه فأعطاه الله قوة استجابة لهذه الصَلاَة (قض ١٦: ٢٨).

وبنظرة إِلَى الأمام، يُمْكِنُ مقارنة ترنيمة حَنَّة عَلَى مقرُبَة مِنْ بداية سِفْري صَمُوئِيل، بترنيمة الحمد لداوُد، والتي كانت عَلَى مقرُبَة مِنْ نهايتهما (٢صم ٢٢، انظر مز ١٨، Baldwin, 58-59). ومثل ترنيمة حَنَّة، كانت ترنيمة دَاوُد مَزْمُوراً. وكُلّ مِنْهما تتضمن موضوعات متشابهة. وقد أظهر الله باعتباره السَّيِّد القادر عَلَى كُلّ شيءٍ وذَلِكَ بخلاصه الضعفاء (٢صم ٢٢: ١٨- ١٩) وفِي إذلاله المتكبرين (٢٢: ٢٨). والله صخرة (٢٢: ٢- ٣) الَّذِي يستجيب لمن هم فِي محنَّة إذا صرخوا إليه مِنْ قلوبهم (٢٢: ٧)، وهو يقهر الأعداء (٢٢: ٤)، ويرعد مِنْ السَّمَاءِ (٢٢: ١٤). وهو يرفع المتضعين ويذل المتكبرين (٢٢: ٢٨). وإذا أخذنا الترنيمتين (القصيرتين) مَعًا، يُمْكِنُ اعتبارهما تعليقًا عَلَى الأحداث الواردة فِي سِفْري صَمُوئِيل. (صَمُوئِيل: لاهوت)

ع. ج فِي سياق أوسع أيضًا، لوحظ أن ترنيمة حَنَّة تماثل وبقوة ترنيمة مريم قبل ولادة يَسُوع (لو ١: ٤٦- ٥٥). وهذا التشابه يؤكد الطبيعة النبوية لترنيمة حَنَّة.

عقيم، لا أطفال له، سقط: ← גַּלְמוּד [*galmûd*] (عقيم، #١٦٧٨)؛ ← נֵפֶל [*nēpel*] (جنين مولود ميتًا، سقط، #٥٨٧٨)؛ ← עָקָר [*'āqār*] (عقيم، لا أطفال له، #٦٨٢٩)؛ ← עֲרִירִי [*'ᵃrîrî*] (لا أطفال له، #٦٨٨٤)؛ ← שׁכל [*škl*] (يفقد عزيزًا لديه بالموت، فقدان شخص عزيز، يسقط حملا، #٨٨٩٧).

البيبلوجرافيا

J. Baldwin, *1 & 2 Samuel*, 1988; R. Bartelmus, "Tempus als Strukturprinzip: Anmerkungen zur stilistischen und theologischen Relevanz des Tempusgebrauchs im 'Lied der Hanna' (1 Sam 2,1-10)," *BZ* 31, 1987, 15-35; D. N. Freedman, *Poetry and Prophecy*, 1980, 243-61 (= ErIsr 14, 1975, 56-70); R. P. Gordon, 1 & 2 Samuel, 1986; H. W. Hertzberg, *1 & 2 Samuel*, 1964; R. W. Klein, *1 Samuel*, 1983; P. D. Miscall, *1 Samuel: A Literary Reading*, 1986.

ديفيد إف . بينَّانت *David F. Pennant*

يحدث ← #٧٩٣٦ (קָרָה[1] [*qārâ*[1]]، يختار يوجه، يبنى، يحدث)

سعادةُ ← #٨٩٧ (אַשְׁרֵי [*'ašrê*]، سعيد حقًا، بارك، مبارك) אַשְׁרֵי

سعيد ← #٨٨٧ (אָשַׁר[2] [*'āšar*[2]]، مبارك ويعلن أن سعيد، يضع، يَكُونُ)

أذى، ضرر ← #٦٦١٨ (עָלַל[1] [*'ālal*[1]]، يجمع، يؤذي ويتعامل مَعَ، يعمل)

محصول ← #٧٩١٧ (קָצַר[1] [*qāṣar*[1]]، محصول)

كراهية ← #٨٥٣٣ (שָׂנֵא [*śānē'*]، الشخص العدو ويكره)

متغطرس ← #١٤٦٧ (גָּבַהּ [*gābah*]، يتكبر، يرتفع، يتشامخ)

2863 חֲנַנְיָה

حَنَنْيَا (חֲנַנְיָה [*h^{e}nanyâ*] #٢٨٦٣).

بالرغم مِنْ أنه يوجد مَا يقرب مِنْ خمسة عشر شخصًا يحملون اسمَ حَنَنْيَا (ومَعْنَاه: "يَهْوَهْ قد تحنن")، انظر مثل؛ ١أخ ٢٥: ٤؛ ٢أخ ٢٦: ١١؛ نح ٧: ٢) غير أن اهتمامًا كبيرًا أُولي لحَنَنْيَا بْنِ عزور، والَّذِي جاء مِنْ جِبْعُونَ التي ليست بعيدة عَن أُورُشَلِيمَ وقد تصادم مَعَ إِرْمِيَا النَّبِيّ مِنْ الناحية اللاهوتية، وكان ذَلِكَ سنة ٥٩٤/ ٥٩٣ ق. م تقريبًا. وكان الاختلاف حول مدة السبي (فقد قال إِرْمِيَا إن السبي سيكون لمدة سبعين سنة (إر ٢٥: ١١)، أمَّا حَنَنْيَا فقال إنه سنتان، ٢٨: ٣). وكان حَنَنْيَا الَّذِي تكرر وصفه بأنه "نَبِيّ" قد تنبأ بأنه فِي غضون سنتين ستُقصم شوكة بَابِل وأن الْمَلِك يَهُويَاكِين – الَّذِي سُبي إِلَى بَابِل (٥٩٧ ق. م) سوف يُعاد إِلَى وطنه مَعَ كُلّ أنية الهيكل (٢٨: ٣- ٤). والمواجهة العامة التي حدثت فِي الهيكل، والَّذِي إزدادت إثارة لقيام حَنَنْيَا بكسر نير إِرْمِيَا الخشبي الرمزي، وذَلِكَ طرح السؤال عَن المصداقية النبوية. وقد لجأ إِرْمِيَا إِلَى التقليد النبوي، والَّذِي مفاده أن رسالة

الدينونة – لا الخلاص – هِي الَّتي كانت تناسب الشّعب الَّذِي ينتهك عهد الرَّبّ (٢٨: ٨). كماَ تم اللجوء أيضًا إلَى تحقيق النبوات كمَعَيار للنُّبُوَّة الحقيقية (٢٨: ٩، قا؛ تث ١٨: ٢٢). ولقد أعلن إرْمِيَا أن حَنَنْيَا سيموت في غضون سنة واحدة. وإذ مات حَنَنْيَا بعد ذلِكَ بشَهْرين، فمِنْ ثم كان حَنَنْيَا هو الَّذِي كشف بأنه نَبِيّ كذاب.

إرْمِيَا: لاهوت.

البيبلوجرافيا

T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*, SBT, 2nd ser. 16, 1970; J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effect Upon Israelite Religion*, BZAW, 124, 1971; H. Mottu, "Jeremiah vs. Hananiah: Ideology and Truth in Old Testament Prophecy," *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, ed. by N. K. Gottwald, 1983, 235-51.

ألمير أي . مارتينز *Elmer A. Martens*

يد ← #٣٣٣٨ (יָד [*yād*]، يد، قوة، ضلع)

يعلق ← #٩٤٣٤ (תָּלָה [*tālâ*]، يدلىّ، يشنق)

خبازة

خِبازة، سلق، طهي، طَبْخ، شوي: لاهوت

١. لأن عملية الخُبْزَ كانت تأخذ أشكالاً كثيرة فِي أزمِنة الكتاب، فقد استخدمت عدة تعبيرات لتوصيل هذه الأفكار.

الفعل עוּג، ومَعْناه يخبز خُبْزًا فِي مشواة، أو عَلَى فحم (#٦٣٨٣). وأصل الكلمة المفترض עוּג يبدو أن به شَيْئًا مِنْ فكرة الدَّائِرَة، أو رسم دائرة، والعبَرِيَّة اللاحقة تستخدم كلمة עֻגָה للشئ الدائري، مثل قناة الري أو مصرف المياه. والكلمة العبَرِيَّة المماثلة تصف شَيْئًا مَعْقوفاً، أو مِنْحَنِياً، أو مقوسًا.

والاسْمَ עֻגָה (#٦٣١٤) قد يَكُونُ قرصًا أو كعكة، وواضح أنها مستديرة. والفعل المشتق مَعْناه يخبز، أو يصنع كعكة. وقد استُخدم الاسم فِي هو ٧: ٨ لوصف الْمَمْلَكَةِ الشمالية بأنها مثل كعكة لم تُقلب، أي أنها لم تنضج مِنْ ناحية، واحترقت مِنْ الوجه الآخر. والعبَرِيَّة بها أيضًا الاسْم מָעוֹג، كعكة، أو رغيف مِنْ الخُبْزَ (# ٥٠٥٦؛ ١مل ١٧: ١٢).

الفعل *ʿwg* مَعْناه يخْبِزَ كعكة خُبْزَ. ويمكن عمل الكعكة مِنْ دَقِيق ممتاز (تك ١٨: ٦)، أو مِنْ الشَّعِيرِ (حز ٤: ١٢)، أو مِنْ الفطير، أو حَتَّى مِنْ المِنْ النازل مِنْ السَّمَاءِ (عد ١١: ٨).

وهناك كلمة أخرى، وهي الفعل אָפָה، يخْبِزَ فِي فرن أو موقد (#٦٨٤). وهذه الكلْمة يُقصد بها عادة الخُبْزَ (لا ٢٦: ٢٦). سواء كان بإستخدام الخميرة أو بدونها. ويُوجد أيضًا اسْمَ متشابه מַאֲפֶה، أو شئ مخبوز (#٤٤١٨)، كما هو الحال بالنسبة للتعليمات الخاصة بالتقدمة المخبوزة فِي لا ٢: ٤. واسْم الفاعل مِنْ אָפָה هو "خباز". (#٦٨٥، وقد ورد ٧ مرات فِي تك ٤٠). ولا نجد فِي أي موضع فِي ع. ق أن الْخَبّاز يُنظر إليه عَلَى أنه مثل العبيد، بل وحتى فِي ١صم ٨: ١٣ حيث يقول إن الْمَلِك سيأخذ بنات ليكن طاهيات وخبازات (هنا فقط نجد صيغة المؤنث).

وصيغ قليلة مِنْ أصل الكلمة לָבַב (#٤٢٢١) يظهر فِي ٢صم ١٣. والفعل جاء بمَعْنى يصنع خُبْزًا (ع. ٦ و٨) والاسْمَ المتصل به هو לְבִבָה "كعك" (#٤٢٢٣، ع. أو ٨ و١٠).

الفعل רָבַךְ (← #٨٠٥٧) يتصل بنشاط الخُبْز ومَعْناه يخلط العجين ويحركه. وقد استخدم بمَعْناه الفني وهو يمزج الدَّقِيق

بالزيت عِنْدَ عمل التقدمة (لا ٦: ١٤؛ ٧: ١٢؛ ١أخ ٢٣: ٢٩).

والإجراء الَّذِي يتبع يُمْكِنُ أن يأخذ أشكالاً عديدة. فالْخَبّاز ينخل الحنطة وينظفها جَيِّدًا ثم يطحنها لتتحول إلَى دَقِيق. ثم يُخلط الدَّقِيق بالماء ويعجن فِي مَعْجن قابل للحمل والنقل. وإذا كان المطلوب عمل فطير، يحول العجين فِي الحال إلَى كعك ثم يخْبِزَ، وإلا، تُؤخذ قطعة مِنْ خميرة العجين - يَكُونُ قد تم الاحتفاظ بها مِنْ يوم سابق لهذا الغرض، تؤخذ قطعة الخميرة هذه وتمزج مَعَ العجينة المخصصة لليوم. والكعكة أو الرغيف يُوضع جانباً حَتَّى يختمر.

ومِنْ بين أقدم الطرق وأبسطها، يُمْكِنُ خَبْزُ الْخُبْزِ عَلَى جمر (١مل ١٩: ٦)، أو عَلَى بلاطة مِنْ الحجر يتم تسخينها بالشكل المناسب. ثم يتم التخلص مِنْ الرماد، ويوضع الكعك عَلَى بلاطة الفرن ويُغطى بالرماد. وفِي وقت لاحق يُزال الرماد ويقلب الكعك (هو ٧: ٨) لكي يتم خَبْزه بطريقة متوازنة.

ويمكن أن يخْبِزَ الخُبْزُ عَلَى صينية محدبة مِنْ الصاج أو الحديد (لا ٢: ٥؛ ١أخ ٩: ٣١). وبعد أن استقرت إسْرَائيل فِي الأرْضِ، كانت الطريقة الشَّعْبِيّة بالأكثر هي خَبْز الخُبْز فِي فرن أو تنور (#٩٤٨٦ תַּנּוּר). كان يوجد "فرن مجوف" وهو عبارة عَنْ تجويف كبير مِنْ الطين له غطاء متحرك. ويُخْبَز الخُبْز بوضعه داخل جدران الفرن. وكانت فتحة الفرن تعمل مِنْ الطين ثم تُجصَّص، وتُوضع بشكلّ جزئي فِي الأرْضِ. ويتم خَبْز الخُبْز أو الكعك بوضعه عَلَى السطح الخارجي للتنور.

والأفران الشَّعْبِيّة كانت مريحة واقتصادية بالنسبة للفقراء. وربما كانت هذه الأفران تقع فِي مِنْطَقَة واحدة مِنْ المَدِينَة، مثل شارع الْخَبّاز الَّذِي أشير إليه فِي إر ٣٧: ٢١، والَّذِي كان عَلَى النَّبِيّ أن يحصل عَلَى الخُبْز مِنْه.

وحينما كان الإسْرَائيليون يتوجهون إلَى الْمَذْبَح لتقديم الذَّبَائح، كان عَلَيْهِمْ مِنْ بين أمور أخرى أن يقدموا قربان تقدمة كجزء مِنْتظم مِنْ عبادتهم (لا ٢). وكان بوسعهم أن يحضروا أي شئ مخبوز فِي فرن مِنْ الحجر، أو المَعْدن، أو مِنْ الخزف، غير أن التعليمات الخاصة بما يجب أن تتضمِنْه عملية الخُبْز كانت دَقِيقة جدًا. وكانت هذه التقدمة تُعد تقدمة تكريس، تقدم كتذكار لِلرَّبّ. وكان المتعبدون يقولون مَعَها أن كُلّ مَا لديهم تلقوه مِنْ الرَّبّ، وأن هذه العطية (מִנְחָה) كانت عَلاَمَة عَلَى شكرهم لِلرَّبّ والتزامهم بعبادته.

٢. السلق. أكثر تعبير شائع للسلق هو الفعل בָּשֵׁל ومَعْناه يغلي، أو يسلق، أو يطهي (#١٤١٨) (انظر أيضًا الكلمة السيريانية والأكادية *basalu*). والاسْمَ מְבַשְּׁלוֹת مَعْناه أماكن للسلق أو للغلي (#٤٤٥٣). والصفة בָּשֵׁל تعني طهي أو سلق (#٤١١٩). مثل؛ لم يكن عَلَى الإسْرَائيليين أن يأكلوا خروف الفِصْح "مسلوقاً" بالماء (خر ١٢: ٩).

وفِي اللغة الأرَامية تُستخدم كلمة בְּשֵׁל بمَعْنى "ينضج" عَلَى النحو الَّذِي تأتي به أحيانًا فِي العبَرِيَّة. (مثل؛ يؤ ٤: ١٣). كما أنها ترد بهذا المَعْنى فِي الحديث عَنْ عَناقيد العنب فِي (تك ٤٠: ١٠). أمَّا بَقِيّة الإستخدامات (مَعْظمها بيعّل. بُعِّل.) تحمل مَعْنى الغلي والسلق. وكثيرًا مَا تستخدم فِي غلي الأشياء المتعلقة بالطقس الديني، مثل ذَبِيحَة الإثم وذَبِيحَة الخَطِيَّة (خر ٤٦: ٢٠)، وذَبِيحَة سلامة (٤٦: ٢٤)، ولحم إحدى الذَّبَائح (١صم ٢: ١٢— والَّذِي تهور بنو عَالِي وأخذوه لأنفسهم)، أو الأشياء الْمُقَدَّسَة بصفة عامة (٢أخ ٣٥: ١٣). ويمكن أن تعني الكلمة أن يطَبْخ بصفة عامة.

وترد كَلْمات أخرى عديدة تحمل فكرة الغلي أو السلق. والفعل זִיד مَعْناه، يغلي، يسلق، يفور (#٢٣٢٦). وهذه هي الكلمة المستعملة فِي تك ٢٥: ٢٩ لوصف قيام يَعْقُوب بطهي العدس بالغلي (ومِنْ المرجح أن إستخدام هذه الكلمة بالذات للغلي قد أُختيرت للتعليق عَلَى نشاط هذا الأب المتهاون). ومِنْ الطبيعي أن الفعل كان مُناسِبًا للمَعْنى المجازي للانفجار أي، التصرف بجرأة - وفِي الأرامية يعْني أن يَكُونُ المرء جريئًا أو متوقحًا، أمَّا النظير العربي فمَعْناه أن يفرط يتجاوز (فِي الكَلاَم). وفكرة تجاوز الخطوط فِي العبَرِيَّة، تعني التصرف بكبرياء ووقاحة، ويظهر هذا المَعْنى فِي خر ٢١: ١٤؛ تث ١: ٤٣، وبمَعْنى يتصرف بغطرسة. وفِي تث ١٨: ٢٠ تصف النَّبِيّ الكذاب الَّذِي يتجرأ ويتكّلم بكلَمة ليست باسْم الرَّبّ. والصفة זֵד تعني وقحًا، متكبراً (#٢٢٩٤؛ أم ٢١: ٢٤). أمَّا كلّمة זָדוֹן فتعني إلحادًا وقحًا تجسد فِي التمرد والعصيان (← #٢٢٩٥).

وثمة كلَمة أخرى وهي רָתַח، يعني ساخناً جدًا، وصل إلَى درجة الغليان (#٨٤٠٩؛ حز ٢٤: ٥)، والاسْمَ المشتق مِنْها هو רֶתַח ومَعْناه يغلي (#٨٤١٠). كما استُخدمت هذه الكلَمة إستخدامًا مجازياً لتعني غليان العواطف العنيفة (أي ٣٠: ٢٧). كما أنها تصف التمساح الَّذِي يجعل جوفه كأنه قدر يغلي (أي ٤١: ٢٣).

b ʿh[2] مَعْناها أيضًا يغلي، لكنها تبعث فكرة الانتفاخ (#١٢٤٠) مثل جدار ناتئ، أو مثل قدر يغلي (إش ٦٤: ٢ [١]. وفكرة الانتفاخ أو الفوران تعمل بسهولة عَلَى زيادة الرغبة أو فكرة السعي بحماس. وترد فِي اللغة العربية بمَعْنى ينشد أو ينتفخ، أمَّا فِي الأرامية فتأتي بمَعْنى يطلب. وهكذا فهي فِي إش ٢١: ١٢ تشير إلَى طلب النَّبِيّ.

٣. الطهي. الاسْمَ טַבָּח يأتي بمَعْنى جزار، طباخ (← #٣١٨٤). ويُقصد بها الشّخص الَّذِي يذبح الحيوانات ويعدها كطعام (انظر تك ١٨: ٧). وكان جِدْعُونُ طاهياً كما كان خبازاً (قض ٦: ١٩). وكانت هذه مهنة محترمة إلَى جانب الْخَبّازِين، كما يُفهم مما جاء فِي ١صم ٨: ١٣.

وكلمة חָרַךְ مَعْناها يحرق، أو يتلف، أو يضع (#٣٠٤٧) - وهكذا أيضًا فِي اللغة الأرامية، أمَّا فِي أمْثال ١٢: ٢٧ استعملت بمَعْنى يشوي أو يحمص.

٤. الشواء. استُعملت كلمة צָלָה مرات قليلة للإشارة إلَى اللحم المشوي (#٧٤٩٩) مثلما جاء فِي إش ٤٤: ١٦؛ ١صم ٢: ١٥. وهذا هو مَعْناها أيضًا فِي اللغة العربية. أمَّا الصفة فِي اللغة العبَرِيَّة צָלִי، فتصف مَا تم شويه بالنار (# ٧٥٠٧؛ خر ١٢: ٨ - ٩).

الفعل קָלָה مَعْناه يشوي، يحرق، يجف (#٧٨٢٨). أمَّا مثيله الأشُورِي فيحمل مَعْنى يحرق أو يلتهم، أمَّا فِي العربية فيأتي

بمَعْنى يقلي أو يشوي القمح. والفريك المشوي بالنّار كان فِي التقدمات الّتي تُقدم لِلرَّبّ (لا ٢: ١٤)، وهو مِنَ الأطعمة الشّعْبية للناس (يش ٥: ١١ ← קָלִי فريكاً مشوياً (← #٧٨٣٣).

كذلِكَ يُمْكِنُ لهذه الكلمة أن تصف الجسم الّذِي يحترق بالحمى، أو يحرقه الاحتقار (مز ٣٨: ٨).

خُبْز: ← לֶחֶם [leḥem] (طعام، خُبْز #٤٣١٢)، ← מַצָּה! [maṣṣâ¹] (فطير #٥١٧٤)، ← פָּרָק [pārāq] (خُبْز مكسر #٧٢٩٥). ← خُبْز: لاهوت.

لحم، طعام، בָּשָׂר [bāśār] #١٤١٤) ← שְׁאֵר [šeʼēr] (لحم، طعام، #٨٦٣٨). طعام، مرق، حساء الخضر ← מָרָק [mārāq] (مرق، حساء #٥٣٤٨) ← נָזִיד [nāzîd] (طبق، طعام مسلوق، حساء خضار #٥٦٨٦).

فرن، مستوقد، يصوغ، فرن، موقد: ← זְבוּב [zebûb] (مجمرة، .... #٢٢٧٩) ← כִּבְשָׁן [kibšān] (فرن، كير الحداد #٣٩٠١)، ← כּוּר² [kûr²] (كير الحداد #٣٩٢٩)، ← כִּיר [kîr] (موقد صغير #٣٩٦٨)، ← מְבַשְּׁלוֹת [mebaššelôt] (مستوقد #٤٤٥٣)، ← מוֹקֵד [môqēd] (مستوقد #٤٦١١) ← אָסְנָה [ʼasnâ] (فرن طيني #٦٦٣)، ← תַּנּוּר [tannûr] (فرن، أتون #٩٤٨٦).

البيبلوجرافِيا

V. H. Matthews, *Manners and Customs in the Bible*, 1991; F. H. Wight, *Manners and Customs of Bible Lands*, 1953.

ألين بي . روس *Allen P. Ross*

خُبْز ← #٦٨٤ (אָפָה [ʼāpâ]، يخْبِز).

خُبْز، كعك: لاهوت

كان العَنصر الأساسي للغذاء فِي عالم الكتاب الْمُقَدَّس هو الخُبْز، كما أنه لا يزال كذلِكَ فِي الشَّرْق الأوسط. وثمة جزء كبير مِنَ الروتين الْيَوْمي كان يُقضى فِي إعداد أرغفة الخُبْز والكعك، بداية مِنْ جني المحصول حَتَّى عمل الخُبْز فعلاً. إذاً، كان مِنَ الطبيعي تمامًا أن يحظى الخُبْز بأشكاله الكثيرة بدرجة كبيرة مِنَ الرمزية فِي النواحي الدينية كما فِي النواحي الاجْتِمَاعية أيضًا.

وتوفر الخُبْز كان يُؤخذ عَلَى أنه دلالة عَلَى رعاية الله لشَعْبه. ولكي يتوفر الخُبْز، لابد وأن يَكُونُ هناك محصول جيد، ولكي تنمو المحاصيل لابد مِنْ توفر الأمطار. وهكَذَا، فإن وجود الخُبْز كان دليلا عَلَى بركة الله. وعَلَى ذلِكَ، يخبرنا سِفْر رَاعُوث أنه فِيما كانت نُعْمِي فِي موآب سمعَت "أنَّ الرَّبَّ قَدِ افْتَقَدَ شَعْبَهُ لِيُعْطِيَهُمْ خُبْزًا" - لقد سقط المطر وتوفر لهم محصول جيد، وتوفر لهم الطعام ثانية (را ١: ٦).

١. كُلّ نوعيات الخُبْز - سواء كانت أرغفة، أو كعكًا أو فطائر- تُعمل مِنْ طحين الدَقِيق קֶמַח، وهذا مأخوذ مِنْ فعل مَعْناه يسحق، يطحن (القمح، الحنطة). وجزء مِنْ إعداد الخُبْز الْيَوْمي هو طحن الحبوب. ومِنْ هذا يُمْكِنُ عمل الخُبْز بسرعة ولا سيما الفطير. نقرأ فِي تك ١٨: ٦ أن إبْرَاهِيم أخذ دَقِيقًا ليصنع خُبْزًا لضيوفه فِي ذلِكَ الْيَوْم. وأن جِدْعُون عمل فَطِيرًا (#٥١٧٤ מַצָּה) بإيفة دَقِيق (قض ٦: ١٩).

وكان القمح يُستعمل لعمل الخُبْز، لكن الشّعِير كان يشكل المادة الأساسية، وبصفة خاصة بالنسبة للطبقات الفقيرة. ومما يَلفت النظر أن رجلاً - فِي قصة جِدْعُون - رأى فِي حلم أن رغيف خُبْز مِنَ الشّعِير قد ضرب مِدْيَان. وقد فُسر هذا بأنه سيف جِدْعُون، الانتصار الَّذِي لم يكن متوقعًا (قض ٧: ١٣).

وقد استُخدمت ثلاث نوعيات مِنَ الدَقِيق: الفريك الجريش المطحون بالهاون (لا ٢: ١٤ و١٦)، والدَقِيق العادي، دَقِيق الحنطة (خر ٢٩: ٢)، والدَقِيق الفاخر للضيوف المحترمين، أو للخدمات الدينية (تك ١٨: ٦، لا ٢: ١).

٢. غير أن الفطير يُمْكِنُ أن يُصنع مِنْ مِنْتجات أخرى خلاف الحبوب. وكلمة דְּבֵלָה تشير إِلَى كعكة مصنوعة مِنَ التين (#١٨١١). ويمكن لهذه الكلمة أن تصف كتلة مِنَ الطين المضغوط مِنْ نوعية التين الَّذِي أمر إِشَعْيَاء أن تُوضع عَلَى القرح الَّذِي كان حَزَقِيَا يعاني مِنْه (٢مل ٢٠: ٧)، ولكن الكلمة يُمْكِنُ أن تصف التين الَّذِي يصنع مِنْه أقْرَاص الكعك. نقرأ فِي ١صم ٢٥: ١٨ كيف أن أبيجايل أحضرت لدَاوُدَ ورجاله "مئتي رغيف خُبْز وزق خمر وخمسة خرفان مهيأة وخمس كيلات مِنَ الفريك ومئتي عنقود مِنَ الزَّبِيب ومئتي قرص مِنَ التين". ولابد وأن هديتها لدَاوُدَ ورجاله كانت لذيذة كما كانت مُرضية أيضًا.

وهكَذَا أيضًا، فإن كلمة אֲשִׁישָׁה (#٨٦٢) قد تعني أقْرَاصاً مِنَ الزَّبِيب مَعَ أن ترجمات قديمة اعتقدت أنها تشير إِلَى قنينات كبيرة مِنَ الخمر. وهذه الكلمة نجدها فِي ٢صم ٦: ١٩ والتي تذكر قوائم الطعام الَّذِي أعطاه دَاوُد للشَعْب عِنْدَ تحرك تَابُوت العهد. وقد أعطى كُلّ واحد "رغيف خُبْز (חַלַּת לֶחֶם) وقرصًا مِنَ البلح (عجوة) (#٨٨٢ אֶשְׁפָּר)، وقرص زبيب (אֲשִׁישָׁה). وفِي هو ٣: ١، ذُكر قرص الزَّبِيب (אֲשִׁישָׁה) عَلَى أنه مِنْ بين الذَبَائح التي كانت لآلهة الكَنْعَانيين. فقال البعض إنه إذا كان لها مثل هذا الارتباط بطقس الخصوبة الكَنْعَاني، فإن استخدامها فِي نَشِيد الأنشاد قد يوحي بأنه تحفيز مماثل للحب. وعَلَى أي حال، النص يسجل ببساطة قول المحبوبة: "أسْنِدُونِي بِأَقْرَاصِ الزَّبِيبِ. أَنْعِشُونِي بِالتفَّاحِ، فَإِنِّي مَرِيضَةٌ حُبًّا" (نش ٢: ٥). وصيغة جمع المذكر ترد فِي إش ١٦: ٧ حيث يولول الشَعْبُ عَلَى أقْرَاص الزَّبِيب مِنْ قِيرَ حَارِسَةَ Kir Hareseth. وجاء فِي ترجمة NIV "ولولوا واحزنوا عَلَى رجال كير حارسة Kir Hareseth" وكلمة "رجال" يجب أن تكون אֲנָשֵׁי ويُلاحظ أن ترجمة NIV تتبع مَا جاء فِي إر ٤٨: ٣١، حيث نجد خلطًا واضحًا بين كَلِمتي אַנְשֵׁי وאֲשִׁישֵׁי ولعل النص الماسوري يشير إِلَى أقْرَاص الزَّبِيب، والتي مِنْ أفضل مِنْتجات موآب، ولا سيما وأن النص يتحدث عَن حقول وكروم تم دهسها (ع. ٨).

وهناك وصف آخر عَن النوعية الممتازة مِنَ الأقْرَاص أو الأرغفة تشير إليه كلمة אֶשְׁפָּר, (انظر ٢صم ٦: ١٩، حيث تشير إِلَى قرص مِنَ البلح، قا؛ أيضًا ١أخ ١٦: ٣).

٣. تبدأ عملية صنع الخُبْز مِنَ القمح أو الشّعِير بطحن الحبوب أو دقها (انظر أيضًا ١١: ٨). ثم يُخلط الدَقِيق بالماء ويتم عجنه. والكلمة العبْرِيّة المترجمة يعجن هي לוּשׁ (#٤٢٩٧، انظر تك ١٨: ٦ "اعْجِنِي وَاصْنَعِي خُبْزَ مَلَّةٍ"). ويبدو أن العجين فِي مِصْر كان يتم بالقدمين، غير أنه كان لدى الإسْرَائيليين أجران صغيرة للعجن، وهي أوان خشبية قليلة العمق، أو صوان يُمْكِنُ أن تُربط فِي الثياب وتُحمل (خر ٨: ٣؛ ١٢: ٣٤). وبعد أن يُصنع العجين يُمْكِنُ خُبْزه فِي الحال، والأقْرَاص أو الخُبْز الَّذِي يُصنع بهذه الطريقة سيكون فَطِيرًا، كما كان الحال بالنسبة للخُبْز الفطير الخاص بالفِصْح (١٢: ٣٤). وكان الخُبْز يُصنع يوميًا لأنَّهُ إذا تُرك باقياً يصبح ناشفاً عسير المضغ. وعَلَى ذلِكَ كان خُبْز الفطير جزءًا شائعًا فِي الوجبات.

التعليمات الخاصة بالطقوس الدينية. الفِصْح عَلَى وجه الخصوص يحرم إستخدام الخميرة (#٨٤١٩ שְׂאֹר). وكان خُبْز الفطير يُستخدم فِي هذه الحالات.

وجرت العادة، أنه إذا لم يكن الخُبْز سيُؤكَلُ فِي الحال، كان تؤخذ قطعة مِنَ العجين القديم المتخمر لتمزج بالعجين الطازج. وهذه تخمر العجين كُلّه، ويجعل الخُبْز مختمرًا، وعندئذ يُسمى الخُبْز العادي (#٢٨٠٩ חָמֵץ) بالتباين مَعَ الخُبْز الفطير (מַצָּה). وقد سُمي هكَذَا لأنَّهُ يَكُونُ فِي العادة عَلَى شكل فطير مسطح. والعجين الَّذِي خُلط بعجينة قديمة مِنَ الْيَوْم السابق، يُعزل ويُترك حَتَّى يتخمر تمامًا. وعادة مَا يترك الْخَبَّاز نارًا هادئة لكي يحفظ العجين دافئاً ويسرع مِنَ العملية، وهنا يَكُونُ العجين بعد اختماره مُعَداً للخُبْز.

وبناء عَلَى ذلِكَ، تكون للخميرة مَعَان عديدة فِي عالم الكتاب. فمِنَ المؤكد أنها تعني مَا هو قديم. وكان الإسْرَائيليون فِي مِصْر يصنعون الخُبْز الفطير، لأنَّهُ كان عَلَيْهِمْ أن يأكلوا فِي عجالة، ولا ينتظرونه حَتَّى يختمر. لكن الخمير بطبيعته أصبح رمزًا لما يسيطر أو يتحكم (مثل تعليم الْفَرِّيسِيِّينَ الَّذِي يتسم بالرياء (متّ ١٣: ٣٣؛ ١٦: ٦)، أو الَّذِي يقاطع (انظر ١كو٥: ٧). وعَلَى ذلِكَ يجب أن يُحذر الْمَسِيحُيون مِنْ هذه "الخميرة" وأن ينقوا حياتهم مِنْ كُلّ مَا تُمثّله هذه - وعَلَى وجه الخصوص "الحقد والشَّرّ".

ويمنع النَّامُوس إستخدام الخميرة فِي التقدمات التي تقدم لِلرَّبّ بواسطة النَّار (خر ٢٩: ٢؛ لا ٢: ١١؛ ٧: ١٢؛ ٨: ٢؛ عد ٦: ١٥) لأنَّهُ يشترط فِي الذَبِيحَة أن تكون طازجة ونقية، وليست قديمة أو متخمرة، أو ملوثة بأي شكل كان - خميرة أو عسلاً. ومَعَ ذلِكَ، فإنه فِي ذَبِيحَة السَّلاَمَة (لا ٧: ١٣) وبالنسبة للأرغفة التي تردد أمام الرَّبّ، أو فِي عيد الأسابيع (عيد الخمسين) (٢٣: ٢٧)، بوسع الشَعْبُ أن يستخدم الخميرة لأنَّهَا ستُؤكَلُ بواسطة الْكَهَنَة. والبعض قال إن الخُبْز فِي عيد الأسابيع (يوم الخمسين) يمثل الشَعْبَ، الَّذِين لم يكونوا قد تنقوا بعد.

غير أنه كان محظورًا إستخدام الخميرة فِي الفِصْح، أو عيد الفطير (خر ١٢: ١٥). لقد طُلب مِنَ الإسْرَائيليين أن يطهروا بيوتهم وعجينهم مِنْ كُلّ خميرة. وكان يجب ألا تُوجد أي خميرة فِي كُلّ أرْضِهِم لمدة سبعة أَيَّام (تث ١٦: ٤). ولعل الكثيرين مِنَ الإسْرَائيليين اتّبعوا هذا الروتين دون أن يفكروا كثيرًا فِي المضامين اللاهوتية، لكن النقطة التي يكشف عَنها الكتاب الْمُقَدَّس بشكل تدريجي هي أن النتيجة المرجوة للخلاص بالدم هي الطهارة مِنَ الفساد.

■. لم تكن كُلّ الحبوب تُخْبَز أقْرَاصًا أو أرغفة. فبعض الأحيان كانت الحبوب تُشوى وتؤكَلُ هكَذَا (קָלִי [qālî] #٧٨٣٣، تُشوى أو تحمص< קָלִי، شوى، حمص] وكانت هذه أسرع طريقة لتجهيز الحنطة، ويدا أنها كانت الطريقة الشائعة للطعام فِي ذلِكَ الحين. סְאִים ومِنْ بين المِنْتجات أحضرت أبيجايل لدَاوُد "خَمْسَ كَيْلاَتٍ مِنَ الْفَرِيكِ" (١صم ٢٥: ١٨). وقد أخذ دَاوُد بعضًا مِنْ هذا لإخوته (١٧: ١٧). وقد أحضر شوبي البعض مِنْه لدَاوُد (٢صم ١٧: ٢٨). وعند وقت الطعام أعطى بوعز البعض مِنْه لرَاعُوث (را ٢: ١٤). وقد ذُكر مِنْ بين الأطعمة العادية التي يجب ألا تُؤكَلَ فِي عيد المظال (عيد جمْعَ المحصول) إلا بعد أن يُقدم قربانًا لِلرَّبّ (لا ٢٣: ١٤).

■. ورغيف الخُبْز الكبير المَعْروف فِي العالم الغربي، لم يكن معروفًا فِي ش. أ. ق. فالأقْرَاص أو أرغفة الخُبْز كانت فِي العادة مسطحة ومستديرة. وقد يَكُونُ قطرها حوالي سبع بوصات، وسمكها بوصة واحدة. كما كانت تُصنع أرغفة أقل مِنْ ذلِكَ مِنْ ناحية السمك، ولا سيما الفطير، الَّذِي يرتفع بهذا القدر. وتستخدم الترجمة الانجليزية "رقائق" ترجمة لهذه الأرغفة رقيقة السمك.

חֲבִתִּים، تصف "الأقْرَاص المسطحة" التي تُخْبَز فِي مقلاة (#٢٥٠٣). وكلمة מַחֲבַת يُقصد بها "طبقًا مسطحاً"، أو مقلاة للشوي (#٤٦٧٩). نقرأ فِي ١أخ ٩: ٣١ أن مَتَّثْيَا وكان وَاحِدٌ مِنَ اللاوِيِّينَ فِي فترة مَا بعد السبي، كان يشغل وظيفة مشرف عَلَى المطبوخات.

الاسْمَ צַפִּיחִת (#٧٦١٣) وهي مشتقة مِنْ فعل فِي اللغة العربية مَعْناه يوسع، أو يجعله عريضًا، وفِي اللغة الأثيوبية "يبسط". وقد استُخدمت هذه الكلمة فِي خر ١٦: ٣١ لوصف المِنْ الَّذِي تُرجم بأنه "كرقاق" (أقْرَاص مفلطحة) بعسل.

الكلمة العبْرِيّة עֻגָה (#٦٣١٤) هي كعكة خُبْز، أو قرص (تك ١٨: ٦، ١مل ١٩: ٦). والفعل مَعْناه يرسم دائرة، وفِي اللغة العربية يصف شيْئًا مِنْحنياً أو مقوسًا. وفِي هو ٧: ٨ تصف هذه الكلمة الخُبْزَة قبل أن تُقلب، أي خُبْزَت مِنْ جهة واحدة، أو تلفت. ويوجد اسْمَ متصل بها وهو "كعكة" מָעוֹג (مز ٣٥: ١٦).

هذه الأرغفة الدائرية كثيرًا مَا يُطلق عليها כִּכָּרוֹת بسبب شكلها. وكلمة כִּכָּר مَعْناها دائرة، ويمكن استخدامها بمَعَانٍ أخرى أيضًا، مثل مِنْطَقَةُ ("دائرة الأُرْدُنّ")، أو كوزن أسطواني (#٣٩٧١). وكثيرًا مَا تُستخدم هذه الكلمة لتصف لقمة أو كسرة مِنَ الخُبْز (כִּכַּר לֶחֶם). ويبدو أن ثلاثة مِنْ هذه الأرغفة تكون وجبة عادية (١صم ١٠: ٣، عَلاَمَة عَن شَاوُل). غير أن مَا يقدم فِي السجن يقتصر عَلَى رغيف واحد، כִּכַּר לֶחֶם يوميًا: ← לחם (يتغذى عَلَى، يأكل #٤٣١٠، לֶחֶם، طعام، خُبْز #٤٣١٢). وفِي حالات المَعُونة الْخَيْرية يقتصر الأمر عَلَى رغيف واحد. كما جاء فِي النبوة الخاصة بالْكَهَنَة الَّذِين عُزلوا بأنهم سيضطرون إِلَى تسول رغيف خُبْز مِنَ الْكَاهِن الجديد

(١صم ٢: ٣٦). وأم ٦: ٢٦ تستخدم أيضًا نفس هذا التعبير لوصف أدنى مؤونة يحتاج إليها الإنسان في الحَيَاة: والمرء بذهابه إِلَى عاهرة يقلل مِنْ قيمته بحيث لا يساوي أكثر مِنْ لقمة خُبز כִּכַּר־לָחֶם.

والقرص الدائري سُمي צְלִיל / צְלוּל (#٧٥٠١) فِي قض ٧: ١٣. وهذه هي الرؤية الخاصة برغيف خُبْزَ مِنْ شعير والتي جاءت فِي حلم قاله صاحبه لجِدْعُونَ. ولِذَلِكَ فإن الشكل الدائري المسطح للخُبْزَ كان الشكل الشائع، ولِذَلِكَ - فإنه فِي تعليمه - شبّه يَسُوعَ الخُبْزَ بالحجارة (مت ٧: ٩).

وبعض الأَقْرَاص كانت أكثر رهافة مِنْ أَقْرَاص الخُبْزَ العادية، ويمكن أن تطوى أو تفرد، أو تُستخدم كملعقة لغمس الطعام مِنْ طبق مشترك (قا؛ مت ٢٦: ٢٣). وأطلقت كلمة לְבִבָה (#٤٢٢٣) عَلَى هذه الأَقْرَاص المفلطحة. وهذه الكلمة، والفعل المشتق مِنْها استُخدمتا فِي قصة أَمْنُونُ وثَامَارَ (قا؛ ٢صم ١٣: ٦ و٨ و١٠). لقد طلب أَمْنُونُ أن تأتي إليه وتصنع أمامه كعكتين (الفعل). ولقد استجابت ثَامَارَ بالطبع لرغبته وأحضرت له الكعك (לְבִבָה) الَّذِي صنعته.

وهناك اسم للخُبْز، أو "الرقاق" وهو רָקִיק (#٨٣٨٦، لا ٨: ٢٦). والرقاق רָקִיק هو قرص رقيق القوام (١أخ ٢٣: ٢٩)، وتطلق هذه الكلمة دائمًا عَلَى الفطير، والَّذِي بسبب طريقة صنعه تراه رقيقاً (رفيعاً دائمًا (خر ٢٩: ٢ و٢٣؛ لا ٢: ٤؛ ٧: ١٢؛ ٨: ٢٦؛ عد ٦: ١٩).

وأخيرًا، استُخدمت كَلِمة חַסְפַּס (#٢٨٩٢) لتصف المنّ، وقد تُرجمت عَلَى أنها عَلَى صورة رقائق، ولعلها تشير إِلَى أن المنّ كان يطقطق أو أنه كان هشًا (NIV شئ دَقِيق قشور. دَقِيق كالجليد عَلَى الأرض، خر ١٦: ١٤). وتُوجد كَلِمات تحمل نفس المَعْنَى فِي اللغة الأَرَامية، مثل قشور سمكة، وفِي العربية - وبين أشياء أخرى - "لها قشور".

وبَنِيَة هذه الأرغفة لا تظل دائمًا هي هي دونما تغيير. وبعض الكَلِمات المستخدمة توحي بأن بعض الخُبْزَات الرقيقة حدث بها بعض الثقوب. ومِنْ بين هذه الكلمات كَلِمة (#٢٧٠٥ חַלָּה)، ومَعْنَاها خُبْزَ يشبه الحلقة. لكن الفعل חָלַל (#٢٧٢٦) مَعْنَاه: يثقب، أو يخرم، وقد استُخدم فِي أم ٢٦: ١٠ بمَعْنَى جُرح أو إحداث ثقب فِي منهم، وفِي إش ٥٣: ٥ لجرح أو ثقب العبد المتألم. وهذا الفعل فِي اللغة العربية مَعْنَاه يثقب، وفِي اللغة الأَرَامية مَعْنَاه "يجوّف" (يحدث تجويفًا). وعَلَى ذَلِكَ فإن كلمة חַלָּה ربما تشير إِلَى قرص مِنْ الخُبْزَ مستدير ورقيق. وهذا هو مَا وزعه دَاوُدَ عِنْدَ تحرك تَابُوت العهد (٢صم ٦: ١٩). ومِنْ هذه النوعية كانت الأَقْرَاص الاثنى عشر التي صُنعت مِنْ دَقِيق فاخر ووُضعت عَلَى الْمَائِدَةِ أمام الرَّبّ فِي بَيْتِ الرَّبّ (لا ٢٤: ٥). وفِي حفل الرسامة (٨: ٢٦) أُخذ قرص مِنْ هذه الأَقْرَاص المصنوعة مِنْ מַצָּה وأحرق عَلَى الْمَذْبَح - لكي يؤكلَ مَعَ ذَبِيحَة السَّلاَمَة.

وهناك كَلِمة أخرى נִקֻּדִים (#٥٩٢٦)، يُمْكِنُ أن تشير إِلَى أَقْرَاص مِنْ الفطير تكون مثقوبة، لأن كَلِمة נקד فِي العبْرِيَّة تَعني ينقط. وطريقة إستخدام هذه الكلمة توحي بأن المقصود هو قرص فطير يُمْكِنُ أن يتفتت بسهولة، وعَلَى ذَلِكَ فربما كان مخرماً. وقد استُخدم فِي يش ٩: ٥ ليصف خُبزًا بأنه "يابس صبار فُتاتاً"، أحضره الجِبْعُونيون خداعاً ليَشُوعَ.

والخُبْزَ المكسور، أو قطعة الخُبْزَ المكسور تُمثلها عَلَى أفضل وجه كَلِمتا، פַּת ، פְּתוֹת ومَعْنَاها "لقمة" أو "كسرة" (#٧٣٢٦ #٧٣٣٦). والفعل פָּתַת مَعْنَاه يكسر، أو يفتت (#٧٣٥٩). والاسْمَ פַּת، مَعْنَاه كسرة أو لقمة مِنْ الخُبْزَ. وهذه الكلمة تُستخدم أحيانًا بمَعْنَى "كسرة خُبْزَ" - تك ١٨: ٥ (حرفيًا) "فآخذ كسرة خُبْزَ". ولكن الفقرة تشير إِلَى أن هذا تطلب الإعداد ثم العجن ثم خُبْزَ الخُبْز. وقد استُخدمت الكلمة أيضًا فِي قض ١٩: ٥ للإشارة إِلَى تقديم كسرة خُبْزَ كواجب مِنْ واجبات كرم الضيافة (مثل تعبيرنا "لقمة لنأكلها"). وكذلِكَ فِي را ٢: ١٤، قال بوعز لرَاعُوث "اغمسي لقمتك"، أي كسرة الخُبْز. والخُبْز يكسر عادة ولا يُقطع. وهذه الكلمة هي أفضل مَا تُوصف به كسرة الخُبْزَ.

ولقد استُخدمت فِي الطقس بالنسبة لكسر الخُبْزَ (פִּתִּים) التي كان عَلَى الإسْرَائيليين تقديمها رائحة سرور لِلرَّبّ (لا ٦: ٢١ [١٤]). ومِنْ بين التوضيحات الجيدة لمَعْنَى هذه الكلمة مَا نجده فِي استخدامها لجسيمات الثلج، جاء فِي مز ١٤٧: ١٧ "يلقي جمده كفتات"، أي مثل الفقاعات (الكسر الصغيرة).

وهكَذَا، كثيرًا مَا تأتي كَلِمة פַּת بمَعْنَى لقمة أو فتات خُبْزَ. ويستخدمها سِفْر الأمْثَال عِنْدَ الحديث عَن الحَيَاة البسيطة المتواضعة "لقمة يابسة" (كسرة خُبْزَ صغيرة يابسة، חֲרֵבָה פַּת، ومَعَهَا سلامة خير مِن بَيْتِ ملآن ذَبَائح مَعَ خصام). وما جاء فِي أم ٢٣: ٨ يستخدمها لوصف قطعة صغيرة مِنْ الطعام التي يُمْكِنُ أن يتقيأها المرء، أم ٢٨: ٢١ يستخدمها فِي أسلوب يتسم بالمبالغة: "يذنب الإنْسَان لأجْلِ كسرة خُبْزَ". أمَّا حز ١٣: ١٩ فيسجل الدهشة مِنَ الأَنْبِيَاء الكذبة الَّذِين يدنسون الإيمان مِنْ أجْلِ فتات مِنْ الخُبْزَ (פְּתוֹת).

٦. أَقْرَاص الفطير أو الخُبْزَ كثيرًا مَا تُعد بالزيت. وكلمة לְשַׁד تصف قرصًا مِنْ الفطير خُبزت بزيت زيتون، أو كقرص له طعم الزيت الطازج (#٣٨٢). والفكرة الرئيسية مِنْ الكلمة هي الرطوبة أو النداوة، والواقع أنها استُخدمت فِي مز ٣٢: ٤ للتعبير عَن سوائل الجسم ورطوبته. أمَّا فِي عد ١١: ٨ فقد استُخدمت الكَلِمة أيضًا لوصف المنّ - "وكان طعمه كطعم قطائف بزيت" (לְשַׁד הַשָּׁמֶן)، وأَقْرَاص الفطير أو الخُبْزَ يجب دهنها بزيت الزَّيْتُونِ قبل طهوها وبذلِكَ يكتسب لوناً بنياً لامعًا. وأَقْرَاص الفطير التي تُعمل بالزيت تختلف عَن الرقائق التي تدهن بالزيت (خر ٢٩: ٢). ومَعَ ذلِكَ، فإنه فِي كلْتَا الحالتين، تزيد المتعة بالخُبْزَ اليابس.

٧. استُعملت كَلِمتان أخريان فِي سياق الحديث عَن الخُبْزَ، ولكن لم تعط أي مِنْهما دلالة كبيرة عَن الشكل أو المادة. חֹרִי، قرص فطير (#٣٠٣٥) وقد استُخدمت لتصف الخُبْزَ مِنْ السلة وذلِكَ فِي رؤية الخَبّاز (تك ٤٠: ١٦). وأصل الكَلِمة هو חָוַר، يَكُونُ أبيض اللون، أو شاحبًا، ثم يكتسب اللون الأبيض (#٢٥٧٨). وربما يصف الخُبْزَ الَّذِي فِي السلة، أو - وهذا الأكثر احتمالاً - يصف نوعية السلة المستخدمة، لأن النص يضيف أن السل الأعلَى به جميع نوعيات الأطعمة المخبوزة

כַּוָּן (#٣٩٢٤) وبهذا يشير إِلَى نوعية مِنْ الأَقْرَاص التي تُقدم فِي الذَبَائح. ولا يُمْكِنُ أن يُقَال قول فصل فِي هذه الناحية. فالاسْمَ نُسب لكلمة כּוּן، والتي فِي هِفْعِيل، تَعني يعد، أو يحدد (#٣٩٢٢). وهكَذَا فإن الاسْمَ يصف نوعًا مِنْ أَقْرَاص الفطير التي تم إعدادها (כַּוָּן) والتي عُملت لمَلِكة السَّمَاوَات كجزء مِنْ عبادتها (إر ٧: ١٨؛ ٤٤: ١٩).

٨. وعَلَى ذلِكَ، فإن الخُبْز بأشكاله وتجهيزاته المتنوعة يشكل أساس الطعام. وهو مرتبط بزراعة الأرْضِ حَتَّى عُرف أنه بركة الله للشَعْب. وفِي تلك الأرْضِ، كان النَاس يعتمدون حقًا عَلَى الله مِنْ أجْلِ طعامهم. وكان أمرًا طبيعيًا للغاية أن يصلّوا: "خُبْزَنا كفافنا أعطنا اليَوْمَ". وهذه تكون دلالة يومية عَلَى عناية الله بخاصته، واتكالاً يوميًا عَلَى الله.

وفضلاً عَن ذلِكَ، فإن له دوره البار فِي طقوس الذَبَائح. فذَبِيحَة التكريس מִנְחָה (← #٤٩٦٦، لا ٢) تتطلب نوعيات مختلفة مِنْ الخُبْزَ، ولا سيما بالارتباط مَعَ عيد الأبكار. وكان يوضع صفين مِنْ الخُبْزَ عَلَى الْمَائِدَةِ فِي الْمُقَدَّسِ، وكانت تُستبدل كُلّ أسبوع لتُمثّلَ اتكال أسباط إسْرَائِيل عَلَى الرَّبّ، وتعبيراً عَن شكرهم له.

كما أن الخُبْزَ كان أيضًا عَلاَمَة عَلَى الكرم - وكسر الخُبْزَ مَعًا يشير إِلَى السلام والشَّرِكة. وليس مِنْ المهم كيف تم إعداده، بل يجب قبوله عِنْدَ تقديمه. ورفض الخُبْزَ مَعْنَاه رفض كرم الضيافة وإظهار عدم وجود رابطة الصداقة. ولهذا قال يَسُوعَ بعدم تناول الخُبْزَ مَعَ أعداء الإنجيل (مر ٦: ٨). أمَّا كسر الخُبْزَ مَعًا يصبح عَلاَمَة لوحدة المؤمِنْين مَعَ يَسُوعَ.

طهي: ← בָּשַׁל [*bāšal*] (يغلي، يسلق، يطهو، #١٤١٨)، טבח [*ṭbḥ*] (يذبح #٣١٨٠)، ← רָתַח [*rātaḥ*] (يسلق، #٨٤٠٩)، ← خِبازة، سلق، طَبْخ؛ شوي: لاهوت.

أكْل، طعام، قوت، تذوق ← אכל [*'kl*] (يأكُل، يستهلك، يلتهم، #٤٣٠) ← ברה [*brh* [1]] (يأكل اجزاء، يأخذ حصصاً، #١٣٥٦) ← בָּשָׂר [*bāśār*] (اللحم، الطعام، الجسد، #١٤١٤) ← גזר [*gzr* [2]] (يقطع، يذبح، يمزق، يفترس، #١٦١٦) ← זון [*zwn*] (يمد، يزود، #٢٣١٥) ← טעם [*ṭ'm*] (يتذوق، يختبر، يشعر، يشم، #٣٢٤٧) ← כרה [*krh* [3]] (يخدم عَلَى مائدة، يقيم مأدبة، يقدم، #٤١٢٧) ← לָהַט [2] [*lāhaṭ* [2]] (يلتهم، #٤٢٦٦) ← להם [*lhm*] (أشياء تبلع، قضمة شهية مختارة، لذة، #٤٢٦٩) ← לחך [*lḥk*] (يلعق، #٤٣٠٨) ← לחם [*lḥm* [2]] (يقتات عَلَى، يأكل، #٤٣١٠) ← לעט [*l'ṭ*] (يبتلع اويجعل شَيْئًا مبلوعاً #٤٣٥٨).

خميرة، غير مختمر، عجينة: ← בצק [*bṣq* [1]] (ينتفخ، #١٣٠١)؛ ← חמץ [*ḥmṣ* [1]] (يحمض، مختمر، #٢٨٠٦)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (خبز غير مختمر، #٥١٧٤)؛ ← עֲרִיסָה [*ᵃrîsâ*] (عجينة، نظام وجبات #٦٨٨١).

البيبلوجرافِيا

P. Connolly, *Living in the Time of Jesus of Nazareth*, 1988; P. Fairbairn, ed., *Bible Encyclopedia*, 1, 1957; J. M. Freeman, *Manners and Customs of the Bible*, 1972; V. H. Matthews, *Manners and Customs in the Bible*, 1988.

ألين بي . روس *Allen P. Ross*

نقب ← (على نفسه) #٣١٦٨ (חָתַר [*ḥātar*]، ينقب/ يغلق على نفسه).

انفجر ← #١٣٢٤ (בָּקַע [*bāqa'*]، انفجر، شقّ).

كسر ← #٨٦٨٩ (שָׁבַר1 [*šābar*[1]]، استراح، توقف، تحطم، تكسر).

صدر ← #٨٧١٦ (שַׁד [*šad*]، صدر).

نفس ← #٥٨٨٣ (נֶפֶשׁ [*nepeš*]، نفس، حَيَاة، رغبة).

رشوة ← #٨٨١٦ (שֹׁחַד [*šōḥad*]، هدية، رشوة).

طابوقة ← #٤٢٣٦ (לָבַן2 [*lāban*[2]]، قالب طابوق).

لجام ← #٥٤٩٦ (מֶתֶג [*meteg*]، لجام).

سطوع ← #٢٣٩ (אוֹר1 [*'ôr*[1]]، يلمع، لمعان).

جلب ← #٣٢٩٧ (יָבַל [*yābal*]، يجلب).

واسع ← #٨١٤٣ (רָחַב [*rāḥab*]، يفسح، يوسع).

برونز ← #٥٧٣٣ (נְחֹשֶׁת1 [*nᵉḥōšet*[1]]، نحاس، برونز).

أخ ← #٢٧٨ (אָח2 [*'āḥ*[2]]، أخ، نسيب، قريب).

كدمة ← #٧٢٠٥ (פֶּצַע [*pāṣa'*]، كدمة).

برعم ← #٧٢٥٥ (פֶּרַח1 [*pāraḥ*[1]]، فرع صغير، برعم، يُزهر).

بناية ← #١٢١٥ (בָּנָה [*bānâ*]، بنية، يحصن، يعيد بناء، يعمل على).

عبء ← #٦٠٢٢ (סָבַל [*sābal*]، يحمل، يتحمل وطأة).

دفن ← #٧٦٩٩ (קָבַר [*qābar*]، يدفن).

احتراق ← #١٩٤٤ (דָּלַק [*dālaq*]، حرق، يحترق، يتابع بحرارة).

قربان نار ← #٦٥٩٢ (עֹלָה1 [*'ōlâ*[1]]، قربان نار).

عمل ← #٤٨٥٦ (מְלָאכָה [*mᵉlā'kâ*]؛ مهمة، عمل، خدمة).

جزار ← #٣١٨٤ (טַבָּח [*ṭabbāḥ*]، جزار).

شراء ← #٧٨٦٤ (קָנָה1 [*qānâ*[1]]، يكتسب، يشتري يبدع).

ختان

ش. أ. ق كان الختان يُمارس لدى الساميين الغربيين وكان يعمل عِنْدَ البلوغ (قا؛ تك ١٧: ٢٥) كطقس للدخول إِلَى مرحلة الرجولة والزواج (قا؛ تك ٣٤: ١٥- ١٦؛ خر ٤: ٢٥، de Vaux, 46-47). أمَّا فِي مِصْر، فكان يُمارس بين الطبقات العَالِية، مَعَ اختلاف طفِيف فِي الأسلوب الجراحي (قا، Sasson, 474). ولم يكن يُمارس فِي بلاد مَا بين النَّهْرين، أو لدى

الْفِلِسْطِينِيِّينَ (עָרֵל #٦٨٨٧).

ع. ق ١. العهد الَّذِي يتضمنْ وعدًا والَّذِي قُطع لإبْرَاهِيم فِي تك ١٧، نافع مِنَ الناحية الكتابية لأنَّهُ يعيد تأكيد العهد الَّذِي ذُكر فِي تك ١٥ (← בְּרִית #١٣٨٢). والختان - والَّذِي هو قطع الغرلة أو القلفة لكي تكشف تويج (مقدمة) قضيب الرجل - كان بالنسبة لإبْرَاهِيم ونَسْله مِنَ الذكور عَلاَمَة تأكيد للعهد، والعلاقة بين العهد والختان تم تأكيدها فِي بَنِية ع. ٩ - ١٤ (قا، Wester-mann, 263-64). والختان يشير إِلَى تطبيق العهد (ع. ١٠). كما أنه عَلاَمَة للعهد أيضًا (ع. ١١ ← #٢٥٣ אוֹת)، والتي بمقارنتها بما جاء فِي خر ٣١: ١٢ يستشف مِنْه أنه تذكرة مَعْطاة مِنَ الله واعتراف بالوضع المميز لأولئك الَّذِين قبلوا العهد (قا، Hermisson, 69). وهكَذَا فإن الختان كان عادة ثقافية شائعة (انظر ش. أ. ق عَالِيه) وُظفت بمَعْنى ديني جديد. كما أنه قُدم ليُطبق فِي الْيَوْمَ الثامِنْ بعد الولادة (ع. ١٢، قا؛ ٢١: ٤؛ لا ١٢: ٣). وكان يعمل كعَلاَمَة مِنَ الله لا يُمْكِنُ الاستغناء عَنها، يسم الله بها شَعْبه، وعدم وجودها يستتبعه الحرمان مِنْ عضوية شَعْب الله (تك ١٥: ١٤). ودور الختان كمَعَيار لعضوية مجتمَعَ شَعْب الله تم التأكيد عليه فِي خر ١٢: ٤٤، ٤٨ باشتراط ضرورته للاشتراك فِي الْفِصْح.

٢. الطلب الَّذِي ذُكر فِي تك ٣٤ بضرورة أن يختتن أهل شَكِيمَ قبل زواجهم مِنْ عائلة يَعْقُوب كان فِي الحقيقة مكيدة خادعة (ع. ١٣) حَتَّى تجعلهم عاجزين وتسهل عملية قتلهم للثأر مِنْهم لاغتصاب "دينة" (ع. ٢٥ و٣١). وهذه الفقرة لا تعبر فحسب عَنْ دور الختان باعتباره باب الدخول فِي عضوية مجتمَعَ شَعْب الله (ع. ١٦)، بل إنه يعمل كأساس جدلي ضِدَّ الذوبان فِي الجيران الوثنيين (انظر تث ٧: ٢ - ٣، Kessler, 3-8).

٣. فِي يش ٥: ٢ - ١٨ يأمر الله جيل الإسْرَائيليين الَّذِين وُلدوا فِي الْبَرِّيَّة، والَّذِين لم يكونوا قد اختتنوا، أن يمارسوا هذا الطقس. وكما كان الحال فِي خر ١٢: ٤٤ و٤٨، فإنه يُعد شرطاً مسبقاً للاشتراك فِي الْفِصْح (ع. ١٠). والعبارة التي تقول إنه كان ختاناً ثانيًا ("ثانية" ع. ٢)، يبدو وأنها تشير إِلَى حدث ماضٍ أي إِلَى هذه الفقرة. كما أنه عَلاَمَة عَلَى تكريس الشَّعْب لله قبل امتلاك الأرْضِ التي وُعد بها فِي العهد (ع. ٦ و١١ - ٢٢، ص. ٦) (← الْفِصْح #٧١٧٥).

٤. القصة المبهمة الواردة فِي خر ٤: ٢٤ - ٢٦أ، تم شرحها فِي ع. ٢٦ ب، مِنْ ناحية (ختان מוּלֹת) مُوسَى (قا، Childs, 100). والفقرة توضح الحاجة إِلَى الختان قبل أن يتمكن مُوسَى مِنَ القيام بمهمته التي كُلِّفه بها الله. والضمائر غير الواضحة فِي الفقرة تساهم فِي غموضها، غير أن الهجوم الإلهي فِي ع. ٢٤، جاء نتيجة حالة مُوسَى حيث لم يكن قد اختتن، والتي عولجت بقيام زوجته بختان ابْنِهما كعمل بديل أكملته بلمسها قدمي مُوسَى أو قضيبه (قا؛ إش ٦: ٢؛ ٧: ٢٠) بالقلفة. ومِنْ ناحية السياق، يبدو أن مُوسَى أيضًا عمل كنائب عَنْ إسْرَائِيل، ابْنِ الله الْبِكْرِ، والَّذِي أنقذت حياته باستخدام الدم (ع. ٢٢؛ ١٢: ١٢ - ١٣؛ ١٣: ١ - ٢ و١٥ - ١٦؛ Kosmala, 22-23).

٥. الفعل מוּל، يختن (#٤٥٧٦) استُعمل بمَعْنى مجازي. لقد حُثَّ الإسْرَائيليون فِي تث ١٠: ١٦ نتيجة اختيارهم أن يختتنوا قلوبهم، وهذا يتعارض مَعَ العِناد (ع. ١٦) وقد تم موازنة ذَلِكَ بجواب روحي، تُمثّل فِي الخوف، والخدمة والتمسك به بقوة (ع. ٢٠). وما لم تكن الإشارة إِلَى الغرلة كغلاف للقضيب، تكون هناك إشارة إِلَى أهمية الختان كعَلاَمَة التزام بالعهد، كما هو الحال فِي تك ١٧، والنص يشير إِلَى التزام مماثل فِي قلوبهم (#٢٤١٣ לֵב)، لأن القلب يمثل مشيئة الإنْسَان وعقله (انظر هيرميسون، ٧١ و٧٤). وبالمثل أيضًا تث ٣٠: ٦ تعد بأنه حين أعيدت إسْرَائِيل إِلَى الأرْضِ بعد توبتها فِي السبي، سيبدأ الله حقبة جديدة تتسم بختانه هو لقلوبهم بغية أن يحبوه "مِنْ كُلِّ قلوبهم" (قارن ٢٩: ٤). ويرد إرْمِيَا الفكر الَّذِي تضمِنْته ع. (تث ١٠: ١٦) وذَلِكَ فِي إر ٤: ٤، والتي تُعد خاتمة للعظة التي تدعو إِلَى التوبة والتي جاءت فِي ٣: ٢١ - ٤: ٢ تحث عَلَى نظير روحي للعمل البدني والنصيحة הִמֹּלוּ לַיהוָה ("اختتنوا لِلرَّبِّ") تبدو مثل صيغة طقسية (انظر ٢مل ٢٣: ٢١)، وإذا كان الأمر كذَلِكَ، فإن العبارة التي تتبعها "انزعوا غرلة قلوبكم" (اختتنوا قلوبكم: ترجمة NIV) تشرح لنا الدعوات السابقة مِنْ ناحية تنفيذ مَعْنى الطقس عملياً كالتزام نحو الله (انظر وينفلد، ٣٣). وما جاء فِي إر ٩: ٢٥ - ٢٦ [٢٤ - ٢٥]، والَّذِي ربما يشير إِلَى تحالف عسكري للأمم التي تستخدم الختان كنقطة تجمَعَ فِي مَعَارضة البَابِليين غير المختونين، يقلل مِنْ قيمة الختان الجسدي (מוּל مختون) كغاية فِي حد ذاته. والجميع، ومِنْ ضمِنْهم يَهُوذَا، كانوا "غلف القلوب"، وبتعبير آخر، غير مختونين فِي قلوبهم".

ب. ت أهمية الختان بالنسبة لليهودية فِي الحقبة الهلينية ظهرت فِي مِنْع أنطيوخس الرابع للختان لكي يدنس العهد الْمُقَدَّسَ (١مك ١: ٤٨ و٦٠ - ٦١ و٦٣)، وكذَلِكَ أيضًا هيركانوس الأوَّل الختان الإجباري للأدوميين (Josephus, *Ant* 13:257). وقد أكدت شيعة قمران التفسير الروحي للختان. وقانون الجماعة ٥: ٥ يذكر الحاجة إِلَى ختان غرلة الميول الشِّرِّيرة وتصلب الرقاب، فِي حين أن تفسير عَلَى حَبَقُّوق 1QpHab 11:13 يشير إِلَى ختان غرلة القلب، وتذكر تراتيل عيد الشكر الشفاه غير المختونة، ١٨: ٢٠ الأذن غير المختونة (← #٦٨٨٧ עָרֵל)

ع. ج كان الختان محل جدال كبير بين اليهود والْمَسِيحُيين الأمَميين. ونيابة عَنِ الْمَسِيحُيين الأصليين أخذ بولس إضفاء ع. ق (وثيقة قمران) سمة روحية عَلَى الطقس، وانتقل بها خطوة أخرى إِلَى الأمام وجادل بالقول إن الممارسة الحرفية له لم تعد ضرورية بعد (عَلَى سبيل المثل رو ٢: ٢٨ - ٢٩، كو٢: ١١ - ١٢ انظر أع ٧: ٥١: ← NIDNTT 1:307-312).

ختان: ← מוּל [mwl [1]] (يختن، #٤٥٧٦)؛ ← מלל [mll [2]] (يختن، #٤٩٠٩)؛ ← עָרֵל [*'rl*] (يعامل كغير مختون، #٦٨٨٧).

قَطع، خراب، فناء، جز، قلامة: ← בצע [*bṣ'*] (يبتر، يكسب، قطع (فصل)، ينهي #١٢٩٨)؛ ← ברא [3] [*br'* [3]] (يُخلي الأشجار، يقطع، يدمر، #١٣٤٥)؛ ← בתר [*btr*] (يقطع إلي أجزاء، #١٤٣٩)؛ ← גדע [*gd'*] (قاطع، #١٥٤٨)؛ ← גזה [*gzh*] (يَتمر، #١٦٠٢)؛ ← גזז [*gzz*] (يقطع، يجز، #١٦٠٥)؛ ← גזר [*gzr* [1]] (يقطع، يزيل، #١٦١٥)؛ ← גרז [*grz*] (ينقطع/ ينفصل، #١٧٤٦)؛ ← גרע [*gr'* [1]] (يهزم، يقلل، #١٧٥٧)؛ ← חלף [*hlp* [2]] (يعبر، يخترق، #٢٧٣٧)؛ ← כסח [*ksh*] (قطع، يُقتل/ يصرع #٤٠٦٥)؛ ← כרסם [*krsm*] (يحدث إنهيار، يُهذب، #٤١٥٥)؛ כרת [*krt*] (يقطع، يفصل، يفنى، يقطع عهدا، يختن، #٤١٦٢)؛ ← מֶלְקָחַיִם [*melqāḥāyim*] (أداة لقطع الفتلية/ تنظيف الأنوار/ المصابيح، #٤٩٢٠)؛ ← נקף [*nqp* [1]] (يقتل/ يضرب، يدمر، #٥٩٣٧)؛ ← נתח [*nth*] (يقطع إلي أجزاء، #٥٩٨٣)؛ ← קצב [*qṣb*] (يفصل، يجز، #٧٨٩٢)؛ ← שסף [*šsp*] (يشق إلى قطع، #٩١١٩)؛ תזז [*tzz*] (يبتر، #٩٣٧٢).

البيبلوجرافيا

TDNT 6:72-81; *TWAT* 4:734-38; 6:385-87; J. Barr, "Some Semantic Notes on the Covenant," in *FS Zimmerli*, 1977, 23-38; B. S. Childs, *Exodus*, OTL, 1974; R. le Deaut, "Le thème de la circoncision du coeur (Deut 30:6; Jer 4:4) dans les versions anciennes (LXX et Targum) et à Qumran," SVT 32, 1982, 178-205; M. V. Fox, "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly *'ôt* Etiologies," *RB* 81, 1974, 557-96; J. de. Groot, "The Story of the Bloody Husband: Exodus 4:24-26," *OTS* 2, 1943, 10-17; H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, 1965, 64-76; S. B. Hoenig, "Circumcision: The Covenant of Abraham," *JQR* 53, 1962/63, 322-34; M. Kessler, "Genesis 34—An Interpretation," *Reformed Review* 19, 1965, 3-8; H. Kosmala, "The 'Bloody Husband'," *VT* 12, 1962, 14-28; A. Lods, "La mort des incirconcis," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1943, 271-83; S. E. Loewenstamm, "Zur Traditionsgeschichte des Bundes zwischen den Stücken," *VT* 18, 1968, 500-506; J. Reider, "The Etymology of Hebrew *mul* and *mol* and Its Bearing on *tmol* and *'etmol*," *HUCA* 12/13, 1937/38, 89-96; J. Sasson, "Circumcision in the Ancient Near East," *JBL* 85, 1966, 473-76; H. Schmid, "Mose, der Blutbräutigam," *Jud* 22, 1966, 113-18; J. A. Soggin, "Akkadisch TAR BERITI und Hebräisch," *VT* 18, 1968, 210-15; R. de Vaux, *AncIsr* (Eng.) 1961, 46-48; M. Weinfeld, "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel," *ZAW* 88, 1976, 17-56; C. Westermann, *Genesis 12-36*, ConCom, 1985.

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

صهريج ← #١٠١٤ (בּוֹר، بئر، صهريج).

حصن ← #١٠٧٢ (בִּירָה، حصن، بناية فسيحة).

مواطن ← #٢٧٥ (אֶזְרָח، مواطن محلي).

مدينة ← #٦٥٥١ (עִיר، مدينة، بلدة).

تصفيق ← #٩٥٤٦ (תָּקַע، دافع، دفعة، ضرب البوق، وعد).

طين ← #٢٨١٧ (חֹמֶר، طين).

اَلْخُرُوج

ع. ق١. تقليد اَلْخُرُوج يعد جوهر الإيمان فِي ع. ق. إنه المثل الأعَلَى لعمل الله للخلاص لصالح شَعْبه المختار، وعَلَى هذا أصبح نُمونجًا لكُلِّ أعمال الخلاص. والحدث فِي حد ذاته- إذا توخينا الدقة – هو خلاص أسباط إسْرَائِيل مِنْ مِصْر. وكلمة "Exodus" تعَني "يخرج خارجًا"، وهو الاسم اللاتيني للسِفْر الَّذِي يحتوي القصة (وهو مشتق بدوره مِنَ الاسم اليوناني *exodos*، وهو اسم السِفْر فِي الترجمة السبعينية) وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فالحدث أكبر بكثير مِنْ مجرد خُرُوج، حيث يتضمِنْ أيضًا أعتبارات خاصة بالغرض، والجهة، والعلاقة بين الرَّبِّ وإسْرَائِيل (انظر أدناه).

ولا يُمْكِن فهم الديانة الإسرئيلية بمَعَزل عَنِ إعتقادها أن الرَّبّ كان يعمل فِي التاريخ لإنقاذ شَعْبه مِنْ أعدائهم (بالرغم مِنْ أن البيركتسون Albrektson يبين أن هذا الأمر لم يكن قاصرًا عَلَى إسْرَائِيل). ويحاول المفكرون فِي المدى الَّذِي تستند إليه القصص عَلَى الأحداث التاريخية. وقد جعل Von Rad (1962) مِنْ "تاريخ الخلاص" المبدأ المِنْظم الحاسِمَ فِي الفكر اللاهوتي للعهد القديم، حيث يقوم الفكر اللاهوتي للخُرُوج بدور أساسي (انظر أيضًا Pannenberg). ومَعَ ذَلِكَ، فإن تقسيمة الثنائي بين تاريخ نقدي، وتأكيدات إسْرَائِيل للإيمان القائم عَلَى أختبارها التاريخي بالكاد يَكُونُ مرضيًا. وإذا اقتصر البحث التاريخي عَلَى مَا يُمْكِنُ أن يوضحه بثقة، يتبقى القول بأن ع. ق يضع قدرًا كبيرًا مِنْ ثقته فِي الله، وفِي قوته عَلَى العمل فِي التاريخ (Goldingay, *TynBul*, 1972).

وهناك تناول ممكن لغرض اَلْخُرُوج وفكره اللاهوتي مِنْ خلال دراسة مفردات اللغة. وهنا يكشف لنا أن أكثر الأفعال شيوعًا المستخدمة للخُرُوج هي יָצָא (قل. وهِفْعِيل. #٣٦٥٥) و עָלָה [قل. ؛ هِفْعِيل. #٦٥٩٠)، مَعَ زيادة إستخدام هِفْعِيل. بشكل بارز. والأفعال التي فعلها هو "الرَّبّ"، بالنظر إِلَى أن "اَلْخُرُوج" قبل كُلِّ شيء، هو قصة خلاص إسْرَائِيل. وهناك تعبيرات أخرى مثل. בּוֹא ([قل. ؛ هِفْعِيل.] ← #٩٩٥)، נָצַל، (هِفْعِيل.)، وصيغ شعرية مثل: וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְפֵי נְשָׁרִים וָאָבִא אֶתְכֶם אֵלָי: (خر ١٩: ٤). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن تناول مفردات اللغة له قيود، لأسباب عديدة. أوَّلاً، الأفعال الأكثر استعمالاً لاترد فِي بعض مِنْ أكثر النصوص أهمية (مثل؛ ١٥: ١- ١٨؛ ١٩: ٤). ثانيًا، اختيار مفردات اللغة – فِي هذه الحالة عَلَى الأقل – لا يعد مرشدًا إِلَى الفروقات فِي الفكر (pace Wijngaards)، بل وما كانت مِنْسجمة مَعَ ضخامة حجم المادة الأدبية. ثالثًا، مَعَاني النصوص التي نَحْنُ بصددها كثيرًا مَا تنجم عَنِ الطريقة التي تُستخدم بها بعض العبارات البارزة فِي علاقتها مَعَ بعضها البعض.

وهذا مفاده أننا فِي حاجة إِلَى طريقة تتيح للنصوص نفسها أن تتكلّم، وسوف نبدأ بمادة الأسفار الخمسة. ونتقدم بعد ذَلِكَ إِلَى الْمَزَامِير والأنْبِيَاء، ونلاحظ أخيرًا، بعض تلميحات ع. ج.

١. الأسفار الخمسة. (أ) الفكر اللاهوتي "للخُرُوج" مِنْ مِصْر فِي سِفْر ٱلْخُرُوج (← سِفْر ٱلْخُرُوج: لاهوت) نفسه يُمْكِنُ فهمه عَلَى أفضل وجه بالإشارة إلَى عدد مِنَ الفقرات الرئيسية. ليس مِنْ بينهما مَا هو أكثر أهمية مِنْ خر ٣، وهي قصة لقاء مُوسَى بالرَّبّ عِنْدَ العليقة. وقد أعلن الرَّبّ غرضه المتعلق بخلاص شَعْبه. أمَّا خر ٣: ٨ فيذكر الكثير عَنْ طبيعة ذَلِكَ الخلاص. أوّلاً، إخراج إسْرَائِيل المادي مِنْ مِصْر (עָלָה، [هِفْعِيل.]) جغرافياً، يُعد أيضًا إنقاذًا أو خلاصًا (נָצַל [هِفْعِيل.]، #٥٩١١)، مِنْ قهر الطاغية المِصْري. ثانيًا، لقد تحقق نتيجة صراخ الشَّعْب إلَى الرَّبّ فِي محنتهم. وعَلَى ذَلِكَ، فإن ٱلْخُرُوج مِنْ مِصْر متأصل فِي علاقة العهد (مَعَاهدة #١٣٨٢ בְּרִית) بين الرَّبّ وشَعْبه. ولم يكن مِنْ باب المصادفة أن النص الحالي هو أيضًا فِي النصوص التي أعلن فِيها الرَّبّ اسْمَه (ع. ١٣-١٤). وٱلْخُرُوج ليس متأصلاً فِي هذه العلاقة فقط بل ويتضمن الغرض مِنْ إقامتها أيضًا. فالشَّعْب سيخرج حراً مِنْ مِصْر لكي يعبدوا إلههم (ع. ١٢)، وهو غرض ستظهر أهميته مَعَ تطور الأحداث (قا؛ ٨: ١).

وثمة نقطة ثالثة تبرز مِنْ خر ٣ وهو أن ٱلْخُرُوج "مِنْ" مِصْر الغرض مِنْه الإتيان بهم "إلَى" أَرْضٍ جيدة (ع. ٨). والواقع أن خُرُوج إسْرَائِيل كان سيصبح بلا مَعْنَى لولا هذه الموازنة الخاصة بقيادتهم إلَى البركة. والأمران مرتبطان بشكل وثيق فِي ع. ٨. والتناقض نجده فِي جوهر قصة ٱلْخُرُوج: بين العبودية، والحرية، الإيمان والتمرد، مَلكوت "الرَّبّ" وطغيان فِرْعَوْن. وبناء عَلَى ذَلِكَ فإن هدف ٱلْخُرُوج، حيثما يظهر، نجد به هذا المَعْنَى المصاحب له والخاص بجهة تختلف بشكل جذري عَنْ تلك التي تركوها، لأَنَّهَا ترمز إلَى مقاصد الرَّبّ بالنسبة لشَعْبه.

وأخيرًا، يقدم خر ٣ فكرة الحرب المُقَدَّسَة (von Rad, 1951; Miller; Divine Warrior). وخلاص إسْرَائِيل مِنْ مِصْر لن يحدث دون مَعَارضة فِرْعَوْن وقواته (قا؛ Brueggemann). والرَّبّ يعرف أن "مَلِكَ مِصْر لا يدعكم تمضون ولا بيد قوية" (ع. ١٩)، وهذا فكر يُعد مقدمة للصراع الطويل بين الإرادتين، والَّذِي كانت نتيجته النهائية هلاك الجيش المِصْري فِي مياه البحر الأحمر (←). وقوة الرَّبّ سوف تُمارس ضِدَّ سكان الأَرْضِ الجديدة التي قرر الرَّبّ إعطاءها لإسْرَائِيل – وذكر الشُّعُوب الستة فِي ع. ٨ و١٧ كان نذير سوء بالنسبة لهم. وما كان للخُرُوج أن يتم سوى لأن خطط الرَّبّ كانت تساندها قوته غير المُحدَّدة والتي لا نظير لها فِي عالم يقع تمامًا تحت سيطرته.

والفكر اللاهوتي للخُرُوج بحسب تطوره فِي بَقِيَّة سِفْر ٱلْخُرُوج يتكون إلَى حد كبير مِنْ هذه الموضوعات التي بها صورة متغايرة. أمَّا خُرُوج ٦: ١ - ١٢، فيتسم بمَعَاملته الخاصة لموضوع إعلان اسْمَ الله. ثم أنه يضع أيضًا مزيداً مِنَ التركيز إلَى حد مَا عَلَى موضوع الحرب المُقَدَّسَة (← المحارب الإلهي: لاهوت) ثم يطوّر الخلاص، وعَلَى ذَلِكَ فإن "التحرير" (נָצַל، [هِفْعِيل.]، انظر خر ٣) أصبح الآن علاوة عَلَى ذَلِكَ "خلاصًا" (#١٤٥٧ גָּאַל). وأسلوب لسِفْر ٱلْخُرُوج بحسب تطوره فِي ع. ق (قا؛ مز ٧٤: ٢؛ ٧٧: ١٥).

والفقرات الرئيسية الأخرى فِي سِفْر ٱلْخُرُوج تتمثّل فِي ص. ١٥ و ١٩، و ص. ١٥ يتضمن "ترنيمة البحر" (←) والتي قال المفكرون بصفة علمة إنها قطعة قديمة جدًا مِنَ الشعر العبري، وتحتفل – فِي عمل تعبدي – بالخلاص الَّذِي اختُبرا أخيرًا. أمَّا خُرُوج ١٩ فله أهمية بالغة لأسباب عدة. أوّلاً، يقدم قنطرة توصلنا مِنْ سِفْر ٱلْخُرُوج إلَى موضوع سيناء، وهكذا يشكل صلة بين الخلاص والعهد الَّذِي عقده الرَّبّ نفسه بينه وبين إسْرَائِيل (لاحظ الرابطة بين ٱلْخُرُوج والعهد فِي ١٩: ٤ – ٥؛ ٢٠: ٢). ثانيًا، يعبر بشكل رائع عَنْ العلاقة الوثيقة بين وإخراج إسْرَائِيل المادي الجغرافِي مِنْ مِصْر، وعلاقة "إحضاره" الشَّعْب لنفسه (בּוֹא، [هِفْعِيل.]، ع. ٤ قارن B.OW، [قل.] ع. مِنْ ١ - ٢). ثالثًا، يوضح بطريقة جديدة بين ٱلْخُرُوج والعلاقة الخاصة بين الرَّبّ وإسْرَائِيل – خاصة סְגֻלָּה (ع. ٥ #٦٠٥٣). وهو بهذا يضع خيار إسْرَائِيل فِي سياق مَلِكية الرَّبّ للأَرْضِ كُلّها - وهذا يذكرنا بأن الغرض الأساس مِنْ خلاص إسْرَائِيل هو أن يَكُونَ له دور "كهنوتي" فِي مواجهة الأُمَم. وعَلَى ذَلِكَ، ففيما أن قصة ٱلْخُرُوج – مِنْ خلال لغة الحرب المُقَدَّسَة – تميل إلَى ذكر مَعَارضة الأُمَم لمقاصد الرَّبّ، نجد أن الهدف الأساسي مِنْ إعلان الرَّبّ للعالم كُلّه، لم يتم نسيانه تمامًا هنا. وعَلَى ذَلِكَ، لا تشكل قصة ٱلْخُرُوج سوى جزء فِي حركة داخل ع. ق. ولا يُمْكِنُ أن تصبح نُموذجًا عَلَى سبيل الحصر لعلاقة المجتمَع الديني بالقوة الحاكمة (Goldingay, *TynBul*, 1976).

وبَقِيَّة قصة ٱلْخُرُوج فِي الأسفار الخمسة لديها الكثير لتقوله عَنْ فشل العلاقة بين الرَّبّ وإسْرَائِيل. وموضوع شكوى إسْرَائِيل ضِدَّ مُوسَى وضِدَّ الرَّبّ يأخذ حيزًا كبيرًا فِي سِفْر ٱلْخُرُوج والعدد. وصرخة إسْرَائِيل فِي البَرِّيَّة (خر ١٧: ٢- ٣) نجمت عَنْ نقص الإيمان الَّذِي بدونه مَا أصبح ٱلْخُرُوج مِنْ مِصْر والتحول إلَى البركة المقصودة حقيقة واقعة. والشَّعْب، لعدم إيمانه، شوّه الغرض الَّذِي مِنْ أَجْلِهِ أخرجهم مِنْ مِصْر (ع. ٣، "لِتُمِيتَنَا وَأَوْلاَدَنَا وَمَوَاشِيَنَا بِالْعَطَشِ؟")، وأصبح هذا الحدث توضيحًا جَيِّدًا لتصلب القلب فِي ع. ق (ع. ٧، انظر ٩٥: ٨). وهنا أيضًا أصبح ٱلْخُرُوج والأَرْضِ الجديدة صنوان، فعدم الرغبة فِي دخول الأَرْضِ كانت فِي نفس الوقت رغبة فِي "السَّلاَمَة" فِي مِصْر (عد ١٤: ٢- ٣، قا؛ ٢١: ٥). والعودة إلَى مِصْر أصبحت رمزًا فِي ع. ق، ليس فقط كأكبر عقوبة مناسبة، بل وكأسوأ مظهر للافتقار إلَى الإيمان. كما حُرم الرجوع إلَى مِصْر عَلَى ٱلْمَلِك والشَّعْب فِي تث ١٧: ١٦، كما أن ذَلِكَ يمثل رفضاً للخضوع لمقاصد الرَّبّ فِي فكر اللاهوتي لسِفْر إرْمِيَا إر ٢٤: ٨- ١٠).

(ب) سِفْر ٱلتَّثْنِيَة يسيطر عليه الفكر اللاهوتي لسِفْر ٱلْخُرُوج والأَرْضِ الجديدة، كما أنه يتضمن كُلّ العناصر التي سبق وذكرناها. غير أن هناك نقطتين جديدتين جديرتان بالملاحظة. أوّلاً، وُصفت مبادرة الرَّبّ لخلاص شَعْبه بأنها بدافع مِنْ محبته (تث ٧: ٨). ثانيًا، إظهار قوة الرَّبّ فِي سِفْر ٱلْخُرُوج أصبحت الآن تحفيزاً لإسْرَائِيل كي ت}مِنْ بقدرته عَلَى قيادتهم فِي الأَرْضِ، وكمبرر لهم حَتَّى لا ينتابهم الخوف (٧: ١٩). وهذا مَا يُفهم مما جاء فِي (عد ١٤)، لكن ذَلِكَ يُذكر الآن بدافع جديد،

عَلَى ضوء فشلهم السابق فِي تصديقه، والعواقب الأليمة بالنسبة لِذَلِكَ الجيل (١٤: ٢٢ – ٢٣).

٢. ٱلْمَزَامِير. تبين ٱلْمَزَامِير أن ٱلْخُرُوج أصبح موضوعًا رئيسيًا فِي عبادة إسْرَائِيل الرَّبّ. فٱلْمَزَامِير ١٠٥، ١٠٦، ١٣٦ تحتفي بٱلْخُرُوج كأساس للشكر، بالرغم مِنْ أن ٱلْمَزْمُور ١٠٦ يفعل هذا بالتشديد عَلَى إبراز عنصر التمرد السابق. كذلِكَ يركز ٱلْمَزْمُور ٧٨ أيضًا عَلَى هذا الموضوع، بهدف تعليم الأجيال المستقبلية درس الطاعة. وٱلْمَزْمُوران ٧٤ و ٨٠ يضعان ٱلْخُرُوج فِي سياق الحزن والتضرع. وهكذ، أصبحت أعمال الرَّبّ السابقة أساسًا للرجاء، تمامًا مثلما يبين الفكر اللاهوتي لسِفْري العدد والتثنية أن هذا كان ضروريًا. أمَّا ٱلْمَزْمُوران ٧٧، ٨١ فيشجعان عَلَى الإيمان والطاعة للأسباب ذاتها. والتشبيه المجازي فِي سِفْر ٱلْمَزَامِير بين ٱلْخُرُوج والخليقة جاء رائعًا. وٱلْمَزْمُور ٧٧ يُعد مثالاً جَيِّدًا عَلَى ذَلِكَ. فِي حين أن ٱلْمَزْمُور ١٩ يتكلّم بوضوح عَنْ الخلاص الَّذِي حققه ٱلْخُرُوج نفسه ("فِي البحر طريقك")، "اللجج" (ع. ١٦) هي תְּהוֹם (← #٩٣٣٣)، وهو التعبير الَّذِي إستخدم بالنسبة "للغمر" فِي تك ١: ٢ أمَّا "المسكونة" و"الأَرْضِ" فِي (مز ٧٧: ١٨) وضعا الخلاص أيضًا فِي سياق أوسع مِنْ حدث ٱلْخُرُوج الوحيد فِي مِصْر، والمحدود جغرافياً - وهكذا تجمَع ٱلْمَزَامِير بين الخليقة والخلاص عَلَى أنهما ناحيتان لنفس عمل الرَّبّ. انظر مز ٧٤: ١٣ وإشارته إلَى كُلّ مِنَ البحر الأحمر، وأوصافه الأسطورية للخليقة، ومَزْمُور ١٣٦ بوضعه الأكثر وضوحًا للخليقة وٱلْخُرُوج جنبًا إلَى جنب.

وهذا ليس سردًا كاملاً لما تضمنه سِفْر ٱلْمَزَامِير مِنْ إشارات إلَى ٱلْخُرُوج. وٱلْخُرُوج هو العمل النموذجي للخلاص الإلهي فِي سِفْر ٱلْمَزَامِير (انظر ٦٦: ١- ٧)، وهو فِي بعض الأحيان يبرز بالأكثر إشارة عامة إلَى أعمال الله، وذلِكَ كما حدث حين تكلّم سِفْر ٱلْمَزَامِير عَنْ "عجائب" الرَّبّ (#٧٠٠٩ פֶּלֶא، انظر مثل؛ ٨٨: ١٠ و١٢).

٣. الأَنْبِيَاء. أسفار الأَنْبِيَاء تأتي بفكرة ٱلْخُرُوج إلَى ذروة مِنْ نوعية أخرى. وقد جعلوا مِنْ ٱلْخُرُوج أساسًا لتوبيخ إسْرَائِيل لجحودها وعدم إيمانها (عا ٢: ١٠، ٣: ١، ٩: ٧، مِيخَا ٦: ٤). وعَلَى صعيد آخر، نجد أن هُوشَعُ يذكر فترة البَرِّيَّة بأنها كانت فترة عبادة نقية بين الرَّبّ وإسْرَائِيل ويتخيل عودة إليها، يَكُونُ مِنْ شأنها تجديد بركات الله لهذه الأَرْضِ (هو ٢: ١٤- ١٥ و ٢٢ – ٢٣)، بالرغم مِنْ أن حَزْقِيَال يتحدث عَنْ عدم أمانة جيل البَرِّيَّة (حَزْقِيَال ٢٠، انظر الأصحاحين ١٦ و٢٣).

وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن التطور المثير فِي أسفار الأَنْبِيَاء يتُمثّل فِي الطريقة التي أصبح بها ٱلْخُرُوج مِنْ مِصْر رجاء لـ "خُرُوج" جديد، ولكن هذه المرة بَابِل. وهذا ٱلْخُرُوج المماثل تم التعبير عَنه صراحة فِي إر ١٦: ١٤- ١٥؛ ٢٣: ٧- ٨، غير أنه فِي إشَعْيَاء يلقى أكثر التطورات إثارة ولا سيما إش ٤٠ – ٥٥، حين يذكر موضوع البَرِّيَّة والهداية الإلهية ٱلْخُرُوج بطريقة علمة (٤٠: ٣؛ ٤٢: ١٦- ١٧). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، نجد أن ص. ٤٣ يقدم أفضل نموذج لتامل قوي فِي "ٱلْخُرُوج الجديد". والرابطة ذُكر بشكل واضح للغاية فِي إشارة إلَى مِصْر مَرْكَبَات فِرْعَوْن (ع. ١٦- ١٧). ومِنْ بعد ذَلِكَ كان هناك إرشاد ورعاية فِي البَرِّيَّة، للشَّعْب الَّذِي وُصف بأنه الشَّعْب الَّذِي إختاره الله (انظر ع. ١٩ – ٢١). وقد تمت السخرية أيضًا مِنْ مِنطق قصة ٱلْخُرُوج، لأن الخلاص كان يجب أن يؤدّي إلَى العبادة، ولكن الأمر لم يكن كذلِكَ (ع. ٢٢- ٢٤).

والحدث الجديد ليس مجرد تكرار الماضي. ذَلِكَ أن النَّبِيّ لا يريدنا أن نغفل عَنْ جدية هذا الخلاص (إش ٤٣: ١٨- ١٩). وهذا خلاص ليس مِنْ خلال الماء فحسب، بل ومِنْ خلال النّار أيضًا (ع. ٢)، ولم تكن مِصْر فقط هي التي أُعطيت فدية لإسْرَائِيل، بل كوش وسبا أيضًا (ع. ٣). وهذا ٱلْخُرُوج يتضمن عودة مِنْ أقاصي الأَرْضِ (ع. ٦). ويصل تسلسل الأفكار إلَى ذروته بإعلان مغفرة، يتجاوز الإعلان السابق ذكره فِي عد ١٤: ٢٠. وفِي تلميحات هامة أخرى إلَى ٱلْخُرُوج الأوّل نجد عبارات تتحدث عَنْ تفوق الأخير، وحين يغادر الشَّعْب بَابِل، يقول الرَّبّ: "لا تخرجون بالعجلة ولا تذهبوا هاربين" (إش ٥٢: ١٢) وهذا تناقض صريح (بإستخدام نفس التعبير) مَعَ مَا جاء فِي خُرُوج ١٢: ١١). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ هناك إحساس بأن عمل الرَّبّ الجديد يؤذن بعصر جديد أبَدِيّ (إش ٥٥: ١٣) وهذا يجذب الخليقة نفسها غلى تمجيد الله (٤٣: ٢٠؛ ٥٥: ١٢- ١٣).

٤. كتابات الأَنْبِيَاء. ومِنْ بين تأملات ع. ق الأخيرة بخصوص ٱلْخُرُوج مَا ورد فِي سِفْر عَزْرَا، حيث عودة المسبيين مِنْ بَابِل تذكرنا ثانية بٱلْخُرُوج الأوّل. ومَعَ أن الموضوع غير واضح إلاّ أننا نجد مِنْ عزر ١: ٤ إشارة لايمكن تجاهلها إلَى ذَلِكَ الحدث وذلِكَ مِنْ عبارة "وكُلّ مِنْ بقى فِي أحد الأماكن حيث هو تغرب "عملية أن يقدم فضة وذَهَبًا للمسبيين العائدين، عَلَى غرار مَا فعله المِصْريون مرة مَعَ أخلافهم (قا؛ خر ١٢: ٣٥- ٣٦) - والغرض مِنَ العودة مِنْ بَابِل – شأنه فِي ذَلِكَ شأن ٱلْخُرُوج الأوّل – هو العبادة الصحيحة لِلرَّبّ (عز ١: ٣- ٤). ويبين لنا سِفْر عَزْرَا أن العودة مِنْ بَابِل إلَى أَرْضٍ هي عَلَى الأقل تحقق أولى للتوقعات النبوية السابقة الخاصة "بخُرُوج" جديد، مَعَ كُلّ مَا يصاحبه مِنْ بركات.

ع. ج يُذكر ٱلْخُرُوج فِي ع. ج بصفة عامة عَلَى أنه عمل خلاصي فِي التاريخ، عَلَى أننا نجد فِي كثير مِنَ الأحيان عَنَاصر مماثلة أيضًا فِي التلميحات. ويكشف الشهيد أستفانوس عَنْ فهمه "للخُرُوج" (أع ٧: ٣٥- ٤٣) المذكور فِي تقليد الأبياء، وحين أستعرض النقاط الهامة مِنْ تاريخ إسْرَائِيل ليبين جحود الشَّعْب وإنكار فضل الله بالنسبة للأعمال العظيمة التي عملها لهم. ومَعَ ذَلِكَ، فإن تفسيره للخُرُوج يتضمن أكثر مِنْ هذا، لأَنَّهُ استخدم أيضًا كلمة "الكنيسة" ἐκκλησία (ع. ٣٨) بالمَعْنَى الَّذِي يقصده العهد الكنيسة مِنْ لفظة "كنيسة" حيث أطلقها عَلَى "الجماعة" التي تضم أولئك الَّذِي أخرجوا مِنْ مِصْر – وكان هذا متابعة للتشبية الموسع بين مُوسَى ويَشُوع. وفِي ١٣: ١٧ – ١٨ يشير بولس إلَى ٱلْخُرُوج عِنْدَ ذكره أمانة الله. بل ويشير أيضًا إلَى الحدث فِي ١ كو ١٠: ١- ١٣، حيث تُتخذ الأهمية الرمزية لهذا الحدث كأساس لتفسيره بأنه تحذير للجيل الَّذِي كان عَلَى أيّام بولس. أمَّا عبرانيين ٣: ١٦- ١٨ فقد تضمنت جمعًا مماثلاً بين الناحيتين التاريخية والرمزية. وفِي ١١: ٢٦ الخ، قدم سلوك مُوسَى عِنْدَ ٱلْخُرُوج كفيلهم لمَعَاصري الكاتب

– كمَسِيحيين – بأنهم قد يشعرون أيضًا بوجود مبرر للخوف مِنْ غَضَب اَلْمَلِك (= الأمبراطور، فِي بعض تَرجمات ١ بط ٢: ١٧) (عب ١١: ٢٧).

وترد فِي الأناجيل إشارات غير مباشرة إِلَى "اَلْخُرُوج" حيث يقتبس مِنْ قول هُوشَعُ "مِنْ مِصْر دعوت ابْنِي" (مت ٢: ١٥، قا؛ هُوشَعُ ١: ١١) لكن يبين أن هناك تشابهًا بين اَلْخُرُوج وإرجاع الطفل يَسُوع مِنْ مِصْر. ويصور التشبية يَسُوع وهو يدخل أَرْضِ الموعد القديمة، أَرْضِ الخلاص، وهو نفسه يحقق مهمة إِسْرَائِيل ("الابن" فِي تشبيه هُوشَعُ المجازي). ويستخدم مرقس موضوع اَلْبَرِّيَّة لمدة أربعين يوماً (انظر الأربعين سنة الخاصة بإِسْرَائِيل) قبل أن يظهر ليمارس إرساليته فِي الجليل (مر ١: ١٢- ١٥).

ع. ج *NIDNTT* 1: 57

البيبلوجرافيا

B. Albrektson, *History and the Gods*, 1967; W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, 1978, 11-27; U. Cassuto, Exodus..(Eng.) 1967; Childs, *Exodus*, 1974; G. W. Coats, "History and Theology in the Sea Tradition," ST 29, 1975, 53-62; D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963; W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 1984; J. E. Goldingay, "'That You May Know That Yahweh Is God': A Study in the Relationship Between Theology and Historical Truth in the Old Testament," *TynBul* 23, 1972, 58-93; idem, "The Man of War and the Suffering Servant: The Old Testament and the Theology of Liberation," *TynBul* 27, 1976, 79-113; idem, *Approaches to Old Testament Interpretation*, 1981, 66-96; G. Herbert, *When Israel Came Out of Egypt*, 1961; S. Herr-mann, *Israel in Egypt*, (Eng.) 1973; H.-J. Kraus, "Das Thema 'Exodus,'" *EvT*, 31, 1971, 608-23; I. H. Marshall, *Acts*, 1980; E. A. Martens, *Plot and Purpose in the Old Testament*, 1981; P. D. Miller, *The Divine Warrior*, 1973; E. W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, 1973; W. Pannenberg, ed., *Revelation as History*, 1968; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, 1951; idem, *OTT* 1; idem, "The Form-Critical Problem of the Hexateuch," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 1-78; H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1951; W. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 132-68; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, 1969; J. Wijngaards, "הוציא and העלה—A Two-Fold Approach to the Exodus," *VT* 15, 1965, 91-102; W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, (Eng.) 1978, 17-64.

جِي. جوردن مكونفيل *J. Gordon McConville*

سِفر اَلْخُرُوج: لاهوت

الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلْخُرُوج هو نفسه الفكر اللاهوتي، للأسفار الخمسة، ويقدم لنا سِفْر اَلْخُرُوج سجلاً لتحقيق أعمال الله فِي التاريخ ويقدم الموضعات المتواصلة لسِفْرِي اَللاَّوِيِّين والتثنية: "قصد" الله فِي أن يتخذ إِسْرَائِيل شَعْبًا خاصًا له، ويضع فِيهم أن يعرفوه باعتباره إلههم، وذلِكَ بواسطة العمل الخلاصي نفسه (خر ٦: ٢٧)، وتعريف الله لشَعْبه بأنه "مَمْلَكَةُ لكَهَنَة وأمة مقدسة"، وذلِكَ بشرط إطاعتهم لعهده (١٩: ٥- ٦). و"قصده" أن يسكن فِي وسطهم (٢٥: ٨، قا؛ تك ٢ – ٣)، وان يَكُونُ لهم إلهًا (خر ١٩: ٤٥- ٤٦)، وتحقيق ذلِكَ (٤٠: ٣٤) فِيما يقودهم إِلَى أَرْضِ الموعد فِي كَنْعَان (١٢: ١٣؛ ٤٠: ٣٦- ٣٨). وسِفْر اَلْخُرُوج لَم يترك شَيْئًا لم يسجله بخصوص ميلاد شَعْب الله، وتجديد الله لمحضره بين البشر.

وهدف الله، والقصد اَلَّذِي يرمى عليه فِي تك ١- ٢ هو أن يخلق شَعْبًا يختارونه بمحض إرادتهم ويكرسون أنفسهم له - وكما دعاهم بولس فِي أع ١٧: ٢٩ "ذريته". أمَّا العملية التي خلق الله بها شَعْبه وسمة هذا الشَعْبُ وطبيعته فقد سُجلت بعَناية فِي هذه الأصحاحات. وهي حافلة بالفكر اللاهوتي، والفنون الكتابية الأدبية، والتاريخ، والقصة، وعلم الإنْسَان، والإجتماع، وغير ذلِكَ مما يحتاجه الأمر للإعلان عَن خطط الخالق مقاصده. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هدف الخالق مِنْ إيجاد شَعْب يستمرون فِي علاقتهم به، وفِي علاقتهم بعضهم مَعَ بعض، ومَعَ بَقِيَّة الخليقة قَد تَوقف بشَكل مأساوي. لَقَد بدأ وجودَ لشَعْب الله، لكنهم لم يستمروا فِي هذه العلاقة الصالحة الفعالة التي خُلقوا عليها. ذلِكَ أنهم برفضهم إطاعة كَلاَم خالقهم الواضح واَلَّذِي كانَ يستهدف فائدتهم، وإعطاءهم حَيَاة أبَدِيَّة، إلاَّ أن البشر اختاروا لهم طريقًا آخر أعتقدوا أنه يحقق لهم كُلّ مراميهم. ثم إن رفضهم إطاعة كلمة الخالق بشكل فعّال مِنْ شأن ذلِكَ. أن توقف الخالق عَلَى أن يَكُونُ ربهم ومَلِكهم سواء بالنسبة لحياتهم الفردية أو الجماعية.

يتَبَنّي سِفْر اَلْخُرُوج الموضوع الرئيسي الخاص بحفظ الله لشَعْبه ورعايته لهم خلال فترة وجودهم فِي مِصْر. ذلِكَ أن نَسْل إِبْرَاهِيم وإِسْحَاق ويَعْقُوب، كانوا يشكلون الشَعْب اَلَّذِي مِنْ خلالهم يجد الله "تكوين جماعة". وإعادة خلق "تكوين جماعة" كمجتمَعَ فعال، مقدس، بار، محب، هو جوهر الفكر اللاهوتي لسِفْر اَلْخُرُوج. والإشارات إِلَى إِسْرَائِيل، الشَعْبُ، مُوسَى، والإشارة الملحقة بإِسْرَائِيل تزيد عَن الإشارة إِلَى "الرَّبّ" و"الله" مَعًا. وتتويج الرَّبّ وتعظيمه بين شَعْبه، إي إعادته كمَلِك ورب لهم، هي الوجه الآخر مِنْ العملة بحسب ما ذُكرت تك ١- ٣، حيث رفضوا ملوكيته وربوبيَّته لهم. والله هو الشخصية الرئيسية فِي سِفْر اَلْخُرُوج. وفِي الأحداث المتعلقة بنشاط الله فِي الخلق، والمذكورة فِي سِفْرِي التكوين واَلْخُرُوج، كانت الوسيلة الرئيسية التي أنجز بها الله عجائبه هي: أعماله، أَقْوَاله، وحضوره. وقد عملت كَلِمَته بقوة فِي السِفْرين كِلَيهما لكي يخلق شَعْبه.

ورفض عالم مَا قبل الطوفان (تك ٦- ٩)، وعالم مَا بعد الطوفان (١١: ١- ٩) إِلَى جانب الكبرياء فِي بَابِل، تبعته دعوة الله لإِبْرَاهِيم ليكون أبًا لشَعْب/ أمة تنتمي ثانية للخالق/ الفادي عَلَى وجه الحصر. ولقد تمت العهود والمواعيد التي قُطعت لإِبْرَاهِيم ونَسْله الأطهار اَلَّذِي مِنْ خلاله نفذ الله خطته التي تتضمنْ الخلق – الْفِدَاءِ (١٢: ١- ٣؛ ١٥؛ ١٧: ٢٦؛ ٣- ٤؛ ٣٥: ١١- ١٣). وهذه العهود والمواعيد تؤكد أمالاً جديدة وعظيمة لإِبْرَاهِيم وذريته، لكنها أيضًا تعيد تأكيد خطط الله التي تتضمنْها مِنْ أجْلِ خليقته الأصلية عبرهم.

وإذا كان يُمْكِن تصور البشرية عَلَى أنها قمة هرم فِي تكوين ١، فإنه يُمْكِنُ تصورها كمركز دائرة فِي تكوين ٢، حيث خُلق كُلّ شئ مِنْ أجْلِ فرح وخدمة وكيل الله، وكُلّ هذا، مِنْ أجْلِ أن يؤدّي إِلَى إنعكاس مجد الخالق بأن يَكُونُ الإنْسَان عَلَى صورته.

يسجل تك ٣، الحدث المأساوي الخاص بالتمرد مِنْ جانب أصل الجنس البشري، حين رفض الجنس البشري (אָדָם) كلمة الله المحبة، وأفكاره أن يسلك طريقًا اختاره هو لنفسه، وبذلِكَ دمر علاقة مجتمَعَ الخليقة بالخالق، وكُلّ التناغم، والجمال، والقَدَاسَة، والكمال، والعَناية المشار إليها فِي تكوين ١- ٢ قد دُمرت – نتيجة قرار أتخذه الإنْسَان. ويسجل سِفْر اَلْخُرُوج مرحلة رئيسية فِيما يختص بتجديد الله لعلاقته بشَعْبه.

أ. البِنية

كما لاحظ "تشايلدز Child's" لا تُوجد طريقة واضحة لتقسيم سِفْر اَلْخُرُوج إِلَى أجزائه. وهو يقول (*IOTS*, 170-71) إنه مِنْ الممكن أن نرى تركيبة السِفْر عَلَى النحو التالي:

i. اَلْخُرُوج مِنْ مِصْر (١: ١- ١٥: ٢١).

ii. التيه فِي اَلْبَرِّيَّة (١٥: ٢٢ – ١٨: ٢٧).

iii. العهد السيناوي وفرائضه (الأصحاحات ١٩ – ٤٠).

ويقتر ج دورهام الأتي:

i. إِسْرَائِيل فِي مِصْر (١: ١- ١٣: ١٦)

ii. إِسْرَائِيل فِي اَلْبَرِّيَّة (١٣: ١٧ – ١٨: ٢٧).

iii. إِسْرَائِيل فِي سيناء (ص. ١٩ – ٤٠).

ودورهام Durham، يحتفظ عَلَى الأقل بموضوع السِفْر فِي كُلّ قسم يقترحه – إِسْرَائِيل، شَعْب الله. يقترح ن.سارنا هذه الاحتمالات لوضع تقسيم السِفْر:

١. الاضطهاد والتحرير (١- ١٥: ٢:٢)

٢. مِنْ بحرْ سوف إِلَى سيناء (١٥: ٢٢ – ١٨)

٣. الأحداث التي وقعت فِي سيناء (ص. ١٩ – ٤٠)، بما فِي ذلِكَ العهد السيناوي (ص. ١٩ – ٢٤)، وخيمة الاجْتِمَاع، وما يتعلق بها (ص. ٢٥- ٤٠).

ويطوّر و. فان جيمرين W. VanGemeren اقتراحات تشايلدز Child's، وعَلَى ذلِكَ يفضل الترتيب التالي:

أ. إعلان قوة الرَّبّ اَلْمَلِكية (ص. ١- ١٣).

ب. التدبيرات اَلْمَلِكية، وشعور إِسْرَائِيل بالرضا (١٤- ١٨).

ج. العهد: تكريس إِسْرَائِيل كشَعْب العهد (١٩: ١- ٢٤: ١٨).

د. العهد: خطط مِنْ أجْلِ خيمة الاجْتِمَاع (٢٥- ٣١).

ت. عبادة الأوثان: المغفرة، تجديد العهد الحضور الإلهي (ص. ٣٢ – ٣٤).

أ. تشييد خيمة الاجْتِمَاع، وإعلان مجد الله اَلْمَلِكي (ص. ٣٥- ٤٠).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن سِفْر التكوين أعظم مجمل أي جزء مِنْ أجزائه. لكن الأجزاء لابد مِنْها لاختبار القصة، ثم إن تنوع وثراء كُلّ قصة مِنْها فِي حد ذاتها لا يجب أن تغيب عَن فكرنا. ومِنْ وجهة نظري – مَعَ أخذ الاقتراحات الهيكلية السابق ذكرها فِي الاعتبار – فإن المخطط التالي القائم عَلَى أساس الموضوع مِنْ شانه أن يساعد القارئ عَلَى تفهم الأجزاء الرئيسية فِي القصة، ومِنْ ثم تتكون لديه فكرة عَن الكُلّ. والعبادة عَلَى جَبَلِ الله (١٩: ١- ٤٠: ٣٨) تتضمنْ الوصول إِلَى سيناء والاستعداد لاستقبال كَلِمات العهد (١٩)، وإعطاء الوصايا العشر (٢٠: ١- ٢٠)، والتعليمات الخاصة بالعبادة وبناء خيمة الأجتماع (٢٥: ١- ٣١: ١٨ و٣٥- ٤٠: ٣٣)، وكسر العهد وعمل العجل الذَهَبي، ثم تجديد العهد (٣٢- ٣٤)، ونزول الله فوق المسكن (٤٠: ٣٤ – ٣٨).

ب. الموضوعات

فِيما يلي سرد موجز للنقاط الهامة للعملية التي اتّبعت فِي سِفْر اَلْخُرُوج حين أحضر الله شَعْبه، إِلى جانب مقارنة، ومقابلة بين هذا وما جاء فِي سِفْر التكوين. والموضوعات التي تناولها سِفْر اَلْخُرُوج، تم تطويرها تمامًا فِي سِفْرِي اَللاَّوِيِّين والعدد.

١. تكاثر عدد الإِسْرَائِيليين حَتَّى أصبحوا شَعْبًا له وجود بالفعل. وكثرة عدد الإِسْرَائِيليين فِي مِصْر هو مِنْ عمل الله، والنص يوضح هذا بشكل كاف. لقد كانت بركة الله عَلَى هذا الشَعْب، الأمر اَلَّذِي يوضح أنهم شَعْبه. وتكاثر عدد الإِسْرَائِيليين المستعبدين فِي مِصْر، ليست موضوعًا بيلوجيًا أو بيئيًا بالدرجة الأوّلى، بل هو فِي الواقع موضوع لاهوتي، أشرك الله فِيه نفسه. والموضوع هو أن الله تذكر مواعيده وعهده مَعَ نَسْل إِبْرَاهِيم وإِسْحَاق ويَعْقُوب (خر ٢: ٢٤). وتكاثر عدد اليهود اَلَّذِي حدث نتيجة مباركته الأصلية عِنْدَ الخليقة والتي وضعها عَلَى "مجتمَعَ خليقته"، وُضعت الأن عَلَى هذا الشَعْب (انظر خر ١: ٧، والتي تستخدم كَلِمات رئيسية سبق أن ذُكرت فِي تك ١: ٢٨):

"وَبَارَكَهُمُ اللهُ وَقَالَ لَهُمْ: «أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ" (تك ١: ٢٨).

"وَأَمَّا بَنُو إِسْرَائِيلَ فَأَثْمَرُوا وَتَوَالَدُوا وَنَمَوْا وَكَثُرُوا كَثِيرًا جِدًّا، وَامْتَلأَتِ الأَرْضُ مِنْهُمْ" (خر ١: ٧).

وأمر الله للبشر بأن يثمروا (פָּרָה) ويكثروا (רָבָה) ويملأوا

(מָלֵא) الأرْضِ، وضع عَلَى الإسْرَائِيليين المستعبدين، وقد تحقق بالفعل لأنَّهُ نَسْل إبْرَاهِيم وإسْحَاقَ ويَعْقُوب فِي مِصْر، كانوا مثمرين (פָּרָה)، وكثروا (רָבָה)، وملأوا (מָלֵא) الأرْضِ. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، ذكر لنا أنهم "كثروا كثيرًا جدًا". وهذا التعبير الأخير يرتبط بتطور "الإسْرَائِيليين" (دُعوا كذا لأول مرة هنا فِي ع. ٧، ع. ١، والتي تشير إِلَى أبناء يَعْقُوب الأثنى عشر – وهذا وعد حقق لإبْرَاهِيم، حيث سبق أن وُعد به فِي تك ١٨: ١٨، إِلَى جانب البركات الأصلية التي بُوركت بها البشرية. وقد ورثت إسْرَائِيل هذه البركات بحسب مَا توضح فِي تك ١٨: ١٨، وكانوا هم الوسيلة التي إستخدمها الله ليجعل إبْرَاهِيم أمة عظيمة وقوية: "إبْرَاهِيم يَكُونُ أمة كبيرة وقوية ويتبارك به جميع أمم الأرْضِ" (١٨: ١٨).

وكان مِنْ نتيجة ذَلِكَ، أن إسْرَائِيل أصبحت فِي ذَلِكَ الحين تملأ أرْضِ مِصْر. وفِي خر ١: ٧، يُطلق عَلَى الشَعْب الَّذِين "كثروا كثيرًا جدًا" صفة شَعْبٌ عَلَى اعتبار مَا سيكون، وذَلِكَ اعترافًا بما جاء فِي تكوين ١٨: ١٨. والإشارات الكثيرة والمتكررة للآيات الانتقالية (خر ١: ١- ٧) كافية لإثبات هذه النقطة الأوْلَى. وعَلَى الرغم مِنْ أن الأشخاص الأصليين الَّذِين تمتعوا ببركات الله هذه ومِنْ بينهم يَعْقُوب ويوسف قد ماتوا، إلاّ أن البركات استمرت، لأن إله الآباء استمر عَلَى أمانته، والله الخالق يتذكر خططه مِنْ أجْلِ البشرية. والموت لا يُمْكِنُ أن ينتصر عَلَى مواعيد الله وعهوده.

ولِمَنْ هذا الشَعْب المستعبد بأي حال عَلَى صورة الله وهذا عكس النموذج المذكورفِي سِفْر التكوين، حيث خُلق شَعْب الله عَلَى صورته ثم أختبروا أن يكثروا. وهنا تعمل نعمة الله. وقد خُلق شَعْبه المختار ليكثروا حَتَّى قبل أن يُولدوا ويتغيروا مِنْ خلال مَعْرفتهم به، والتي مِنْ الممكن تصور أنها ستجعلهم "المجتمَعَ الَّذِي خُلق مِنْ جديد"، حيث يعكسون صورته مِنْ ناحية شخصيه وعمله ومَعْرفته.

٢. الرَّبّ يحقق ولادة شَعْبه ويقودهم. موضوع ٱلْخُرُوج بأن الله يخلق شَعْبه عَن طريق فدائه نجده بوضوح فِي خُرُوج ٦: ٧، وتفاصيل تلك الخطة تم الكشف عَنها عَلَى مدار السِفْر وذَلِكَ فِي فقرات عديدة: "وأتخذكم لي شَعْبًا وأكون لكم إلهًا. فتعلمون أني أنا الرَّبّ إلهُكمْ الَّذِي يخرجكم مِنْ تحت أثقال المِصْريين".

ومَلِكية الله لجميع الشُعُوب واضحة مما جاء فِي تك ١- ١١، غير أن المدى الَّذِي فصلت فِيه الشُعُوب نفسها عَن الله (١١: ١- ٩) تمت الإشارة إليه هنا. لم يكن لدى الله شَعْبًا فريدًا مِنْ خاصة يعكسون صورته. لقد رجعوا جميعًا عن طريق الخالق. وما مِنْ شَعْب أو أمة تعرفه حقًا وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإنه، مِنْ خلال إسْرَائِيل، يأخذ له شَعْبًا كخاصته يعبدونه ويقلدونه.

والمَلِكية هو الموضوع الَّذِي نَحْنُ بصدده. فالله يمَلِك شَعْبه، وشَعْبه يعترف به. والمَعْرفة هي الرابطة القوية للمَلِكية – الناس الَّذِين يعرفون الله حقًا. فالله يأخذ شَعْبًا ويخرجهم مِنْ العبودية، لكي يعطيهم – مِنْ خلال أعماله وكُلاَمه – مَعْرفة عَن نفسه، واسماً. شَعْب دُعى عَلَيْهِمْ اسمَه. "مَعْرفة الله" التي كانت "لمجتمَعَ خليقَته" سوف تُستعاد، وسوف تسكن مَعْرفة الله الحقيقية بين شَعْبه. ولكن كيف سيتم ذَلِكَ، فسوف يأتي. وسوف تستمر العملية حَتَّى يُمْكِنُ استعادة وتحقيق كافة الضروريات اللانهائية لله وشَعْبه – مثل علاقتهم الوثيقة به، المكان الَّذِي سيسكنونه، وحضور الله.

وحدث ٱلْخُرُوج نفسه يوضح أن الرَّبّ يهتم بشَعْبه ويعمل مِنْ أجْلِه. لقد ولد شَعْبه، كما يذكرنا بذَلِكَ اسمَ قديم لسِفْر ٱلْخُرُوج وهو יְצִיאַת יִשְׂרָאֵל (حرفيًا) خُرُوج إسْرَائِيل، وهو تعبير يستُخدم لوصف ولادة طفل. أمَّا أصل شَعْب الله فقد شُرح بشكل كاف كمَعجزة فقط. لقد دعى شَعْبه مِنْ بين الَّذِين لم يكونوا شَعْبًا. والتشابه مَعَ سِفْر التكوين واضح هنا. فالشَعْب الَّذِي كان عَلَى شفا حفرة مِنْ الهلاك تحول إِلَى جماهير حققت الإزدهار فِي ظل أصعب ظروف يُمْكِن تخيلها مِنْ الناحية السياسية، والبيئية، والدينية، والعسكرية، والإقتصادية، والإجتماعية. وخلاص الله لشَعْبه لم يكن مجرد حدث طبيعي، بل جاء نتيجة تدخل الله لتحقيق أهدافه مِنْ خلال العجائب والمَعجزات والعروض القوية لمحبته وقدرته إدانة كُلّ مِنْ يعارض خلقته لشَعْبه. وكانت إستجابة إسْرَائِيل استجابة مَعْرفة، واعتراف، وذَلِكَ مِنْ خلال العبادة (خر ١: ٢٧؛ ١٤: ٣١). وفِي الوقت الَّذِي شرعت فِيه إسْرَائِيل مغادرة مِصْر، أصبح حضور الرَّبّ حقيقة، بالرغم مِنْ أن الرَّبّ لم يكن بعد قد تُوج بينهم. وحضور الله فِي ٢- ٣ لم يكن بعيدًا. ويذكرنا مَا جاء فِي خر ٢٥: ٨ أن خطة الله هي أن يعود ليسكن مَعَ شَعْبه. وطريق العودة إِلَى "الجنة" كان شاقًا ويستهلك وقتًا، ولكن له نقاط تحول ومكونات كثيرة وجوهرية. (ٱلْخُرُوج [مِنْ مِصْر]).

٣. الوعد بأرْضِ تفيض لبناً وعسلاً. كان فقدان "الفردوس" فِي تكوين ٣ يُعد مأساة شديدة، لكن الله كانت لدية رغبة أكيدة أن يعوض شَعْبه مكان سكن يساوي بل يزيد عَلَى الظروف الكاملة لمكان سكناهم الأصلي. ويذكر خر ٦: ٨ الأرْضِ التي سيعطيها الله لشَعْبه، هي أرْضِ أصبحت أسطورية لمِنْتجاتها وجمالها – وهي أرْضِ ممكن أعتبارها جنة، ذَلِكَ أنها أرْضِ تفيض لبناً وعسلاً، وهي أرْضِ لها أهميتها اللاهوتية. و"مجتمَعَ خليقة الله" الأصلي كانت لديه جنة عدن، أمَّا شَعْبه المتجدد ستكون له أرْضِ الموعد، والتي هي جنة عدن جديدة.

٤. تكوين شَعْب الله وسماته. (أ) سمات شَعْب الله: يقدم لنا خر ١٩: ٥- ٦ تعريفاً رئيسيًا لشَعْب الله، لأنَّهُ إذا كان لهم أن يكونوا شَعْبه، عَلَيْهِمْ أن يَكُونُ شَعْبًا مُعينًا لإله مُعيَّن، ولغرض مُعيَّن: وكان هذا الغرض هو أن يكونوا "مَمْلَكَةُ كَهَنَة" لينشروا مَعْرفة الله بين كُلّ الشُعُوب الأخرى، و"أمة مقدسة" ليقدموا لمحة مِنْ إلههم للأمم وذَلِكَ بإطاعتهم الكاملة له، وأن يخصصوا أنفسهم له، وإعطاء الأمَم الأخرى صورة عَنه عَن طريق ملوكهم.

وفِي قلب خطة الله لخلق شَعْبه تقف مرة أخرى كُلّمته التي تعلم وتعطي الحَيَاة، أي التوراة، والتي قُدمت فِي صورة عهد (خر ١٩: ٥). وكلّمات الرَّبّ العشر تشير إِلَى الطرق التي يتوجب أن يسلكها شَعْبُه، وبطريقة مِنْ المؤكد أنها ستسره. وكُلاَمه حَيَاة، وعصيان كُلاَمه مَعْناه الموت، وعَلَى النحو الَّذِي نجده قد ذكر بشكل رائع وقوي فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة:

"وجهوا قلوبكم إِلَى جميع الكُلّمات التي أن أشهد عليكم بها اليَوْمَ لكي توصُوا بها أولادكم ليحرصوا أن يعملوا بجميع

كُلّمات هذه التوراة. لأنَّهَا ليست أمرًا باطلاً عليكم بل هي حياتكم. وبهذا الأمر تطيلون الأيَّام عَلَى الأرْضِ التي أنْتُمْ عابرون الأرْدُنّ إليها لتمتلكوها".

ومجتمَعَ خليقة العهد الأصلي لم تكن لديه هيه المسئولية، بل كانوا بالأحرى يحملون أخبارًا سيئة تتعلق بالانفصال والفشل. وهذا "المجتمَعَ" عليه أن يحمل الأخبار السارَّة الخاصة بالمصالحة والعودة لخبرة ممكنة بالنسبة لكُلّ الَّذِين يعرفون إله إسْرَائِيل.

(ب) بَقِيَّة مستعادة مِنْ البشرية. فِي سيناء، وفِي العهد الَّذِي أعطى هناك، حيث أعلن الله مشيئته وشخصه لشَعْبه المختار، حدث واحد مِنْ أكثر الأحداث التي تدعو إِلَى الدهشة فِي ع. ق، وخارج نطاق خلقه "مجتمَعَ الخليقة" الأصلي. فهناك رُفع أخيرًا جزء مِنْ العالم الساقط إِلَى اختبار ديني وأدبي وأخلاقي وثقافِي، ومُدُني وإِلَى مَعْرفة الله التي مكنتهم مِنْ أن تكون لديهم فكرة أولية عمَّا يعْنيه الأمر مِنْ ناحية أن يفكروا فِي الله ويعرفوه.

والوصايا العشر، أو عَلَى الأصح "الكُلّمات العشر" إِلَى جانب التعليمات الدينية، الأدبية، الأخلاقية، والمُدُنية، وتلك الخاصة بالعبادة، والتي أعطاها الرَّبّ لمجتمَعه المختار، تمكنت مِنْ رفعهم إِلَى حالة أن يكونوا مرة ثانية صورة له *imago dei*. وكُلّمات الرَّبّ التي تجمَعَت فِي خُرُوج ١٨ و٢٠، لأنَّه المكان الَّذِي يشكل فِيه التجديد الأدبي والأخلاقي للشَعْب الَّذِي أرجعه الله إِلَى طريق الصواب – أمرًا أساسيًا. ومِنْ خلال كُلّمات الرَّبّ، أعلنت ثانية السمة الضرورية لشَعْب الله. وخليقة العهد لم تكن سوى عمل كُلّمات الله، بدءًا مِنْ الخليقة إِلَى نُوح، إِلَى إبْرَاهِيم، ثم إِلَى سيناء. وكما أن التوراة تعطى صورة الرَّبّ نفسه، وكا أنه كان عَلَى شَعْبه أن يعكسوا صورة التوراة، فقد أعطيت لهم كلمة الله لخيرهم ومِنْ أجْلِ حَيَاة أفضل. (← الوصايا العشر: لاهوت).

وقد حددت التوراة المجال الديني – الأدبي – الأخلاقي الَّذِي كان عَلَى البشر أن يعملوا فِي إطاره كما فعل الله، بأمر كُلّمته فِي جنة عدن. والواقع، أنه كان نفس المجال الَّذِي حدده لمجتمَعَ خليقة. وكما أن كلمة الله فِي الخليقةأنتجت العالم المادي حيث يستطيع الإنْسَان أن يعيش، فهكذا هنا أيضًا حددت كلمة المجال الَّذِي يُمْكِنُ لمركز الحَيَاة الديني والأخلاقي أن يعيش. وأن نعيش مَعْناه أن تعمل كُلّمات الرَّبّ، سواء فِي الفكر اللاهوتي للخليقة أو فِي الفكر اللاهوتي للفداء. لقد كانت كُلّماته مصدر حياتهم. وبوسع البشرية أن تعرف مِنْ جديد أن المخلوقات الَّذِين هم عَلَى صورة الله يعيشون "ليس بالخُبْزَ وحده، بل بكُلّ كلمة تخرج مِنْ فم الله (تث ٨: ٣، قا؛ تك ٢: ١٦- ١٧؛ ٣: ٣). ومِنْ الواضح أن الله لو يسقط مطالبه الأدبية، والدينية، والأخلاقية، مِنْذ "خليقة مجتمَعَه" الأصلي. والمجتمَعَ المتجدد كان مسئولاً عَلَى عمل كُلّمات الله كي يعيش ولا يموت. وكانت هناك نقطة اتصال حقيقية بين الفضيلة والأخلاق، وكانت متوقعة فِي ذَلِكَ الحين، كما أن الفضيلة والنواحي الأخلاقية مِنْ الأمور المتوقعة الآن. والأخيرة استعادت وجددت الأوْلَى. وذَلِكَ أن الأوْلَى كانت بمثابة النسخة الأصلية للثاني. و"طريق الرَّبّ" (דֶּרֶךְ יְהוָה) كان هو الوسيلة التي عَلَى أسلسها تبقى إسْرَائِيل شَعْبًا لله، وفِيه تكمن مَعْرفة الحقيقة. وكُلّمات الرَّبّ كانت أساسية فِي خلق شَعْبه. وكُلّماته فِي سِفْر التكوين لم تخلق فحسب، بل وأرشدت شَعْبه أيضًا. وكُلّمات الله كانت القوى الفعالة التي نفذت كُلّ إرادته وغرضه سواء فِي الخلق أو فِي ٱلْخُرُوج، كما كانت هي الصلة بينه وبين شَعْبه أيضًا (← الأخلاقيات: النَّامُوس: لاهوت).

٥. استعادة حضور الله. حضور الله كان أمرًا حيويًا للغاية بين إسْرَائِيل باعتبارهم شَعْب الله. كان شَيْئًا لابد مِنْه. لأن عدم حضور الله مَعْناه، لا وجود لشَعْب الله. ذَلِكَ أن حضور الرَّبّ بالرغم مِنْ أنه استُعيد فِي عَمُود (←) النَّار ليلاً والسَّحَابة بالنهار، وعَلَى الرغم مِنْ أن ذَلِكَ كان معروفًا فِي سيناء، إلا أنه لم يكن حضور الله مَعَ شَعْبه عَلَى النحو الَّذِي كان يتمتع به "مجتمَعَ خليقته" (تك ٢ – ٣) لكن الاستعداد قد تم لهذا: الحضور الإلهي كان ضروريًا حقًا، كما أكد ذَلِكَ مُوسَى بكُلّ قوة (خر ٣٣: ١٥- ١٦): "إِنْ لَمْ يَسِرْ وَجْهُكَ فَلاَ تُصْعِدْنَا مِنْ ههُنَا، فَإِنَّهُ بِمَاذَا يُعْلَمُ أَنِّي وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ أَنَا وَشَعْبُكَ؟ أَلَيْسَ بِمَسِيرِكَ مَعَنَا؟ فَنَمْتَازَ أَنَا وَشَعْبُكَ عَنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ".

ولِذَلِكَ أعطى الله جميع المواصفات بناء خيمة الاجْتِمَاعات لكي يتم بناؤها عَلَى أساسها، حيث يلتقي الله بل ويقيم وسط شَعْبُه (خر ٢٥: ٨؛ ٢٩: ٤٥- ٤٦؛ ٣٣: ٧- ١١). وكان شأن حضوره أن يقوي مَعْرفة إسْرَائِيل بالرَّبّ عَلَى أنه الله الَّذِي أنقذهم مِنْ مِصْر (٢٩: ٤٥- ٤٦، قا؛ لا ٢٦: ١١). وبعد كما أن إقامة خيمة الأجتماع تفضل الله وملأها بحضوره بحضوره المخيف (خر ٤٠: ٣٤ – ٣٥). لقد عاد ثانية بين شَعْبه الفريد، سواء أثناء سِفْرهم، أو أثناء إقامتهم فِي المخيم (٤٠: ٣٦- ٣٨) – الشَعْب الوحيد فِي العالم الَّذِي كانت لديه التوراة لترشدهم وحضوره ليعينهم. لقد جاءوا بقوته إِلَى مكان بوسعهم أن ينموا فِيه فِي مَعْرفته ثانية، لأنَّهُ سبق أن أعلن نفسه لهم مِنْ خلال الأحداث، التوراة، والعبادة – والواقع، بحضوره مرة ثانية. ولكي يعزز العلاقة ويعطي لشَعْبه قدوماً إِلَى محضره المُقَدس، كان عَلَى الْكَهَنَة وبموافقة الله الَّذِي رسم الكهنوت – أن يخدموا باعتبارهم الوسيط البشري بين الله وشَعْبه، وليظهروا كيف تعمل الأمة كُلّها أمام جميع الشُعُوب (١٩: ٥- ٦: ٢٩). ومِنْ خلال العائلات المذكورة بالاسم (١: ١) حين كان الرَّبّ يعمل فِي صمت مِنْ خلف السِتار، أصبحت إسْرَائِيل الآن "كُلّ بَيْتِ إسْرَائِيل" (خر ٤٠: ٣٥-٣٤ و٣٨).

٦. موضعات أخرى. هناك الْكثير مما كان يُمْكِن قوله فِيما ذكر آنفًا عن موضوعات لاهوتية مَعَينة خاصة بسِفْر ٱلْخُرُوج. وهناك مَا يُمْكِنُ ذكره بإيجاز مَا يلي. وهذه كُلّها مكونات للموضوع بجملته (خر ٦: ٦- ٧) والخاص فداء/ خلق الرَّبّ لشَعْبه.

(أ) لقد أحضر الله أنه إله العهد مَعَ الآباء، إبْرَاهِيم وإسْحَاق، ويَعْقُوب. ولقد تذكر عهده مَعَ الآباء وسمَعَ صراخ شَعْبه (خر ٢: ٢٣- ٢٥). وعَلَى الرغم مِنْ أنه إله كُلّ الشُعُوب إلاّ أنه أخذ إسْرَائِيل لتكون درة تاجه، وشَعْبه الخاص (סְגֻלָּה، [#٦٠٣٥] ١٩: ٥- ٦)، وذَلِكَ مِنْ خلال عهده. بل إنه حَتَّى قبل علاقة العهد السيناوي مَعَ إسْرَائِيل، أعلن أن إسْرَائِيل ابْنِه البِكْرِ (٤: ٢٢- ٢٣)، وأقام علاقة عائلية مَعَ شَعْبه.

والله هو إله الأعمال، الَّذِي عمل نيابة عَن شَعْبه، وكان رجل حرب بالنسبة لهم أيضًا إله الاتصالات الكَلامية، حيث أعلن مشيئته عَن طريق كَلمات، דְּבָרִים، وكذلِكَ فِي طريق الأفعال דְּבָרִים ومِنْ خلال كَلماته التي يعمر بها الكتاب المُقَدَّسَ أصبحت أعماله مفهومة.وفضلاً عَن الإعلان عَن شخصة بالكلمة والعمل، فقد أضاف إلَى ذلِكَ إعلانًا لاسمَه יְהוָה (٣: ١٤- ١٥). وهذا الاسْم عرفنا بناحية أخرى عَن الله باعتباره الله الَّذِي كان هناك. واسْمَه بالكامل אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה والَّذِي يُفهم عَلَى أنه "أنا الله الَّذِي مَعَك هنا" (٣: ١٣) "أنا الَّذِي هو أنا الكائِنُ الدَّائِمُ"، وكانت هذه فرصة ليبين مِنْ كان هو، وذلِكَ عَن طريق كُلّ مَا أخبر به هو فعله فِي سِفر اَلْخُرُوج وفِي الأسفار الأخرى بعد ذلِكَ. وحضوره وحده هو الَّذِي جعل المكان (מָקוֹם) الَّذِي ظهر فِيه (انظر ٣: ٥) مقدسًا (קֹדֶשׁ). فهو إله مقدس وفوق الجميع. وأصل كلمة קֹדֶשׁ استُخدم فِي خر ٣: ٥ لأول مرة مِنْذ تكوين ٢: ٣ حين قدس الله اليَوْمَ السَّابِع، أي جعله مقدسًا (קֹדֶשׁ). والمستوى التقدير الجديد لقداسة الله فِي سِفر اَلْخُرُوج جعل إعلان الله عَن نفسه تعاوز مَا سبق أن أعلنه للآباء (Moberly, *Old Testament of the Old Testament,* 5-35, 79-146). ويتضمنُ خر ٣٤: ٥- ٧ ذروة الإعلان عَن شخص الله وطبيعته الأدبية والأخلاقية، الأمر الَّذِي هو وحده الَّذِي جعل مِنْ الممكن تجديد العهد الَّذِي سبق انتهاكه وذلِكَ استنادًا إلَى نعمته.

والرَّبّ هو الله الَّذِي وعد أن يسكن مَعَ شَعْبه كما فعل فِي البداية (خر ٢٥: ٨)، لأنَّهُ أراد أن نكون العلاقة عَلَى المستوى الشخصي بينه وبين كُلّ شخص. وسوف يَكُونُ أيضًا مَعَ شَعْبه كمرشد لهم كي يساعدهم عَلَى مَعْرفة متى وإلَى اين يذهَبون فِيما يقودهم للميراث الَّذِي وعدهم به (٣: ٧ - ١٠؛ ٢٣: ٢٣- ٣٣). وهم له السلطان عَلَى كُلّ قوى الطبيعة، والتاريخ (١٠: ١- ٢٣، ١٤: ٢١ و٢٧) وعَلَى كُلّ مَا يزْعم أنهم آلهة (١٨: ١١) سواء فِي مِصْر أو فِي أي مكان آخر.

(ب) مُوسَى، القائد الَّذِي اختاره الله، لم يصبح فقط مَعْطى ناموس الرَّبّ العظيم والوحيد، بل أصبح أيضًا الوكيل البشري للخلاص (מֹשֶׁה، مَعْناها "المنتشل"، أو الَّذِي يخلص) والنَّبِيّ الأوَّل دون منازع (تث ٤: ١- ١٧، ١٨: ١٥- ١٨، ٣٤: ١٠- ١٢). ثم إن خلاص مُوسَى نفسه مِنْ الغرق فِي مياه النيل وذلِكَ عَن طريق وضعه مِنْ سل (تَابُوت صغير תֵּבָה) كان بمثابة نبوة لخلاص إسْرَائِيل. وكان الله يوجّه حياته كطفل טוֹב، مميز (خر ٢: ٢). ثم إنه باعتباره الشخص الَّذِي كان طرفاً فِي العهد السيناوي، فلم يكن هناك مِنْ ينازعه مكانته فِي ع. ق. وأصبح مُوسَى الشفيع النموذجي للشَعْب أمام الله (خر ٣٢: ١١- ٣٤)، وهو النموذج الَّذِي يذكره ع. ق للراعي الصالح، والَّذِي هو عَلَى استعداد لأن يبذل نفسه مِنْ أجْلِ الخروف الضال (٣٢: ٣٠- ٣٢). ولقد أظهر الرَّبّ استعداده للاستماع إلَى عبده.

(ج) لقد كان الإضطهاد وتضاعف أعداد الإسْرَائِيليين فِي مِصْر مِنْ الحقائق التاريخية، ولكنها كانت حقيقة تاريخية مدفوعة بكلمة الرَّبّ مِنْ خلال عهده مَعَ آبائهم (تك ١: ٢٦- ٢٨؛ ٩: ١- ٢؛ ١٥: ١٢- ١٦؛ ١٨: ١٧).

(د) والضربات التي ذُكرت فِي سِفر اَلْخُرُوج تبين قدرة الرَّبّ عَلَى خلاص شَعْبه، وهزيمة جميع أعدائه، سواء كانوا بشرًا، أو آلهة مزعومة، وأنه يسيطر عَلَى ملوك الأرْض مِنْ أجْلِ مجده وصالح شَعْبه. كما أنه يسيطر عَلَى العالم الطَبيعي ويسخره لتحقيق غاياته.

(و) والمَعْنى اللاهوتي للخُرُوج فِي حد ذاته مَعْنى جوهري وقد أوضح الله الهدف مِنْ خلاص شَعْبه، حَتَّى يخدموه كسيد حقيقي، وليس كفِرْعَوْن أو القوى العالمية (خر ٣: ١٢؛ ٤: ٢٣؛ ٥: ١؛ ٧: ١٦ الخ). ومِنْ المؤكد أن الفوائد الاقتصادية، والمادية، والسياسية والاجْتِمَاعية والنفسية الناجمة عَن هذا الخلاص ستؤدي إلَى حريّة روحية. ومَعَ ذلِكَ، فإن هذه الفوائد الأخرى، قد تأتي وقد لا تأتي فِي هذا العالم، غير أن الحرية الروحية والدينية مِنْ الأمور المضمونة.

وحدث اَلْخُرُوج، أصبح حدث الخلاص الَّذِي ليس له مثيل فِي ع. ق. والأفكار المستقبلية فِي خلاص الله و/ أو انشطة التَجديد والعودة، كانت تتخذ مِنْه مثالاً للتحرير فِي المستقبل (إش ٤٣: ١٨- ٢١ مثلاً). وفِي ع. ج أوضح بطرس بكُلّ جلاء أن الغرض مِنْ اَلْخُرُوج الجديد مِنْ عبودية الخَطِيَّة له فِي الأساس هدف ديني: وهو تمجيد الله (١ بط ٢: ٩- ١٠).

(ح) والوصايا والأحكام المتعلقة بالأعياد والاحتفالات التي تقيمها إسْرَائِيل تطلب مِنْ إسْرَائِيل أن تحتفل بفرح بأعمال وكَلمات الله خالقها/ فاديها الَّذِي خلصها، وأتى بها إلَى الوجود كشَعْب، والَّذِي سيواصل حفظه لها مادامت تسلك بحسب توراته. وهذه الاحتفالات لم تكن مرتبطة بالطبيعة فِي حد ذاتها، بل أدركت بالأحرى أن يد الله هِي المدبر الرئيسي لاحتياجات شَعْبه، سواء فِي التاريخ، أو فِي اقتصاديات الزراعة.

(i) الفِصْح (פֶּסַח)، عيد الفطر (חַג הַמַּצּוֹת) (خر ١٠ ١- ٤٢؛ ١٢: ٣- ٢٠؛ ٢٣: ١٥) كان مِنْ بين ثلاثة أعياد سنوية. وهذا العيد عَلَى وجه الخصوص يذكر بخلاص إسْرَائِيل التاريخي. وكان يتم الاحتفال به فِي الرابع عشر مِنْ أبيب (بعد ذلِكَ نيسان)، وهو الشَّهْر الأوَّل، وحتى اليَوْمَ الحادي والعشرين مِنْ الشَّهْر. وكان اليَوْمَ الأوَّل وكذلِكَ اليَوْمَ الأخير محفلاً مقدسًا (מִקְרָא) لإسْرَائِيل.

(ii) عيد الأسابيع (חַג שָׁבֻעֹת) ويُسمي أيضًا عيد الحصاد، أو عيد الحصاد، أو عيد الباكورات (خر ٢٣: ١٦؛ ٣٤: ٢٢)، ويتسم بالمحفل المُقَدَّسَ (מִקְרָא)، والذَبائح. وبعد ذلِكَ أصبح يُعرف باسْم عيد الخمسين، بالنظر إلَى أنه يبدأ فِي يوم الخمسين مِنْ السبت الَّذِي يبدأ الفِصْح (انظر عد ٢٨: ٢٦؛ لا ٢٣: ١٦). وكان يتم الاحتفال به عِنْدَ نهاية شَهْر سيوان (مايو - يونية).

(iii) عيد المظال (סֻכּוֹת)، وكان يتم الاحتفال به عِنْدَ نهاية السنة فِي شَهْر تشرى (سبتمبر - أكتوبر). كما يُسمى عيد الجمْعَ. والكثير مما تعتمد عليه إسْرَائِيل فِي مَعيشتها مِنْ المحاصيل الرئيسية الزراعية مثل الفاكهة، والأعناب وزيت الزّيْتُون كان يتم تخزينها فِي هذه المناسبة (خر ٢٣: ١٦).

وما جاء فِي خُرُوج ٢٣: ١٠- ١٦ يشكل تقدمًا موجزًا خاصًا بالعبادة، تضمنْ السنة السبتية، وأهمية السبت. وقد أضيفت

الصيغة الرسمية عَلَى يوم السبت فِي خر ٢٠: ١١، واعتبرت راحة الله بعد الخليقة اساساً لِذلِكَ. متى ٢٣: ١٢ ذُكر أساس إنساني تكميلي لحفظ يوم السبت (قا؛ تث ٥: ١٢- ١٥). ولم تختبر إسْرَائِيل أي راحة مِنْ أتعابها فِي مِصْر قرب نهاية إضطهادها. وربما كانوا يخضعون لدورة عمل تستغرق عشرة أيّام فِي مِصْر، ولكن الله يدبر راحة أسبوعياً لإسْرَائِيل بالرغم مِنْ أنف فِرْعَوْن (خر ٥: ٦- ٩).

(خ) اختبر (נָסָה #٥٨١٤) الرَّبّ إسْرَائِيل فِي البَرِّيَّة ليرى مَا إذا كانت تحفظ وصاياه وفرائضه (خر ١٥: ٢٥- ٢٦، ١٦: ٤).وفترة البَرِّيَّة (← أصبحت وقتًا أظهر فِيه الرَّبّ قدرته عَلَى إعالة شَعْبه فِي ظل أصعب الظروف وأقساها. وإطعامه لهم المنْ بطريقة مَعجزية استخدمه يَسُوع ليصف مِنْ يَكُونُ هو (١٦: ١٣- ٣٦، يوحنا ٦). وتعلمت إسْرَائِيل أن الإنْسَان لا يحيا بالخُبز وحده، وأن الرَّبّ هو مصدر إعالتهم، وتقديم إحتياجاتهم اليَوْمية مِنْ الطعام.

(هـ) وكَلمات الرَّبّ العشر (خر ٢٠: ١- ١٧) رفعت إسْرَائِيل إلَى مكانة جديدة بين الأمَم، حَتَّى يُمكِن أن تصبح إسْرَائِيل مِلكية (סְגֻלָּה) خاصته وفريدة لِلرَّبّ حَتَّى يتسنى لله نفسه أن يسكن بينهم (٢٥: ٨؛ ٣٣: ١٥- ١٦). وهذه الكَلمات المذهلة التي تقدم توجيهاً أدبيًا وأخلاقيًا وروحيًا، يحكم العلاقات بين الله والبشر، كانت مِنْحة للبشر قاضية مِنْ خلال توسط إسْرَائِيل كأمة مقدسة ومملكة كَهنَة يخدمون كوسطاء بين الرَّبّ والشُعُوب (تك ١٢: ١- ٣). وهذا النَامُوس هو الواسطة، الَّذِي كُتب عَلَى قلوب وعقول اولئك الَّذِين مِنْ العهد الجديد الَّذِي أقامة المَسِيح (إر ٣١: ٣١- ٣٤، عب ٨: ٨- ١٣).

(i) ولكن تكون إسْرَائِيل مَمْلَكَةُ كَهنَة مقدس، أقام الله الكهنوت الَّذِي عَلَى رأسه أبناء هَارُون (خر ٢٨، ٢٩: ١- ٣٧)، ونظام الذَبائح (٢٠: ٢٤ - ٢٦، ٢٩: ٣٨- ٤٦) الَّذِي يقدمه شَعْبه تكفيراً عَن خطاياهم ولإقامة علاقة مَعَ إلههم.

(ر) وكتاب العهد (خر ٢٠: ٢١- ٢٤: ٨) يقدم تعاليم ونماذج ومبادئ لترشد شَعْب الله فِي حياته الاقتصادية والمُدُنية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لا يُمكِن الفصل بين هذه الناحية مِنْ حَيَاة إسْرَائِيل عَن الفرائض الدينية واللاهوتية. وذلِكَ أنها كُلّها جزء مِنْ كُلّ. وحياتهم الزراعية المستقبلية فِي أرْضِ كَنْعان تتضمنها وجهة النظر التمهيدية هذه (٢٣: ١- ٣٣).

(ز) وتمرد إسْرَائِيل فِي سيناء (خر ٣٢: ٣٤) أتاحت للكاتب الفرصة ليس لأفضل نقطة فِي السِفْر، وكذلِكَ أسوأ نقطة. ذلِكَ أن تمرد إسْرَائِيل وصنعها العجل الذَهَبِي أكدا مفهوم الله عَنِ هذا الشَعْب، لأنَّهُم كانُوا شَعْبًا متمردًا صلب الرقبة ويستحق الهلاك فعلاً - لقد أنتهكوا العهد حَتَّى قبل أن تُسلم لهم الوثائق الخاصة بالعهد (٣٢: ٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وبسبب شفاعة مُوسَى الأمينة مِنْ أجْلِ الشَعْب، وعَلَى أساس طبيعة الرَّبّ الرحيمة (٣٤: ٥- ٧) غفر للشَعْب، وجدد العهد (٣٤: ١٠- ٢٥ و ٢٧ - ٢٨). ولو لم يكن إلهًا محباً رحيمًا، لكانت قصة هذه المجموعة مِنْ الإسْرَائِيليين قد انتهت عِنْدَ هذه النقطة.

(س) المسكن (מִשְׁכָּן) خر ٢٥- ٣١، كان مكان سكنى حضور الله (الخيمة) بين شَعْبه (٢٥: ٨- ٩)، وكان شَيْئًا لابد مِنْه لكي تكون إسْرَائِيل شَعْبه (٣٣: ١٥- ١٦). وإكماله يذكرنا بإكمالِ الكون فِي سِفر التكوين (انظر تك ٢: ١- ٣، خر ٣٩: ٣٢ و٤٢ - ٤٣). وحضور الله هو جوهر هذه الناحية مِنْ سِفر اَلْخُرُوج. ذلِكَ أن المسكن/ الهيكل سوف يتم الاستغناء عنه فِي النهاية مِنْ جانب مجتمَعَ الله الأخير وشَعْبه (رؤ ٢١: ٢ - ٤ و٢٢)، ذلِكَ أن حضور الله، هو فِي النهاية، الَّذِي يجعل الهيكل مقدسًا (انظر خر ٣: ٥). ذلِكَ أن حضوره يجدد القَدَاسَة ويخلقها. وقد بُنى هيكل سُلَيْمَانَ فِي وقت لاحق، وكان ذلِكَ عَلَى أساس النموذج الأساسي للمسكن

(ش) وحضور الله (فِي سِفر اَلْخُرُوج) كان يتأكد أيضًا بأعمدة السَّحَاب والنَار. لقد قاد شَعْبه أثناء اَلْخُرُوج مِنْ مِصْر (خر ١٣: ٢١- ٢٢)، وعبر البَرِّيَّة إلى سيناء (١٦: ١٠). وبعد أن تم بناء المسكن غطته السَّحَابة، وكان مجد الرَّبّ فِي قدس الأقداس. ولقد قاد الرَّبّ إسْرَائِيل أثناء ترحالها بعَمُودُ السَّحَاب، وكان يظهر حضوره بقوة كنَار عَلَى عَمُود (٤٠: ٣٤ - ٣٨). وهاتان الحقيقتان تؤكدان قيادته الأمينة لشَعْبه بعد سيناء.

أعياد& احتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*ḥag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*ḥ^enukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô ʿēd*] (وقت معين، #٤٠٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* [1]] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēaḥ*] (عيد ديني، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ʿ^aṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesaḥ*] (عيد أو ذبيحة الفِصْح، #٧١٧٥)، [← **الفِصْح: لاهوت**]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō' š ḥōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō' š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*ḥag šābuʿôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← **سبت: لاهوت**]).

البيبلوجرافيا

HBD 288-91; *IDB* 2:188-97; *NBD*[2], 374-76; *THAT* 1:755-62; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, OTL, 1974; idem, *Introduction to the Old Testament As Scripture*, 1979, 161-79; G. Coats, "Theology of the Hebrew Bible," in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, 1985, 239-56; D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, All Souls Studies II, 1963; W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 1984; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; M. Har-El, *The Sinai Journeys*, 1983; W. Kaiser, *Toward An Old Testament Theology*, 1978, 100-121; W. Johnstone, *Exodus*, 1990; E. Martens, *God's Design*, 1981; E. H. Merrill, "A Theology of the Pentateuch," in *A Biblical Theology of the Old Testament*, eds. Zuck, Merrill, Bock, 1991, 7-87; N. M. Sarna, *Exodus*, The JPS Torah Commentary, xii-xiii; idem, Exploring *Exodus*, 1986, 6-7; S. D. Steinberg, *The Mishkan and the Holy Garments*, trans. M. Miller, 1922; J. Strong, *The Taber-*

nacle of Israel, 1987; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 132-79.

يوجين كاربينتر *Eugene Carpenter*

ثمين ← #٢٧٧٦ (חֲמֻדוֹת [h^{o}mudôt]، غالي الثمنِ، مكْلِف)
توضيح ← #٩٣٠ (בָּאַר [bā’ar]، يشرح، يوضح)
شرح ← #٢٩٨٣ (חָקַר [ḥāqar]، يتحرى، يتجسس، يبحث)
يمتد ← #٥٧٤٢ (נָטָה [nāṭâ]، يمدد، يبسط، يمتد)
إقناء، إبادة ← #٩٠١٢ (שָׁמַד [šāmad]، يُفني، يُدمر)
يطفئ ← #٣٨٨٢ (כָּבָה [kābâ]، يُطفأ، يُخمد)
ابتزاز ← #٦٩٤٣ (עָשַׁק [’āšaq]، خاطئ)
عين ← #٦٥٢٤ (עַיִן[1] [‘ayin[1]]، عين)



1969 דָּן

دَان דָּן[2] [dān[2]] مَدِينَة تقع شمالي إسْرَائِيل. دَان = [الرَّبّ] يحكم/ يقضي [#١٩٦٩]. كما أنه سِبْط دَان أيضًا، ثم إنه السلف الأكبر الَّذِي سُمي السِبْط باسْمَه.

ش. أ. ق الاسْمَ السابق "لاَيِش" (قض ١٨: ٢٩) رُوِى فِي r-w-s فِي قائمة مُدُن تحتمس الثَّالث (#٣١ فِي Aharoni, 160) وباللغة الأكادية فِي رسائل "ماري" (Aharoni, 149).

ع. ق إشارات ع. قَ إلَى دَان تتعلق بالمَدِينَة والسِبْط (الجد الأعْلَى الَّذِي سُمي السِبْط باسْمَه)، وكيف أن الاثنين أصبحا مرتبطين مَعًا. وهذه هي الحالة الوحيدة التي نجد فِيها اسْمَ المَدِينَة هو أيضًا اسْمِ السِفْر.

١. كثيرًا مَا تُستخدم المَدِينَة لتُمثِّل الأَرْضِ الموجودة أقصى الشمال والتي كان يطالب بها ملوك أُورُشَلِيمَ. وهكَذَا يتردد هذا الاسْمَ كثيرًا مِنْ قصص المتعلقة بدَاوُدَ المَلِك: "مِنْ دَان إلَى بِئْر سَبْع" (٢صم ٣: ١٠ و١٧ و١١، ٢٤: ٢ [١أخ ٢١: ٢، مِنْ بِئْر سَبْع إلَى دَان] ١٥)، وفِي موجز لحكم سُلَيْمَانَ (١مل ٤: ٢٥ [٥: ٥]). وفِي ٢أخ ٣٠: ٥ جاءت أيضًا عبارة "مِنْ بِئْر سَبْع إلَى دَان، ولكن لا تُوجد عبارات مماثلة فِي سِفْرِي الملوك. أمَّا فِي تث ٣٤: ١ فقد ورد اسْمَ المَدِينَة باعتبارها تشكل الحد الشمالي لجِلْعَاد، وعَلَى ذلِك، فلربما ذُكرت كجزء مِنْ "عبر الأُرْدُنّ" إذ أنها تقع عَلَى أحد مِنابع نَهرِ الأُرْدُنّ. وعبارة "مِنْ دَان إلَى بِئْرَ سَبْعٍ" الواردة فِي قض ٢٠: ١ يُقصد بها كُلّ الأسباط الواقعة عَلَى هذا الجانب مِنْ الأُرْدُنّ. وباعتبارها فِي أقصى الشمال، فعَلَى ذلِك فقد كانت مَعرضة أيضًا للغزوِ (وكان يتوقع بصفة عامة أن يأتي مِنْ جهة الشمال فِي ع. ق). وفِي ١مل ١٥: ٢٠ [= ٢أخ ١٦: ٤] ذُكرت كإحدى المُدُنِ الشمالية التي فتحها الآراميون، وهكَذَا وردت أيضًا فِي إر ٤: ١٥؛ ٨: ١٦، حيث سُمِعَ هناك أوَّل صوت للغزو.

٢. فِي مَمْلَكَةُ إسْرَائِيل كان الحد الشمالي دائمًا هو مَدِينَة دَان، بالرغم مِنْ أن الحد الجنوبي قد يختلف. وفِي قصة خَطِيَّة يَرُبْعَام العظمى، كانت "دَان" و"بَيْتَ إِيل" هما المدينتان اللتان تُمثِّلان الحدود. وقد عمل يَرُبْعَامُ عجلي ذَهَب، ووضعهما فِي دَان وبَيْتَ

إِيل (١مل ١٢: ٢٩ - ٣٠، ٢مل ١٠: ٢٩، وربما فِي عا ٨: ١٤، بالرغم مِنْ أن الوصف هنا هو: "الَّذِين يحلفون بذنب السَّامِرة ويقولون حي إلهك يادَان"، وحية طريقة بِئْر سَبْعٍ - "فيسقطون ولا يقومون بعد" (ومِنْ الجلي أنه نُظر إلَى دَان وبِئْر سَبْعٍ هنا عَلَى أنهما حدود الأَرْض).

٣. فِي سِفْر القُضَاة ينتمي شَمْشُون البطل إلَى سِبْطِ دَان (١٣: ٢)، وكان يعيش فِي "مَحَلةِ دَانَ بَيْنَ صُرْعَةَ وَأَشْتَأُولَ" (قض ١٣: ٢٥). وهذه الأخيرة هي المُدُنِ التي كانت مِنْ نصيب دَان فِي (يش ١٩: ٤٠ - ٤٨، ولكن ليَهُوذَا فِي ١٥: ٣٣ - ٣٦).

والحاجة إلَى قصة توضيحية يبدو أنها جاءت مِنْ وجود اسمى مكان "مَحَلةِ دَانَ" فِي يَهُوذَا، و"دَان" شمالي إسْرَائِيل فأيهما التي تخص دَان (السِبْط)؟ يتناول مَا جاء فِي يش ١٩: ٤٧ هذه المشكلة فِي عبارة ذُكرت بين قوسين. والجزء الأوَّل مِنْ هذه ع. يتم عادة ترجمته ليتناسب مَعَ سياق الجزء الثاني، ويكون ذلِك أحيانًا بعبارة "وخرج تخم بَنِي دَان مِنْهم". أمَّا عبارة "غير أن الدَّانيين واجهوا مصاعب فِي تمَلِك مِنْطقتهم" (RSV; NIV، مِنْ الصعب أن تجدها فِي النسخة العبْرِيَّة). والكَلِمات تماثل تلك التي استُخدمت فِي وصف الحدود فِي ١٥: ٩ و١١؛ ١٦: ٦؛ ١٨: ١٥؛ ١٩: ٣٤، والتي تُرجمت "وخارج التخم أو وامتد" فِي ترجمة NIV. وعَلَى ذلِك، يُمكِنُ أن تكون هذه جزءًا مِنْ وصف الحدود الَّذِي توقف فجأة. ويستمر ع. "وصعد بنو دَان وحاربوا لشم وأخذوها وضربوها بحد السيف ومَلِكوها وسكنوها ودعوا "لشم" دَان كاسْم دَان أبيهم".

وهذه العبارة، شأنها فِي ذلِك شأن عبارات أخرى فِي سِفْر يَشُوعَ، استُخدمت فِي قض ١: ٣٤ - ٣٦ حيث إن "الأَمُورِيِّين" (الكلمة البديلة، قا، Liverani, 125; Canaanites otherwise فِي ص. ١) حصروا "بَنِي دَان فِي الجبل". وكان الأموريون (←) فِي ذلِك الحين يعيشون فِي إيلون وشعلبين (اثنتان مِنْ مُدُن دَان فِي يش ١٩)، ولكنها أُضيفت إلَى يوسف. وهذه العبارة وردت أيضًا فِي الترجمة السبعينية لسِفْر يَشُوعَ.

٤. والقصة فِي قض ١٨ جاءت بشكل مغاير. القصة برمتها فِي قض ١٨ - ١٩ هي قصة مصغرة عَلَى الغزو والاستيطان (Whitelam, 11, citing Malamat). لقد أرسل خمسة جواسيس ليتجسسوا الأَرْضِ (انظر عد ١٣). وكان تقريرهم يشابه إلَى حد كبير تقرير يَشُوعَ وكَالِب (عد ١٤: ٧- ٩) بأكثر مما يشبه تقرير الجواسيس الإسْرَائِيليين المذكورين فِي قصة سِفْر "عدد". الأَرْضِ جيدة والشَّعْبُ مسالمون مطمئنون ومِنعزلون. ليصعد بنو دَان إلَى "لايش" ويقضوا عَلَى السكان، ويحرقوا المَدِينَة، ويؤسسوا مدينتهم.

وهذا مرده أن "سِبْط الدَّانيين يطلب له مِلكًا للسكن. لأنَّهُ إلَى ذلِكَ اليَوْمَ لم يقع (يخصص) له نصيب فِي وسط أسباط إسْرَائِيل. ومِنْ الجلي أنه لم تكن لهم أَرْضِ صرعة وأشتأول حين أرسلوا الجواسيس. وعندئذ، وبغية أن يشرحوا اسْمَ المكان، ارتحلوا إلَى "محلة دَان" (ولعله كان مخيماً مؤقتاً، وليس موطن شَمْشُون) ثم إلَى أفْرَايِم.

وهنا تمت مقاطعة العَنصر الثاني مِنْ القصة. لقد أراد القاص أن يوضح أن المَدِينَة كانت مَدِينَة مِنْ يستخدمون التماثيل مِنْذ إنشائها. لقد وجد الجواسيس لاويًا فِي جزء لم يُعرَف مِنْ أفْرَايِم وكان يعمل ككَاهِن للرَّبّ فِي مقدس فِي بَيْتِ ملجأ. وكانت أدوات العبادة تشمل تمثالاً مطلياً بالفضة، وأفود وترافِيم (ربما للاستفسار مِنْ الرَّبّ، قا؛ قض ١٨: ٥ مَعَ ١صم ٢٣: ٦ و٩ - ١٢؛ ٣٠: ٧- ٨). وقدم المحاربون الرئيسيون مِنْ بَنِي دَان مِنْحة للكَاهِن للاوي الكَاهِن لم يستطع رفضها، وهددوا مِيخَا، ثم اتجهوا شمالاً. وحين استقروا فِي مَدِينَة دَان أقاموا التمثال (#٧١٨١ פֶּסֶל)، وكان يهونَاثَان ابْنِ جرشوم بْنِ مِنَسى بْنِ مُوسَى كَاهِناً ومؤسساً للنَسْل الكهنوتي، الَّذِي ظل حَتَّى سقوط المَمْلَكَةِ الشمالية. وفِي القصة، ربما كان هذا هو اللاوي المأجور (مُوسَى كان مِنْ سِبْط لاوي) والَّذِي لم يذكر اسْمه حَتَّى الآن.

ولقد قيل إن التمثال سيبقى طالما ظل الهيكل موجودًا (مَعَ تَابُوت العهد؟) فِي شِيلُوه. وهذا يتيح ليَرُبْعَام فرصة إضافة تمثال (ذهَبي) مختلف، غير أنه لم يُذكر شئ بالنسبة لما حدث للتمثال الفضي. غير أن أصل "دَان" كبَيْتَ للعبادة به تماثيل يرجع إلَى أيَّام الاستيطان أي قبل يَرُبْعَام.

بالنسبة للحفريات الأثرية لموقع دَان بما فِي ذلِكَ النقوش الهامة التي يبدو أنها ذكرت "بَيْتِ دَاوُدَ"، (انظر مثل؛ Biran; Biran and Naveh; Cryer; and Sasson).

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible* [2], 1979; A. Biran, *Biblical Dan*, 1994; idem, "Dan," *NEAEHL*, 1:323-32; A. Biran and J. Naveh, "An Aramaic Fragment from Tel Dan;" *IEJ* 43, 1993, 81-96; F. H. Cryer, "Of Epistemology, Northwest-Semitic Epigraphy and Irony: The *'byt-dwd* House of David Inscription Revisited," *JSOT* 69, 1996, 3-17; H. L. Ellison, "Tribes: Location of," *ZPEB*, 815-20; M. Liverani, "The Amorites," *POTT*, 100-133; G. F. Moore, *Judges*, ICC, 1898; J. M. Sasson, "The Old Aramaic Inscription from Tel Dan; Philological Literary and Historical Aspects," *JSS* 40, 1995, 11-30; K. W. Whitelam, "Dan (Person)," *ABD* 2:10-12.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

خطر ← #٦١٢٢ (סָכַן[1] [sākan[1]]، يجلب الخطر، نافع)
يتدلى ← #١٩٢٧ (דָּלָה[2] [dālâ[2]]، يتدلى)

دَانِيَال

دَانِيَال: لاهوت

أ. سِياق تاريخي

أقدم تاريخ ذُكر فِي النص هو "السنة الثالثة مِنْ ملك يَهُويَاقِيم ملِك يَهُوذَا" (١: ١) سنة ٦٠٥ ق. م، حين قام نَبُوخَذْنَاصَّر (←) بأول حملة عسكرية زحفت حَتَّى غربي سوريا - فِلسْطِين (انظر ٢مل ٢٤: ١). وآخر تاريخ هو السنة الثالثة لكُورَش

(دا ١٠: ١)، ٥٣٧ ق. م، والتي حلت امبراطوريته القَارِسية محل امبراطورية بَابِل. وهذان التاريخَانَ يشكلان إطاراً للسِفْر، غير أن الكتاب لم يشر إِلَى دمار أُورُشَلِيمَ سنة ٥٨٧، أو لعودة المسبيين إِلَى يَهُوَذَا سنة ٥٣٨ (عز ١). وهذا السِفْر (دَانِيَال) يتناول خطة الله الهائلة المتعلقة بالملوك والممالك. ولقد ذُكرت الامبراطورية اليونانية (دا ٨: ٢١)، كما جاء ذكر لنهايتها (٨: ٢٥). أمَّا الامبراطورية الرابعة المذكورة في ٢: ٤٠؛ ٧: ٧ والتي سيصل التاريخ فِيها إِلَى ذروته بسبب تدخل الله، فتمتد إِلَى فترة مَا بعد الامبراطورية اليونانية، وربما إِلَى الرومانية. وهذا بدأ بالنسبة لسورية ومِصْر سنة ١٦٨ ق. م، وحين أكد القنصل الروماني سلطته عَلَى مِصْر، وطرد ٱلْمَلِك السوري. ولكن الرؤيا تهتم بالمستقبل البعيد أيضًا (٨: ٢٦)، وقد تمتد إشارتها إِلَى مَا بعد الامبراطوريتين التاريخيتين، أي إمبراطورية اليونان، وامبراطورية روما.

ويختلف المفكرون بالنسبة للمنظور التاريخي للكاتب. البعض يرى أن تاريخاً فِي القرن السادس/ السَّابع، يُعد محتملاً، وذلِكَ بعد زمن دَانِيَال مباشرة، ويأخذون الأحلام والرؤى عَلَى أنها نبوات للأحداث التي كانت لا تزال فِي عبادة المستقبل فِي ذلِكَ الحين (Baldwin, Young). وآخرون يفضلون تاريخاً للكتابة يرجع إِلَى القرن الثاني، وعَلَى ذلِكَ فإن الكثير مما تم التنبؤ به يجب أن يُنظر إليه عَلَى أنه كُتب بعد الحدث، مثل مَا يُطلق عليها "نبوات" فِي بعض كتابات الشَّرق الأدنى المَعروفة فنياً بأنها vaticinia ex eventu (Davies, 56-80; Porteous, 17-18). وحقيقة أن وجهة نظر الكاتب لا يُمْكِنُ تأكيدها يقيناً لا تؤثر إِلَى درجة كبيرة فِي التفسير.

ب. البِنية الأدبية

نلمس فِي سِفْر دَانِيَال أكثر مِنْ نمط أدبي واحد. وأبسطها وأكثرها وضوحًا، هو التمييز بين القصص (الأصحاحات ١ - ٦، والرؤى ص. ٧ - ١٢). وهناك أمران يربطان هذين القسمين مَعًا، الأوَّل هو التشابه بين ص. ٢ و٧، حيث إن كُلًا مِنْهما يشير بطريقته الخاصة إِلَى إقامة مَلِكوت الله. وقد صيغ القسم الثاني باللغات الأصلية. ويربط الجزء الآرامي (٢: ٤ب - ٧: ٢٨) نصفي الكتاب مَعًا، فِي حين أن البداية (١: ١ - ٢: ٤أ)، والأصحاحات الخمسة الأخيرة مكتوبة باللغة العبْرِيَّة.

ونلمس نُمطًا أدبيًا مركزيًا فِي القسم الآرامي، حيث صيغ حول مَا تضمنه الأصحاحان ٤ و٥، حيث تم تحدي سلطان الله الْعَلِيّ وتم الرد عَلَى هذا التحدي. ونرى أن الأفضل هو توضيح هذا النموذج فِي شكل بيان تخطيطي عَلَى النحو التالي:

أ. أربع امبراطوريات ومَلِكوت الله الآتي (ص. ٢).

ب. تجرِبَة بالنَار، والخلاص الَّذِي حققه الله (ص. ٣).

جـ. تم تحذير مِلِك، ثم تأديبه، ثم خلاصه (ص. ٤).

جـَ. مِلِك يتم تحذيره، يتحدى، يُخلع (ص. ٥).

بَ. تجرِبَة فِي جب الأسود، وخلاص الله (ص. ٦).

أَ. أربع امبراطوريات، ومَلِكوت الله الأبَدِيّ (ص. ٧).

وجود نمط chiastic فِي ص. ٢ - ٧ يقوي الروابط بين نصفي السِفْر، ويساعد عَلَى بيان موضع التركيز. وهناك مِنْ الأسباب القوية التي تحملنا عَلَى الاعتقاد بأن ص. ٧ هو مفتاح السِفْر كُلّه، حَتَّى نقطته المركزية.

أمَّا بَقِيَّة الرؤى فتركز عَلَى الهجمات السياسية والعسكرية التي تُشنّ عَلَى أرْض الله والهيكل فِي أورُشَلِيمَ، وكذلِكَ التبرير النهائي لكافة المؤمنين الَّذِين يعانون فِي المَعركة. ولقد أُجريت محاولة لعمل بِنِية للسِفْر كُلّه عَلَى أساس ترتيب حول الأصحاحين ٥، ٦، غير أن تناغم الموضوع بين الأصحاحات التي يُقام عَلَى أساسها التوازن كان أقل إقناعًا (قا، Goldingay, 325).

ومَعَ غياب قليل يبرز الأقسام التي بها موضوعات مميزة، فإن تقسيمات كُلّ أصحاح هي التي تقدم لنا أساس فحص الفكر اللاهوتي للقصص الست، والرؤى الأربع (ص. ١٠ - ١٢ تشكل الرابع).

دا ١: ١ - ٢١ مِنْ لحظة فرض ٱلْمَلِك البَابِلي سيطرته عَلَى يَهُويَاقِيم وأخذه الأسرى (← السبي)، فُهمت الكارثة عَلَى أنها مِنْ عمل السَّيِّد الرَّبّ (١: ٢ אֲדֹנָי). وحقيقة أن دَانِيَال قد عاش ليرى نهاية الامبراطورية البَابِلية (١: ٢١) أكدت سيادته الله الَّذِي يعبده، لأن بَابِل كانت رمزًا لتكبر الإنْسَان وتفاخره بإنجازاته (٢: ٣٦ - ٣٨). وتدخل الله فِي الأحداث أوجد مَعْنى ورجاءً لأولئك الَّذِين يقاسون فِي الحَيَاة كغرباء. لقد عقدوا العزم عَلَى أن يكونوا أمناء لله، وكان أمينًا فِي أن يَكُونُ صديقاً لهم فِي البلاط، وكان بصحة رائعة بالرغم مِنْ النظام الغذائي المفروض عليه، وكان يتسم بحكمته الشَّرقية البالغة. والتقوى والنجاح ليس بالأمرين المتنافرين.

دا ٢: ١ - ٤٩. كشف أسراره للمَلِك البَابِلي، لكن دَانِيَال كَان مترجمه. والتركيز ينصب الآن عَلَى تاريخ العالم. وكَان نَبُوخَذْنَاصَّر هو حاكم العالم فِي زمانه بمرسوم إلهي (٢: ٣٧ - ٣٨). فهو رأس التمثال الذَهَبي، فِي حين أن خلفاءه سيكونون أقل مِنْه مِنْزلة. وحينما تضرب الصخرة القدمين اللتين مِنْ طين خزفِي يتحطم البناء كُلّه، والصخرة التي هي مَلِكوت الله تملأ الأرْض. لقد سجد ٱلْمَلِك البشري أمام الله، والَّذِي - بالنظر إِلَى أنه يتحكم فِي التاريخ - أعطى مَعْنى لكُلّ حقبة فِي التاريخ وأعلنه لدَانِيَال (٢: ٤٤).

دا ٣: ١ - ٣٠. الاحتفال الَّذِي أُقيم لجمع سِفْراء كُلّ الأمَم أمام تمثال ٱلْمَلِك الذَهَبي، كان مِناسبة لتوجيه الاتهامات ضِدَّ ثلاثة مِنْ اليهود الَّذِين رفضوا السجود للتمثال. وإذ انتابت ٱلْمَلِك ثورة مِنْ الغَضَب لسماعه بوجود مِنْ يتحدى أوامره، لِذلِكَ نفذ تهديده بعقابهم بأن يُلقوا فِي أتون النَار. أمَّا هذه التجرِبَة - والتي تُعد أقسى التجارب - أصبحت فرصة لاختبار قوة الله المخلصة. وقد صاحبهم شخص رابع وهم وسط النيران وخلصهم مِنْ الموت. فالولاء لله يجب أن تكون له الأوّلوية حَتَّى عَلَى السَّلامَة الشخصية، سواء نلنا الخلاص أو لم ننله (ع. ١٧ - ١٨). وهنا نجد إلماحة إِلَى الحَيَاة والتبرير بعد الموت. وفِي بَابِل ربح المجاهَدُون بإيمانهم الحق فِي أن يعبدوا الله دون أن يضايقهم أحَد. لقد أظهر الله قوته لتبرير أولئك الَّذِين كانوا أمناء له.

دا ٤: ١ - ٣٧. كان حلم نَبُوخَذْنَاصَّر يشكل إنذاراً وتحذيرًا، حيث حذره بأن نجاحه وازدهاره سيكون قصير الأمد مَا لم يعترف بأن الله الْعَلِيّ هو مَلِكُ الملوك، وأن يعطي للبر والعدل أولوية فِي تعامله مَعَ المضطهدين (ع. ٢٥ - ٢٧). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لم يطرأ تغيير عَلَى أي شئ، إلا أن ضربه مرض خطير إِلَى درجة أنه نُفِي مِنْ المجتمع، وأصبح يعيش كالحيوان. أمَّا اختباره مِنْ ناحية انتشاله مِنْ المرض وإعادته إِلَى عرشه فقد عُزِيَ كُلّ هذا إِلَى الله، الأمر الَّذِي شهد له مَعَ بداية قصته وفِي نهايتها أيضًا. أمَّا الخطر الأعظم الَّذِي يداهم أولئك الَّذِين هم فِي مواقع السلطة هو الوهم الَّذِي يتملكهم بأن سلطانهم لا تحدّه حدود (ع. ٢٢). وحقيقة إعادة نَبُوخَذْنَاصَّر إِلَى عرشه تبين أن المَلكية لها وضعها السليم فِي الشئون البشرية، شريطة أن تخضع لسلطان مِلِك الملوك، الَّذِي يحكم بالعدل إِلَى الأبد.

دا ٥: ١ - ٣١. عَلَى النقيض مِنْ نَبُوخَذْنَاصَّر، لم يعط بيلشاصر لله أي مكان فِي أفكاره. وكان تحديه لله، وغطرسته الوقحة تتناقض تمامًا مَعَ خضوع نَبُوخَذْنَاصَّر، وعَلَى ذلِكَ، سرعان مَا داهمه الموت عَلَى أيدي غزاة مِنْ الفرس، الَّذِين وضعوا نهاية للامبراطورية البَابِلية (← كُورَش). وهكَذَا فإن الحكام وكذلِكَ الشُّعُوب يجنون فِي النهاية محصول مَا زرعوا، وكم مِنْ علامات يقدمها لنا التاريخ تعرفنا أن العقاب الإلهي لايزال يعمل، حَتَّى مِنْ خلال الحركات الثورية أو الانقلابات العسكرية. (← الجزاء: لاهوت).

دا ٦: ١ - ٢٨. أمَّا دَانِيَال، الرجل التقي لحكيم، فقد أصبح موضع المَعارضة القوية. وبالنظر إِلَى أنه لا يُمْكِنُ العثور عَلَى أي وسيلة تنتشله مِنْ الموت، فمِنْ ثم أُلقي به فِي جب الأسود. وضعف ٱلْمَلِك دَارِيُوس كان يتناقض تمامًا مَعَ سمو الإله الحي، الَّذِي خلّص دَانِيَال مِنْ فم الأسود. وقد وقع العقاب عَلَى أولئك الَّذِين اشتكوا عَلَى دَانِيَال، الأمر الَّذِي يوضح أن القوى التي تعارض حكم الله لا يُمْكِنُ أن يُكتب لها النجاح. فالرجل الَّذِي كان يجب أن يلقى الموت وُجد حيًا فِي الصباح، متأهباً لاستئناف عمله ومكانته فِي الحكومة، وعَلَى ذلِكَ فقد انتصر عَلَى أعدائه. والموضوعات التي نجدها فِي ٱلْمَزْمُور، نجد لها مثيلاً فِي اختبار دَانِيَال، كما أنها أُعيدت بعد ذلِكَ باختصار فِي حَيَاة يَسُوع (أع ٤: ٢٥ - ٢٦) (Goldingay, *Daniel*, 136).

دَانِيَال ٧: ١ - ٢٨. هذه الرؤيا، عَلَى غرار ص. ٢، تغطي الفترة الواقعة بين أيَّام دَانِيَال وتدخل الله الْعَلِيّ لإقامة مَلِكوته. وعَلَى الرغم مِنْ وجود أربعة حيوانات عظيمة فِي الرؤيا، إلا أن القوات المضادة لله هي الأكثر تدميرًا فِي الحيوان الرابع، والتي انتهى سلطانه بشكل مفاجئ بموته وهلاكه، السَّمَاء مفتوحة، "والقديم الأيَّام"، أعطى سلطانًا يشمل العالم كُلّه لشخص يُوصف بأنه "مثل ابْنِ إنْسَان" (ع. ١٤). لقد تم التغلب تمامًا عَلَى المقاومة، وأُعطيت السيادة والسلطان لشَعْب الله الْعَلِيّ (ع. ٢٧). وعَلَى الرغم مِنْ التوضيحات، هناك الكثير مما يظل غامضاً، ونَحْنُ - مثل دَانِيَال - نجد أنفسنا فِي حيرة. غير أنه بوسعنا التأكيد عَلَى أن يَسُوع عرّف نفسه بدور ذاك الَّذِي كان عليه أن يأتي، إنه إنْسَان، وبرغم ذلِكَ، فإنه يمارس سلطانًا إلهيًا كحاكم وكقاضٍ.

دا ٨: ١ - ٢٧. كانت هناك قوتان عظيمتان عالميتان عُرفتا بأنهما "مادي وفَارِس"، واليونان، وكُلّ مِنْها ستأتي إِلَى نهايتها المحتومة. ذلِكَ أن مَلِكًا يونانياً سوف يهاجم شَعْب الله، وبذلِكَ يتحدى الله نفسه (ع. ٢٥). وسقوط مثل هذا الشَّعْب أمر يقيني. وهذا هو آخر تشبيه رمزي للمستقبل.

دا ٩: ١ - ٢٧. دخل دَانِيَال إِلَى محضر إله العهد مَعَ إسْرَائِيل، واعترف بالخَطِيَّة التي جلبت الكارثة عَلَى أُورُشَلِيمَ، والتمس تحقيق الله لمواعيده. وخلاص الله لشَعْبه سيبرز طبيعة الله. واستجابة جبرائيل (← ملاك) تتضمن أرقاماً رمزية قائمة عَلَى العدد "سبعين" (إر ٢٥: ١١؛ ٢٩: ١٠) لتؤكد أنه سيُعاد بناء أُورُشَلِيمَ، لكنها لن تهرب مِنْ خراب ثان. والغايات التي يعمل الله عَلَى تحقيقها، ذُكرت فِي ع. ٢٤، ومراحل تحقيقها موجودة فِي ع. ٢٥ - ٢٧. وكان كتبة ع. ج عَلَى قناعة بأن خدمة يَسُوع بدأت تحضر مَلِكوت الله (مر ١: ١٥)، وأن موته أبطل الخَطِيَّة (ص ٩: ٢٤ - ٢٨). وعَلَى الرغم مِنْ أن هزيمة المضطهد مؤكدة، غير أن دَانِيَال لم يعش ليرى نهاية "السبعين أسبوعاً". لأنَّهُ مازالت للتاريخ فترة يجب أن يقضيها.

دا ١٠: ١ - ١٢: ١٣. الإعلان الإلهي الأخير أتى به رجل شخصه متوهج، لديه قدرة عَلَى أن يقوي دَانِيَال ويمكنه مِنْ تقبل القصة الطويلة والمفصلة مِنْ "كتاب الحق" وقد قُدم التاريخ فِي صورة فترات حكم متعاقبة. ملوك يتناحرون فِي سبيل الحصول عَلَى السلطان ويبذلون كُلّ مَا فِي وسعهم مِنْ سلطة، وبعد ذلِكَ تنهار ممالكهم وتسقط. وقد حُجب مجرى الأحداث، غير أن أحد الحكام يرفع نفسه فوق الجميع ويقول أشياء لا تُذكر ضِدَّ إله الآلِهَة (١١: ٣٦). ويلقى اهتمامًا كبيرًا (١١: ٢١ - ٤٥). وكان الاضطهاد الديني سلاحه. وينجح فِي تحقيق الانقسام بين شَعْب الله، ويدنس الهيكل، ويتسبب فِي موت المؤمنين. والإشارات هنا تنطبق عَلَى أنطيوخس الرابع (١٧٥ - ١٦٤ ق. م، ← فترة مَا بين العهدين: لاهوت). كما أنها تتعداه إِلَى آخرين ممن اضطهدوا شَعْب الله. وعَلَى الرغم مِنْ النجاح المبدئي سياسيًا وعسكريًا، إلا أنهم جميعًا كانت لهم نفس النهاية. فالمحَنَة غير المسبوقة للمؤمنين تبعها وعد غير مسبوق بالقيامة (١٢: ٢ - ٣). فالموت ليس نهاية المطاف. فمَعْنى التاريخ، نجده بعد التاريخ، أمِنْ داخل غرض الله الَّذِي لا يُمْكِنُ استقصاؤه. وفِي غضون ذلِكَ، عَلَى المؤمنين المتواجدين فِي العالم أن يظلوا راسخين فِي الإيمان، بالرغم مِنْ الآلام والاضطهاد. وعَلَى غرار دَانِيَال، سوف يقومون ليتسلموا نصيبهم المخصص لهم.

جـ. موضوعات لاهوتية

وقد نجمت هذه مِنْ المشاكل التي نجمت عَن السبي، ونتيجة تدخل قوى العالم ومطالبهم الدكتاتورية، وبسبب التأخير الطويل فِي تحقيق الحرية السياسية عقب العودة إِلَى أُورُشَلِيمَ. وفِيما كانت الامبراطوريات المتعاقبة كانت تبتلع اليهودية، إلا أن المَعارضة كانت تؤدي إِلَى مزيد مِنْ الاضطهاد، وليس إِلَى الحرية. وكان يُطرح السؤال: أيْنَ كان الله بالنسبة لهذا كُلّه؟

١. إله الآلِهَة يسود عَلَى البشرية كُلّها. إن إلهُ إسْرَائِيل، إِلَى جانب كونه السَّيِّد الرَّبّ (אֲדֹנָי) الَّذِي يحدد نتيجة الحصار الَّذِي فرضه نَبُوخَذْنَاصَّر عَلَى أُورُشَلِيمَ (دا ١ و٢)، فهو أيضًا

الَّذِي سيحقق إعادة بناء الهيكل لرحمته العظيمة ومِنْ أَجْلِ اسْمَه القدوس (٩: ١٧ - ١٩). وقد أشار إليه الحكام الوثنيون بأنه "إلهُ الآلِهَة"، (מָרֵא) "رب الملوك"، و"كاشف الأسرار" (٢: ٤٧) "الله العَلِيّ" (٤: ٢)، ثم إنهم كانوا يتكلمون عَن إله دَانِيَال أو رفقائه (٣: ٢٨ - ٣٠، ٦: ٢٦). وكان دَانِيَال يصلي لإله السَّمَاءِ (٢: ١٩، انظر ع. ٢٨ و٣٧ و٤٤)، ثم إنه أعلن سجايا الله (٢: ٢٠ - ٢٣)، كما كان يفعل ملوك الأمَم الأخرى، والَّذِين كان الله يستجيب لصلواتهم (٤: ٣ - ٣٤ - ٣٥، ٦: ٢٦ - ٢٧). ولقد أفصح الله عَن غرضه المستقبلي لمَلِك بَابِل (٢: ٤٥ب)، وكذلك لدَانِيَال فِي الرؤى، وبهذا أظهر اهتمامه بكافة البشر، وسيطرته عَلَى تاريخ البشر كُلّه، وغرضه مِنْ ناحية إقامة مَلِكوت الله الدائم فِي السَّمَاءِ (٢: ٤٤، ٧: ٢٧). وحين كَانَ دَانِيَال يصلي، كان يستخدم الاسْمَ المُقَدَّس يَهْوَهْ ("الرَّبّ" فِي كثير مِنْ الترجمات الإنجليزية، ← يَهْوَهْ: لاهوت)، والَّذِي كان مُرتبطًا بعَلاقة عهد مَعَ إِسْرَائِيل (خر ٣: ١٤؛ ٦: ٣). وكان الرَّبّ (يَهْوَهْ) يستجيب لشَعْبُه (دا ٩: ٤ و٨ و١٠؛ ١٣ و١٤ و١٩)، "فأهيه" أعلن نفسه ورسالته لأولئك الَّذِين يلتمسونه.

٢. المؤمِنُون يجب أن يتوقعوا أنهم سيتألمون. الحركات السياسية سببت الآلام (دا ١: ٢)، والأمانة لله أثارت الاضطهاد فِي بيئة مَعَادية (٣: ٨ - ٢٣، ٦: ٣ - ١٢)، والمقاومة المنظمة لمقاصد الله تأتي مِنْ أعداء مسلحين عَلَى أحسن وجه، وسوف يظهَارُون وكأنهم انتصروا (٧: ٢١ - ٢٥، ٨: ٢٣ - ٢٥، ٩: ٢٦، ١١: ٣٦ - ٤٥). والهزيمة السياسية والموت ينتظران شَعْب الله (١٢: ٧ب)، ولكنهم سيبررون فِي النهاية. وعَلَى الرغم مِنْ أن رؤساء العالم المتغطرسين يحققون أغراضهم، فإنه يتعين عَلَى المؤمِنين أن يكونوا مستعدين لقبول حقيقة أنّ الخلاص قد يتأخر (١٢: ١٢). ثم إن مَعَاناتهم ليست بدون مغزى (١٢: ١٠). وعَلَى المؤمِنين أن يكونوا عَلَى ثقة فِي أن يخلصوا للحكمة التي أعطيت لهم، ويعطونها بدورهم لآخرين. والموت ليس هو النهاية (١٢: ١) لأَنَّهُ ستكون هناك قيامة ودينونة (١٢: ٢ - ٣).

٣. هناك الكثير فِي التاريخ مما لا تستطيع عين الإِنْسَان رؤيته. والكشف عَن أن الأمَم لها نظائر فِي السَّمَاءِ (١٠: ١٣)، بوسعهم أن يؤخروا خطط الله، ولكنهم لا يستطيعون أن يحولوا دون تحقيقها، وهذا مَا يدعم رسالة دَانِيَال بأن التاريخ ليس سلسلة مِنْ الأحداث التي تقع اعتباطاً، ذلِكَ أن الله مسيطر عَلَى تاريخ العالم، ثم إن الأمَم الأخرى - سواء كانوا يعرفون الله أم لا يعرفونه - تشكل جزءًا مِنْ خطة الله التي ترسي إِلَى إقامة حكمه فِي العالم. وسوف تستمر الحروب الروحية فِي السَّمَاءِ وكذلِكَ عَلَى الأرْضِ (أف ٦: ١٢).

٤. هدف التاريخ هو مَلِكوت الله. وفِي حين أن سقوط أورُشَلِيمَ كان مِنْ شأنه تلاشي آمال إِسْرَائِيل (مرا ١: ٢٠)، غير أن الله استخدم الوضع العالمي ليبين مدى سيادته وسلطانه.. نرى حكام العالم، فِي قصص دَانِيَال، يتبعون سياساتهم، لكن الله يبرر خدامه ويدافع عنهم علانية. ولقد حقق الله قصده سواء حين تصرف الحكام فِي إطار مِنْ المسئولية (٤: ٣٤ - ٣٥)، أو عندما تصرفوا بغباء (٥: ٢٢ - ٢٤). والتاريخ - فِي الرؤى - يتسم بالوحشية، تسوده المَعَارك، والدمار. ويعاني شَعْبُه الاضطهاد ويُدنس بَيْته. وحين يبدو أن كُلّ شئ قد انهار، يتدخل الله ويقيم مَلِكوته إِلَى الأبد (٧: ٢٧). أمّا المدة التي ستنقضي قبل حدوث هذا، فإن ذلِكَ أمر مخفي فِي الأعداد الغامضة. ولن يعيش دَانِيَال ليشهده، ولكن شَعْب الله فِي مجمله، سيشهد افتتاح مَلِكوته فِي عمل ختامي حيث القيامة والدينونة.

د. السياق القانوني

فِي عبر. كتب. نجد دَانِيَال بين "الكتابات"، أمّا الترجمة السبعينية فتضعه بين "الأَنْبِيَاء"، بعد سِفْر حَزْقِيَال، وهذا الترتيب هو مَا انتهجته الترجمات الانجليزية. وعَلَى الرغم مِنْ أن سِفْر دَانِيَال يُقرأ بين الأَنْبِيَاء، إلا أنه يذْهَبُ إِلَى أبعد مما ذَهَبَ إليه أي واحد مِنْهم، مِنْ ناحية أنه يكشف لنا عَن قصد الله المستقبلي بالنسبة للعالم. ولهذا السبب صُنف بأنه "رؤيوي" (انظر Collins, *Apocalyptic Vision*; Apocalyptic Literature)، حيث يكشف خطة الله بالنسبة للتاريخ، ويبين التدخل الخارق للطبيعة كأساس للرجاء (دا ٧: ٩ - ١٤). ودَانِيَال - فِي إطار ع. ق - يُعد ذروته مِنْ نواح كثيرة. فِي البداية، كان مِنْ نتيجة عصيان الله الموت والطرد مِنْ الجنة، التي كانت بها شَجَرَة الحَيَاة (تك ٣). ويبدأ سِفْر دَانِيَال بالطرد مِنْ الأرْضِ بواسطة أمة قوية تعبد آلهة أخرى. ويستمر التهديد بقوى ثقافية وعسكرية غاشمة يصل إِلَى ذروته فِي الحيوان الرابع (٧: ٧ - ١١ و٢٥)، الَّذِي تمرد عَلَى الله. لقد أكمل التمرد الإِنْسَاني دورته. ويجب أن يقوم الرجاء عَلَى أساس التدخل الإلهي لأن المؤمِنين لا حول لهم ولا قوة. والأمر الأكثر أهمية هو "تتميم الخطايا" و"ليؤتى بالبر الأبَدِيّ" (٩: ٢٤). ويُستشف مِنْ هذه الصورة استمرار فترة آلام حَتَّى بالنسبة للممسوح مِنْ الله (٩: ٢٦)، لكن الكشف عَن سَمَاء مفتوحة، والاحتفال الترحيبي الَّذِي لاقاه "مثل ابْنِ إِنْسَان" فِي محضر الله (٧: ٩ - ١٤) يصور لنا فعَالية قوة الله المخلصة. فمَلِكوته مَلِكوت سماوي، يستحيل تدميره، وهو أبَدِيّ. والَّذِين سيرونه يجب أن يتطهروا (١٢: ١٠)، كما أنه عَلَيْهِمْ أن يظلوا أمناء أيضًا وينتظروا الوقت الَّذِي عينه الله (١٢: ١١ - ١٣).

هناك موضوعات مِنْ الرؤى، وبصفة خاصة مِنْ دَانِيَال ٧، نجدها فِي الأناجيل (France, 259-63). وقد رأى يَسُوع مهمته فِي شخصية ابْنِ الإِنْسَان المذكورة فِي دا ٧: ١٣، وقد أشار إِلَى دَانِيَال بالاسْمَ (مت ٢٤: ١٥)، وذلِكَ حين تحدث عَن تدنيس وتدمير هيكل هيرودس عَلَى ضوء مَا جاء فِي دا ١١: ٣١. وهذا الحدث، إِلَى جانب تبرير يَسُوع وارتفاعه إِلَى المجد (مت ٢٤: ٣٠) توضح سلطانه الشامل والأبَدِيّ. وما جاء فِي رؤ ١: ١٤ يستخدم الظهور الإلهي المذكور فِي دا ٧: ٩ - ١٠ لوصف المَسِيحُ الممجد، الَّذِي عُرّف هكذا بأنه الله، فِي حين أن "مثل ابْنِ إِنْسَان" هو قاض فِي الدينونة الأخيرة (رؤ ١٤: ١٤ انظر دا ٧: ١٣ و٢٢). وفِي ارتفاع يَسُوع إِلَى المجد، يصل التاريخ إِلَى هدفه، ويصل سِفْر دَانِيَال إِلَى اكتماله. وقائمة الأسفار القانونية كانت كاملة.

ورسالة الدينونة التي قدمها أَنْبِيَاء مَا قبل السبي تحققت بسقوط أورُشَلِيمَ، وخطايا كُلّ إِسْرَائِيل هي التي جلبت دينونة الله (دا ٩: ٧ - ١٤). وتُوجد استمرارية أيضًا فِي توقع أن الله فِي رحمته سيغفر خطايا شَعْبه ويسترد مقدسه فِي أورُشَلِيمَ (٩: ١٥ - ١٩، انظر عز ١: ١ - ٤، ٦: ١٧ - ١٨)، وفِي أجزاء كثيرة مِنْ السِفْر يبرر الله كُلّ الَّذِين يثقون فِيه، ويخلصهم مِنْ الموت ويعلن لهم حقه.

وتحدث عدم الاستمرارية مِنْ ناحية أن التركيز عَلَى المستقبل لم يعد ينصب عَلَى أورُشَلِيمَ واستعادتها تحت ملِك مِنْ نَسْل دَاوُد. وبدلاً مِنْ ذلِكَ، ستواجه "الأرْضِ البهية" التهديد (دا ١١: ٤١)، وسوف تدمر المَدِينَة والمُقَدَّس مرة ثانية (٩: ٢٦). وقصد الله بالنسبة لإِسْرَائِيل هو أن تتألم فِي سياق دينوي. ومَلِكوته يشمل كُلّ قوى السَّمَاءِ والأرْضِ (٤: ٣٥)، ومَعَ ذلِكَ فإن السلطان الَّذِي لا ينتهي أُعطي لإنسان، تتعبد له كُلّ الشُعُوب (٧: ١٣ - ١٤). ومساعدة شَعْب الله فِي مَعَركته فِي هذا العالم، والتي تتسم بنواح مخيفة، سنجدها فِي قيادة إِنْسَان الله السماوي (٧: ١٤ و٢٧) والَّذِي يسمو حكمه عَلَى الموت. وما نستشفه مِنْ هذا، هو أنه لابد مِنْ انقضاء زمن طويل قبل انتهاء المَعَركة، وحتى نرى مَلِكوت الله وقد انتصر.

البيبلوجرافيا

Commentaries: R. A. Anderson, *Signs and Wonders*, ITC, 1984; J. G. Baldwin, 1978, *TOTC*, 63-68; J. J. Collins, *Daniel, With an Introduction to the Apocalyptic Literature*, 1984; P. R. Davies, *Daniel*, OTG, 1985, 81-120; M. Delcor, *La livre de Daniel*, Sources Bibliques, 1971, 36-50; F. Dexinger, *Das Buck Daniel und seine Probleme*, SBS, 1969, 39-76; J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC, 1987; R. Gurney, *God in Control*, 1980, 157-96; L. F. Hartman & A. A. Di Lella, *The Book of Daniel*, AB, 1978; E. W. Heaton, *The Book of Daniel: Introduction and Commentary*, Torch, 1956; A. Jeffery, "Daniel," *IB*, 1956; A. Lacocque, *The Book of Daniel*, CAT, 1976 (ET 1979), 251-52; W. Luthi, *The Church to Come*, 1939; S. Olyott, *Dare to Stand Alone*, 1982; N. W. Porteous, OTL, 1965, 18-21; D. S. Russell, *Daniel, An Active Volcano*, 1989; H. Veldkamp, *Dreams and Dictators*, ET 1978; R. S. Wallace, *The Lord Is King: The Message of Daniel*, 1979; E. J. Young, *The Prophecy of Daniel*, 1949.

Monographs and Articles: J. G. Baldwin, "Some Literary Affinities of the Book of Daniel," *TynBul* 30, 1979, 77-99; R. J. Bauckham, "The Rise of Apocalyptic," *Themelios* 3:2, 1977-78, 10-23; idem, "Theology after Hiroshima," *SJT* 38, 1985, 503-601; G. K. Beule, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, 1984; B. S. Childs, *Introduction to the OT as Scripture*, 1979, 608-23; idem, *OT Theology in ■ Canonical Context*, 1985, 36-37, 222-47; J. J. Collins, "The Court Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic," *JBL* 94, 1975, 218-34; idem, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, 1977, 191-218; P. R. Davies, "Eschatology in the Book of Daniel," *JSOT* 17, 1980, 33-53; W. Eichrodt, *TOT* 1960, 1:467-501; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971; R. A. Hall, "Post-Exilic Theological Streams and the Book of Daniel," diss. Yale, 1974; D. W. Gooding, "The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications," *TynBul* 32, 1981, 43-79; W. L. Humphreys, "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel," *JBL* 92, 1973, 211-23; W. H. Joubert, "Power and Responsibility in the Book of Daniel," diss. Univ. of S. Africa, 1980; Ad. Lenglet, "La structure litteraire de Daniel 2-7," *Bib* 53, 1972, 169-70; A. R. Millard, "Daniel 1-6 and History," *EvQ* 49:69-73; M. Noth, "The Understanding of History in OT Apocalyptic" and "The Holy Ones of the Most High," in *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, 194-214, 215-18; R. D. Patterson, "The Key Role of Daniel 7," *GTJ* 12, 1981, 245-61; idem, "Holding on to Daniel's Court Tales," *JBL* 36, 1993, 445-54; O. Plger, *Theology and Eschatology*, 1968; G. von Rad, *OTT* 2:301-15; idem, *Wisdom in Israel*, (ET 1972), 273-83; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, OTL, 1964, 230-34, 325-52; W. Shea, "Further Literary Structure of Daniel 2-7," *AUSS* 23, 193-202; 277-95; W. S. Towner, "The Preacher in the Lions' Den," *Int* 39, 1985, reprinted in J. L. Mays & P. J. Achtemeier, *Interpreting the Prophets*, 1987, 273-84; P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhذltnis zu Prophetie und Weisheit*, 1969; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 338-52; E. M. Yamauchi, "Hermeneutical Issues in the Book of Daniel," *JETS* 23, 1980, 13-21.

جويس جي . بالدوين *Joyce G. Baldwin*

أرقط ← #١٣٥٣ (בָּרֹד [*bārōd*]، مِنقط)
ظلام ← #٣١٢٤ (חָשַׁךְ [*hāšak*]، يعتِّم، يربك، يظلم)
ابنة ← #١٤٢٦ (בַּת[1] [*bat*[1]]، حفيدة، ابنة)

1858	דָּוִד

دَاوُدَ (דָּוִד [*dāwid*]، #١٨٥٨)

دَاوُدَ ، وهو أصغر أبناء يسى البَيْتَلحمي، أصبح ثاني ملوك إِسْرَائِيل، ومؤسس امبراطورية لم تعمر طويلاً، وأسرة مَلِكية أطول عمراً كانت تحكم فِي يَهُوذَا حَتَّى السبي البَابِلي. ويظل حكمه فِي الذاكرة باعتبار أنه حقق ازدهارًا لممْلِكة إِسْرَائِيل المتحدة، ولقي استحساناً كنموذج يُراد تحقيقه ثانية حينما تصل المَلِكية فِي أسرة دَاوُدَ إِلَى ذروتها. ومصادر ع. ق الرئيسية المتعلقة بتقديم دَاوُدَ ونموذج حكمه المَلِكي المثالي هي أسفار صَمُوئِيل الأوَّل والثاني (←)، أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأوَّل (←)، وسِفْر المَزَامِير (←)، علاوة عَلَى أجزاء مَعَينة مِنْ الأَنْبِيَاء. والإشارات إِلَى دَاوُدَ باعتباره مؤسس الأسرة المَلِكية المَعروفة باسْمه، والَّذِي كان يُعد مثالاً يُحتذى به للحكم المَلِكي هي يَهُوذَا نجدها بوفرة فِي سِفْري الملوك الأوَّل والثاني.

١. دَاوُدَ فِي سِفْر صَمُوئِيل. قصة دَاوُد فِي سِفْري صَمُوئِيل الأوَّل والثاني تنقسم عادة إِلَى جزئين قصصيين رئيسيين هما: "تاريخ صعود نجم دَاوُد" (١صم ١٦ - ٢صم ٥ [٧])، "قصة

وراثة عرش دَاوُد."، أو "تاريخ البلاط أثناء حكم دَاوُدَ " (٢صم ٧ [٩] - ٢٠، [١مل ١ - ٢])، والتي قد تُمثِّل أوَّلاً تمثيل، مصادر أدبية مِنْفصلة تتناول بالتعاقب عمل دَاوُدَ فِي بداية حياته ثم توليه سدة الحكم فِي أورُشَلِيمَ. والقصة الأوَّلى كانت بمثابة نوع مِنْ *Bildungsroman*، تبين كيف برز البطل الصغير مِنْ عائلته المتواضعة ليصبح مقاتلاً شهيراً، وعضوًا فِي بلاط ٱلْمَلِك شَاوُل، ثم بعد ذَلِكَ يصبح ضحية لغيرة ٱلْمَلِك المفرطة مِنْه. وفِي حين أن شَاوُل قد تأثر بمظهره البدني (١صم ٩: ٢، ١٠: ٢٣ - ٢٤)، إلا أن اختيار دَاوُدَ كان قائمًا عَلَى أساس تقييم عميق (١٦: ٧). وفِي حين أن اختيار شَاوُل كان استجابة للطلب الأصلي للشَّعْب الَّذِي تم التعبير عَنه بواسطة شيوخ أسباطهم (٨: ٤ - ٥)، غير أن دَاوُدَ وُصف بأنه "رجل حسب قلب [الله]" (١٣: ١٤) حيث يعبر "القلب" عَن "الإرادة" أو "الاختيار" (انظر McCarter [1980], Gordon [1986]). وقصة دَاوُد وجُلْيَات المذكورة فِي ١صم ١٧، تُؤخذ عادة عَلَى أنها قصة جرأة بطولية، حيث تقدم الغلام دَاوُدَ كنموذج للإيمان بالله: "أنتَ تأتي إليّ بسيف ورمح وبترس. وأنا آتي إليك باسْمِ رَبِّ الْجُنُودِ إله صفوف إسْرَائِيل الَّذِين عيّرتهم (ع. ٤٥). أمَّا الهزيمة التي لحقت بجُلْيَات عقب ذَلِكَ فِي وَادِيَ البطم نجمت عَنها أقوى علاقة ممكنة بين دَاوُد وعائلة شَاوُل مِنْ خلال صداقته لِيُونَاثَان (١٨: ١ - ٤) الَّذِي دخل مَعَه فِي عهد بأن يخلص كُلّ مِنْهما الآخر (٢٠: ١٦ - ١٧)، وكذلِكَ مِنْ خلال زواجه مِنْ ابنة شَاوُل (١٨: ٢٠ - ٢٧). وكان رد فعل يُونَاثَانُ المبدئي بعد انتصار دَاوُدَ عَلَى جُلْيَات، أن أهدى يُونَاثَانُ لدَاوُدَ رموز وضعه كأمير (١٨: ٤)، فِي عمل يُمْكِنُ أن يُنظر إليه حقًا عَلَى أنه "تنازل فعلي عَن العرش" لصالح دَاوُدَ (انظر Jobling). والتزام كُلّ مِنْ يُونَاثَانُ وميكال بقضية دَاوُدَ (انظر ١٩: ١١ - ١٧) أسهم وبدرجة كبيرة فِي المهمة الدفاعية لما أُطلق عليه "تاريخ بزوغ نجم دَاوُدَ " مِنْ ناحية أنه أضعف - داخل عائلة شَاوُل نفسه، موضوع عدم ثقة ٱلْمَلِك فِي مِنافسه غير أنه، فِي حين أن ضمير شَاوُل لم يكن يؤنبه عَلَى محاولته قتل دَاوُدَ (١٨: ١٠ - ١١ و١٧ و٢٠ - ٢١ و٢٥)، إلا أن القصة تتضمنُ الرفض القاطع البات مِنْ جانب دَاوُدَ أن يسيئ إلَى شَاوُل طالما أنه "مَسِيحُ الرَّبّ" (مثل؛ ٢٤: ٦، ٢٦: ٩).

ومِنْ الجلي أن عَناصر ساخطة كانت أثناء تولي دَاوُدَ السلطة كمَلِك، اعتبروه مغتصباً للعرش، وصل إلَي مركزه هذا عَلَى حساب أرواح أولئك الَّذِين كانوا يعارضون وصوله إلَى العرش. ومِنْ مظاهر ذَلِكَ قيام شِمْعِي الْبَنْيَامِينِي بإغاظة دَاوُد وسبه حين اضطر دَاوُد ٱلْمَلِك إلَى الجلاء عَن عاصمته عِنْدَ بداية ثورة أبْشَالُوم. وكان شِمْعِي يدّعي أن المضايقات التي يلقاها دَاوُدَ عَلَى يد أبْشَالُوم كانت عقوبة مِنْ الله لمعاملته القاتلة لعائلة شَاوُل. "الَّذِي مَلِكت عِوَضًا عَنه" (٢صم ١٦: ٧ - ٨). ولِذَلِكَ فإن كتاب "تاريخ بزوغ نجم دَاوُد " كان يتضمنُ دفاعاً عَن دَاوُد ضِدّ هذه الاتهامات باعتبار أن هذا مِنْ الأغراض الرئيسية التي يرمي إليها هذا الكتاب. وفِي مِناسبات عديدة كان دَاوُدَ يُرى - وكان غالبًا فِي إطار مِنْ التفاخر - وهو يتجنب إظهار نية سيئة تجاه شَاوُل وبَيْتِه، ولعل ذَلِكَ كان أوضح مَا يَكُونُ فِي عدم إقدام دَاوُد عَلَى قتل ٱلْمَلِك حينما كان فِي مقدوره القيام بذَلِكَ (١صم ٢٤: ٢٦). ونرى شَيْئًا مِنْ إضفاء لاهوت عَلَى هذا الغرض، وذَلِكَ فِي كَلاَم أبيجايل الَّذِي ذُكر فِي ١صم ٢٥ "ويكون عَندما يصنع الرَّبّ لسيدي حسب كُلّ مَا تكَلَم به مِنَ الْخَيْرِ مِنْ أَجْلِك ويقيمك رئيسًا عَلَى إسْرَائِيل. أنه لا تكون لك هذه مصدمة ومَعْثرة قلب لسيدي أنك قد سفكت دمًا عفواً أو أن سيدي قد انتقم لنفسه" (ع. ٣٠ و٣١).

أمَّا الظروف التي لم يكن فِيها دَاوُد لا فِي خدمة الْفِلِسْطِينِيّينَ بل ولم يكن متاحاً لمساعدة شَعْبه يوم هزيمة إسْرَائِيل وموت شَاوُل فِي مَدِينَة جِلْبُوع الجبلية، فكُلّها مذكورة بالتفصيل وبكُلّ عَناية فِي ١صم ٢٩ - ٣١. أمَّا موقفه مِنْ الأخبار التي وصلته عَن قتل شَاوُل (٢صم ١: ١٥ - ١٦) وقتل إشْبَعْلِ (إيشبوشث) وأبْنِير (٢صم ٣: ٢٨ - ٣٩؛ ٤: ٩ - ١٢)، فِيُقال عَنه نفس الشئ: لم يسفك دَاوُدَ دم شَاوُل أو أياً مِنْ عائلته، ولم يشترك فِي أي عمليات سفك دم أخرى فِي هذه العائلة وهو فِي سبيله إلَى العرش. إن الأمر يبدو وأنه راجع بالأكثر إلَى غرور أحد المفكرين المحدثين، الَّذِي يرى موضوع "مَسِيحُ الرَّبّ" فِي هذه الأصحاحات وكأنه يبعث برسالة عَن الكيفِية التي يجب أن ينظر بها الناس إلَى دَاوُدَ كمَلِك: فإذا كان دَاوُد قد تصرف بشرف تجاه شَاوُل الَّذِي كان شخصًا مرفوضًا، فكم بالحرس كان يستحق الإقدام، ناهيك عَن الْقَدَاسَة (أو خلفاؤه، لهذه الأسباب باعتباره "مَسِيحُ الرَّب"). وعَلَى صعيد آخر، مِنْ ناحية أن الأصحاحات تتناغم مَعَ كتاب "تاريخ صعود نجم دَاوُد " فِيما يتعلق "بالْمَسِيَّانية الْمَلِكية"، والتي بها وضع ٱلْمَلِك باعتباره ممسوحاً مِنْ الله يشير إلَى مكانته الخاصة فِي علاقته مَعَ الله والشَّعْبُ، وإن تمجيد شَاوُل بعبارة "مَسِيحُ الرَّبّ" فهذه مَعْلومة يجب تصنيفها عِنْدَ أي تأمل فِي مسيانة دَاوُدَ فِي ع. ق.

وتبدأ قصة تولي دَاوُد العرش فِي أورُشَلِيمَ فِي ٢صم ٥ وذَلِكَ بعد الاستيلاء عَلَى أورُشَلِيم مِنْ سكانها اليبوسيين. ونقل تَابُوت العهد إلَى هناك كان الخطوة الأوَّلى بعد أن أصبحت الْمَدِينَة عاصمة إسْرَائِيل الدينية والسياسية أيضًا (ص. ٦). وبنظرة عابرة إلَى القصة التي تصف هذا التطور، تم استبعاد حكم إسْرَائِيل باتحاد مِنْ بَيْتِ دَاوُد وبَيْتَ شَاوُل إثر الخلاف الَّذِي نشب بين دَاوُد وميكال حول الاحتفال العظيم الَّذِي أُقيم بمِناسبة وصول تَابُوت العهد إلَى العاصمة (٦: ٢٠ - ٢٣). ومتابعة للتقرير الخاص بهذه المشاجرة العائلية جاء التعليق بأن ميكال ابنة شَاوُل "ولم يكن لميكال بنت شَاوُل ولد إلَى يوم موتها" (ع. ٢٣).

وقد لُخصت بطولات دَاوُد ٱلْمَلِك العسكرية باقتضاب فِي ٢صم ٨، حيث نُسبت انتصاراته بشكل مباشر إلَى تدخل الله فِي صالحه (ع. ٦ و١٤). وبعد القصة التي تبين كيف أن دَاوُد حقق الوعد الَّذِي حلف به لِيُونَاثَان (انظر ١صم ٢٠: ١٤ - ١٧) بأن مِنْح ميزات خاصة لابْنِهِ مفيبوشث (٢صم ٩) إلا أن هناك تقريراً أطول عَن المجابهات العسكرية مَعَ العَمُّونيين وحلفائهم الأرَاميين، ولكن هذه التغطية الموسعة مردها بشكل جزئي أن الحروب العَمُّونية وفرت لدَاوُد فرصة الزنا مَعَ بثشبع، وتكْليفه مِنْ يقتل أورِيَّا زوجها، وسلسلة المآسي العائلية المذكورة فِي ص. ١٣ - ١٩، والتي نُفذ فِيها الحكم الَّذِي أعلنه نَاثَان: "...

والآن لا يفارق السيف بَيْتَك إلَى الأبد لأنك احتقرتني وأخذت امْرَأة أورِيَّا الحثي لتكون لك امْرَأة (١٢: ١٠).

أمَّا أكثر التطورات خطورة، لأنَّهَا كانت الأعظم خطورة بالنسبة لدَاوُدَ ومملِكته، فقد كانت مِنْ ثورة ابْنِهِ أبْشَالُوم، الَّذِي استغل بعض المثالب الإدارية المَعَينة لوالده ونجح تمامًا فِي اكتساب ود بعض العَناصر الناقمة فِي الْمَمْلَكَةِ بحيث أجبر دَاوُد عَلَى الهرب مِنْ أورُشَلِيمَ والانسَحَاب إلَى عبر الأرْدُنّ. ودَاوُد الَّذِي نقرأ عَنه فِي هذه الأصحاحات هو شخصية مِنْسحقة يُرثى لها (انظر ٢صم ١٦: ١١ - ١٢)، حيث كان يحمل ثقل عقوبته، وكان مِنْ بعض المَنَاحي أقرب مَا يَكُونُ إلَى شخص هارب، وذَلِكَ فِي النصف الثاني مِنْ صَمُوئِيل الأوَّل. وحين عاد دَاوُدَ إلَى عاصمته بعد انهيار التمرد، كان شريف النفس نَبِيلاً مَعَ أولئك الَّذِين استغلوا الفرصة وأساءوا إليه، وكذلِكَ بالنسبة لأولئك الَّذِين كان ولاؤهم موضع شك (٢صم ١٩: ١٥ - ٣٠) - وهذا يتناقض تمامًا مَعَ النصيحة الانتفاعية التي أعطاها دَاوُدَ لسُلَيْمَانَ وهو يحتضر، والمذكورة فِي ١مل ٢: ١ - ١٢، وذَلِكَ فِيما أُطلق عليه "وصية دَاوُدَ " ومِنْ الجلي أن هذا تم نقضه مِنْ الكَلاَم الإلهي المسجل فِي ١مل ٣: ١١، فِي قصة حلم سُلَيْمَانَ فِي جِبْعُون.

وثمة تعديل آخر فِي الصورة التي رُسمت لدَاوُد كرجل قوة له إنجازاته العسكرية، نجده فِي "مَلحق صَمُوئِيل" وذَلِكَ فِي ٢صم ٢١ - ٢٤. وتبين قصتان تتناولان موضوع المجاعة والوباء فِي ص. ٢١، ٢٤ عَلَى التوالي، حيث تظهران دَاوُد وقد انخرط فِي عمل علاجي لصالح الْمَمْلَكَةِ، بالرغم مِنْ أن اللوم فِي القضية الأوَّلى مرتبط باسْمَ شَاوُل لقيامه بقتل الجِبْعُونِيين دون وجه حق أثناء فترة مَلِكه (٢١: ١ و٥). وضعف دَاوُد، واتكاله عَلَى المَعُونة الإلهية ولا سيما فِي الحرب، ثم لفت الانتباه إلينا فِي الأقسام الرئيسية مِنْ الملحق، حيث أُظهر دَاوُد وهو فِي خطر الموت، ولم ينقذه سوى تدخل أحد رجاله ("فأنجده أبِيشَايُ بْنِ صروية" ٢١: ١٧)، وبعد ذَلِكَ، وباعتباره المتكلّم فِي الْمَزْمُور المذكور فِي ص. ٢٢ (= مَزْمُور ١٨)، نجده ينسب نجاحاته ضِدّ أعدائه إلَى أعمال الله الخلاصية التي عملها الله مِنْ أجْلِه. (صَمُوئِيل: لاهوت).

٢. العهد الدَاوُدي. مكانة خاصة فِي التقاليد الدَاوُدية المذكورة فِي سِفْرِي صَمُوئِيل الأوَّل والثاني، تم الاحتفاء بها فِي ٢صم ٧، حيث أعلن الله عَلَى لسان نَاثَان النَّبِيّ أن ابْنِ دَاوُدَ وخلفِيته فِي ٱلْمَلِك سيبني هيكلاً لمجده، والأهم مِنْ ذَلِكَ أيضًا، أن الله سيثبت كرسي مملكته إلَى الأبد" (ع. ١٣). وعَلَى الرغم مِنْ أن الكلمة الفعلية "عهد" (بالعبْرِيَّة #١٣٨٢ בְּרִית) لم ترد فِي الأصحاح، إلا أن المضمون يظهر مَعَ ذَلِكَ أن هذا التعهد يعَادِل "العهد الأبَدِيّ" المذكور فِي "كَلِمات دَاوُد الأخيرة" فِي ٢٣: ٥. وفضلاً عَن ذَلِكَ، فهذا موجود فِي النص الرئيسي فِي ٢صم ٧، كالتزام غير مشروط مِنْ جانب الله لصالح دَاوُدَ وسلالته الحاكمة. وفِي حالة الفشل المحتوم مِنْ جانب خليفة (خلفاء) دَاوُد - ع. ١٤ تشير بكُلّ وضوح إلَى سُلَيْمَان. فإن الجرم سيتبعه التأديب وليس فهو العلاقة التي كانت قد أقيمت للتو (ع. ١٥ - ١٦). وقد تُعقد مقارنة بين العهد الإبْرَاهِيمي (تك ١٥)، والَّذِي تم التعبير عَنه أيضًا كتعهد غير مشروط مِنْ الله لنَسْل إبْرَاهِيم، وكذلِكَ مثل التقليد الإبْرَاهِيمي الأوسع نطاقًا والَّذِي ذُكر فِي سِفْر التكوين (قارن تك ١٢: ٢، ٢صم ٧: ٩). ومِنْ الجلي أن العهد الَّذِي قُطع لدَاوُد كان يشغل مكانًا رئيسيًا فِي الفكر اللاهوتي الرسمي والعبادة فِي هيكل أورُشَلِيم قبل السبي (انظر مز ٢: ٧ - ١٢، ٨٩: ١٩ [٢٠] - ٣٧ [٣٨]، ١٣٢: ١١ - ١٨). ومشكلة الشَّرْطية التي اختُبرت تاريخيًا للعهد الدَاوُدي غير المشروط مِنْ الناحية النظرية تمت مواجهتها مباشرة، وتحت مَعَاناة السبي البَابِلي، فِي مز ٨٩: ٣٨ [٣٩] - ٥١ [٥٢]. وهشاشة مفهوم العهد غير المشروط نجدها واضحة بالفعل فِي ١مل ٩: ٦ - ٩، حيث إن المحافظة عَلَى الإيمان بالرَّبّ جاءت كشرط مسبق لاستمرارية العهد فِي هذا الخصوص (قا؛ أيضًا ١صم ٢: ٣٠).

والعهد الدَاوُدي بحسب مَا تم التعبير عَنه فِي نبوة نَاثَان المذكورة فِي ٢صم ٧، تُمثّل وجهة نظر عَن شخص دَاوُد والتي تُعد حاسمة لتقييم خلفائه وذَلِكَ فِي سِفْرِي الملوك الأوَّل والثاني. ودَاوُد هو الحاكم المثالي فِي هذا الجزء (مما يُسمى) بالتاريخ التثنوي (←). وبين آونة وأخرى كانت تتم المقارنة بين خلفائه وبينه، سواء كان ذَلِكَ لصالحهم، أو (وهذا فِي الغالب) لغير صالحهم. وبالنسبة للحالة الأوَّلى انظر ١مل ١٥: ١١ (آسَا)، ٢مل ١٨: ٣ (حَزَقِيَّا). ومِنْ ناحية أخرى، وبالنسبة لسُلَيْمَانَ "لم يكن قلبه كاملاً مَعَ الرَّب إلهه كقلب دَاوُدَ أبيه" (١مل ١١: ٤) وثمة حكم مماثل صدر بالنسبة لأبيام (١مل ١٥: ٣)، وأمصيا (٢مل ١٤: ٣)، وآحَاز (٢مل ١٦: ٢) (انظر ج. فون راد "دراسات فِي سِفْر التَّثْنِيَة"، ١٩٥٣، ٨٦ - ٨٨). غير أنه بالرغم مِنْ عدم رضاء الله عَن سُلَيْمَانَ، لم تكن هناك عقوبة فورية، ومِنْ أجْلِ دَاوُد: "... إلا إني لا أفعل ذَلِكَ فِي أيَّامك مِنْ أجْلِ دَاوُد أبيك بل مِنْ يد ابنك أمزقها (أي الْمَمْلَكَةِ). عَلَى أني لا أمزق مِنْك الْمَمْلَكَةِ كُلّها بل أعطي سِبْطًا واحدًا لأجْلِ دَاوُدَ عبدي ولأجْلِ أورُشَلِيم التي اخترتها" (١مل ١١: ١٢ - ١٣). ونفس هذا الشعور تم التعبير عَنه فِيما يتعلق بفشل يَهُورَام الَّذِي "سار فِي طريق ملوك إسْرَائِيل" (٢مل ٨: ١٨ - ١٩). والتقدير الإيجابي لدَاوُد تم إيجازه بشكل مِناسب فِي وصف "فون راد" له بأنه "ٱلْمَلِك الَّذِي بحسب قلب كاتب سِفْر التَّثْنِيَة" (٨٨). ودَاوُد هذا، مِنْ الجلي أنه ليس الشخص الَّذِي تناولته الأصحاحات مِنْ ٩ - ٢٠ مِنْ سِفْر صَمُوئِيل الثاني، الرجل الضعيف المتردد فِي بَيْتِه بالرغم مِنْ انتصاره فِي المَعَركة، أمَّا الآن فهو شخصية مسيانية رئيسية، وأصبح حكمه مَعَياراً للمقارنة بالنسبة لجميع خلفائه. ولكن هذا المديح مِنْ قبل المؤرخ الكتابي أضحى ممكنًا لأن الولاء التعبدي لِلرَّبّ هو الَّذِي يمتدحه الكاتب التثنوي، ومِنْ هذه الناحية فإن التقليد الدَاوُدي كان أكثر مثالية حَتَّى مِنْ سُلَيْمَان.

٣. دَاوُد فِي سِفْرِي أخْبَارِ الأيَّامِ. إضفاء المثالية عَلَى دَاوُد، كما هو الحال أيضًا بالنسبة لسُلَيْمَان، لاتزال ملحوظة بالأكثر فِي سِفْرِي أخْبَارِ الأيَّامِ الأوَّل والثاني (←). أمَّا هنا فإن أجزاءً كبيرة مِنْ قصة دَاوُد - بحسب مَا أعيد سردها فِي سِفْرِي صَمُوئِيل، وربما كانت مَعْروفة لدى كاتب سِفْرِي أخْبَارِ الأيَّامِ (قا؛ مضامين مَا جاء فِي ١أخ ٢٠: ١ - ٣) - قد تم حذفها، ولا سيما مِنْ ناحية أنها تنتمي إلَى "السلبيات" فِي حَيَاة دَاوُدَ - سواء بالنسبة للظروف الحافلة التي خلف فِيها شَاوُل كمَلِك

أو موضوع بتشبع وكُلّ مَا يتعلق بها بحسب مَا جاء فِي سِفْر صَمُوئِيل الثَّاني مِنْ ناحية الحكم عَلَى دَاوُد وعائلته. وهنا أيضًا، سواء كان التقليد الكتابي يشهد بشكل أحادي أن سُلَيْمَان بنى هيكل الله فِي أورُشَلِيم، ولم يُخرج كاتب سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ عَن هذا الحكم. أمَّا فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ فإن دَاوُد هو الَّذِي عمل كُلّ الترتيبات اللازمة للبناء، بالرغم مِنْ استبعاده مِنْ عملية البناء الفعلية. والسبب مِنْ هذا الاستبعاد ذُكر فِي ١أخ ٢٢: ٨، ثم ذُكر مرة أخرى فِي ٢٨: ٣: "فكان إليّ كَلَام الرَّبّ قائلاً قد سفكت دمًا كثيرًا وعملت حروباً عظيمة فلا تبني بَيْتاً لاسمي لأنك سفكت دماء كثيرة عَلَى الأَرْضِ أمامي" (٢٢: ٨). وهكَذَا، فإن فِي هذا الكَلَام الَّذِي قاله دَاوُد لسُلَيْمَان، نجد أن القول النبوي المتعلق بالأسرة الْمَلِكية فِي ٢صم ٧ تم تكبيره حَتَّى تجاوز مجرد القول إن ابْنِي دَاوُد هو الَّذِي سيبني الهيكل. وعَلَى الرغم مِنْ هذا الاستبعاد، نجد أن دَاوُدَ فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ يقوم بدور مؤثر فِي بناء هيكل إِسْرَائِيل، مِنْ ناحية جمعه لمواد البناء، وتنظيم الطغمة اللاوية قبل بناء الهيكل فعلاً. وفِي هذا الصدد، نجد أن قصة الإحصاء، والوباء، وشراء بيدر أرنان اليبوسي مِنَ الأمور التي لها أهمية، ولكننا لا نرى ذلِكَ بوضوح فِي ٢صم ٢٤. فهناك نجد أن البيدر هو بكُلّ بساطة المكان الَّذِي أقام فِيه دَاوُد مَذْبَحًا يقدم عليه الذَّبَائح ليرفع الله الوباء الَّذِي جاء نتيجة قراره السيئ بعمل إحصاء للشَّعْب. وما جاء فِي ١أخ ٢١ - ٢٢ يذكر كُلّ هذا، ولكنه يضيف أن دَاوُد إذ رأى أن ذَبَائِحه كانت فعالة، قال: "هذا هو بَيْتِ الرَّبّ الإله وهذا هو مذبح المحرقة لإِسْرَائِيل" (٢٢: ١).

وما جاء فِي ١أخ ٢٢: ٢٦ - ٣٢ يسجل الخطوات التي اتخذها دَاوُدَ بعد ذلِكَ، ونجد السبب فِي قوله: "إن سُلَيْمَانَ ابْنِي صغير وغض" (٢٢: ٥). وكُلّف "أجنبيين" لإعداد الحجارة وتم تخزين كميات كبيرة مِنَ المَعَادن والخشب لتكون جاهزة للاستعمال ولعل الأكثر أهمية بالنسبة لوصف دَاوُد باعتباره المخطط لبناء الهيكل، وهي قوائم العاملين فِي بناء الهيكل والتي شغلت جزءًا كبيرًا مِنْ ١أخ ٢٣ - ٢٦. أمَّا التمجيد والتسبيح فِي الهيكل، وتنظيمه بشكل عام، فهذا مِنْ عمل دَاوُد، الَّذِي نفذ النواميس والفرائض التي يقررها النَّامُوس الموسوي. وعَلَى أساس أحد التفسيرات، هذا التركيز عَلَى دَاوُد باعتباره المخطط والمنظم يمثل "الرجاء الدَاوُدِي" لكاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ ولجيله بحسب كُلّ الاحتمالات: "وأيًّا مَا كانت آماله بالنسبة للمستقبل، فإنه لم يعبر عَنها. لأن اكتمال التاريخ لا يتصور أنه مِنْ خلال حدث يقع فِي المستقبل، يمكنه أن يحل محل تاريخ قديم أو حَتَّى يغليه، بل إنه سيتم مِنْ خلال النظام الحاضر" (P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 276-77). أمَّا التواريخ التي أعطيت لكتابة سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ فهي مِنْ ٥١٦ إلى ٣٥٠ ق. م عَلَى وجه التقريب، وعَلَى الرغم مِنْ أن هذا موضوع فِي مِنْتهى الدقة (Williamson, 121)، غير أن الدليل يؤيد تاريخاً تالياً وليس تاريخاً سابقًا عَلَى ذلِكَ. وهذا مَعْناه، أنه عَلَى أَيَّام كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ، فإن إعادة إقامة دولة يَهُوذَا/ إِسْرَائِيل ربما ظلت قائمة لقرون عديدة دون استعادة الْمَلِكية. وفِي ظل ظروف كهذه، لابد وأن تكون صحة الوعد الدَاوُدِي موضع شك. وإذا لم تكن هناك - حَتَّى بعد العودة إِلَى الأَرْضِ - أي عَلَامَة لشخص مِنْ نَسْل دَاوُد ليجلس عَلَى كرسي دَاوُد، فعمل كان مِنَ المحتمل أن تكون التقاليد القديمة قد شرعت فِي أن تتحقق - وليس فِي أحد مِنْ نَسْل دَاوُد، بل فِي المؤسسات التي أقامها دَاوُد والتي كانت لاتزال قائمة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لم يكن الأمر بمثل هذه البساطة، وذلِكَ لأن سلسلة أنساب دَاوُد - فِي ١أخ ٣ - تنزل إِلَى القرن الرابع، وسواء كان ذلِكَ أمرًا أساسياً أم تكميلياً، فإنه دليل عَلَى اهتمام كان لا يزال قائمًا فِي بَيْتِ دَاوُد، كما لو أن كُلّ الآمال فِي تحقيق النبوة الخاصة بمَلِكة لنَسْل دَاوُد لم يكن قد تم التخلي عَنها بعد.

وهناك نواحٍ أخرى فِي سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ توحي بأن الرجاء الدَاوُدِي استعاد حيويته الأمر الَّذِي يعزز اهتمام كاتب سِفْر الأخبار بهذا الموضوع. ومِنَ الجدير بالملاحظة - مثل؛ - أن صياغة نبوة نَاثَان المذكورة فِي ١أخ ١٧: ١٤ ينسبها مباشرة لسُلَيْمَانَ "وأقيمه فِي بَيْتِي ومَلِكوتي إِلَى الأبد ويكون كرسيه ثابتاً إِلَى الأبد"، قارن ١أخ ٢٢: ٩ - ١٠، ٢صم ٧: ١٧). وما جاء فِي ١أخ ٢٨: ٧ "وأثبت مملكته إِلَى الأبد إذا تشدد للعمل... كهذا اليَوْمَ" تجعل كُلّ شئ يتوقف عَلَى إطاعة سُلَيْمَان لوصايا الله وأحكامه، وقول كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ، والَّذِي لا يعتريه أي شك هو أن سُلَيْمَانَ قد استجاب وامتثل لهذا الشَّرْط. وبالنظر إِلَى أن سُلَيْمَانَ قد أوفى بالتزاماته التعاقدية، وبشكل رائع للغاية فِي بناء الهيكل، فلا مجال إذًا للقول بأن الوعد الإلهي لدَاوُدَ كان قد أبطل فِي وقت مَا. وهكَذَا استطاع أبيا مَلِكُ يَهُوذَا أن يقول فِي ٢أخ ١٣: ٥ إن الله أعطى الْمَلِك عَلَى إِسْرَائِيل لدَاوُد إِلَى الأبد ولبَنِيه "بعهد ملح"، وإن كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ نفسه قد يضيف التعليق التالي إِلَى إشارته إِلَى طرق يَهُورَام الشِّرِّيرة "ولم يشأ الرَّبّ أن يبيد بَيْتِ دَاوُد لأَجْلِ العهد الَّذِي قطعه مَعَ دَاوُدَ ولأَنَّهُ قال إنه يعطيه وبَنِيه سراجاً كُلّ الأَيَّامِ" (٢أخ ٢١: ٧). وبالمقارنة بين مَا ذكره كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ مَعَ مَا جاء فِي ٢مل ٨: ١٩ يتضح لنا أن كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ قد قدم لنا تغييرين هامين، لأَنَّهُ فِيما يتحدث سِفْر الملوك عَن دمار يَهُوذَا، نجد أن سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ مهتمًا ببَيْتَ دَاوُد، وفِيما يشرح لنا سِفْر الملوك أن الرَّبّ لم يشأ أن يبدد يَهُوذَا "مِنْ أَجْلِ دَاوُد عبده"، نجد أن سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ يقدم لنا إشارته إِلَى العهد مَعَ دَاوُد. وعَلَى أساس قراءة هذين النصين، سيبدو لنا الأمر - ولعل ذلِكَ كان فِي أواخر القرن الرابع - كما لو أن الرجاء فِي استعادة الْمَلِكية لبَيْتَ دَاوُدَ كان أمرًا محبياً لكاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ ومِنْ يشاركونه تفكيره. (سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ: لاهوت).

٤. دَاوُد فِي الْمَزَامِير والأَنْبِيَاء. تقليد دَاوُد الموسيقي والمرنم (انظر ١صم ١٦: ١٨ و٢٣، ١٨: ١٠، ٢صم ٢٣: ١ [؟]، عا ٦: ٥) متأصل فِي ع. ق، ولا نجده أكثر عُمقًا فِي أي موضع عَلَى النحو الَّذِي جاء عليه فِي سِفْر الْمَزَامِير، حيث ارتبط باسْمه اثنان وسبعون مَزْمُوراً، فضلاً عَن مجموعة فرعية ترتبط عَلَى نحو خاص بخبرات تميزت بها حَيَاة دَاوُد. وبالنظر إِلَى أن تعبير לְדָוִד (لدَاوُد) لا تشير بالضرورة إِلَى أنه كاتب الْمَزَامِير التي تحمل هذا العنوان (ومَعَ ذلِكَ، انظر Waltke, 586)، إلا أن مدى العلاقة يجب أن يظل موضوعًا قابلاً للنقاش. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه يُمكِنُ ذكر بعض الملاحظات التي لا يُمكِنُ دحضها خاصة بدَاوُد بحسب مَا نراه فِي سِفْر الْمَزَامِير.

דָּוִד [*dāwid*]، دَاوُد، (#١٨٥٨)

أوّلاً، ارتباط دَاوُد بعدد كبير مِنَ الْمَزَامِير عَن طريق عَناوينها - والتي ربما تكون قد أُضيفت فِي وقت لاحق إِلَى الْمَزَامِير، تماثل "شُهْرَة دَاوُد بالهيكل" الأمر الَّذِي يعزوه سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأوّل، وربما كان ذلِكَ أساسًا فِي نفس الفترة العامة. ثانيًا، غالبية الترويسات (العَناوين) التاريخية تتعلق بالصعاب التي واجهها دَاوُد فِي حياته، سواء فِي أَيَّام هروبه أثناء حكم شَاوُل، أو حينما كان هو نفسه مَلِكًا. ثالثًا، نتيجة للنقطة السابقة، أصبح دَاوُدَ "توعية" مِنَ الإِنْسَان البار المتألم، والَّذِي كان - فِي مَزَامِير الحزن - يطلب مِنَ الله أن يعوضه عَن المظالم التي لحقت به مِنْ أعدائه المَعروفين له شخصيًا أو مِنْ غيرهم. وعَلَى الرغم مِنْ وجود عَناوين أخرى - والتي مَعَ الْمَزَامِير التي تصاحبها، تحتفي بإنجازاته ووضعه الخاص، فإن تعريفه بأنه رجل الآلام والشكوى، يأتي عَلَى النقيض مِنَ التقدير الشَّعْبي العظيم لشخصه باعتباره الْمَلِك الَّذِي تهلل له إِسْرَائِيل والبطل المغوار الَّذِي انتصر فِي حروبه المختلفة فِي الشَّرْق الأدنى. ولكنها تحقق نوعًا مِنَ التوازن مَعَ تقليد دَاوُد الوارد فِي سِفْر صَمُوئِيل الأوّل والثاني، والَّذِي - وكما سبق القول - يقلل نسبيًا مِنْ انتصاراته ويكثر الحديث إِلَى حد مَا عَن تجاربه ومَعاناته.

والأهمية الْمَسِيَّانية - بحسب المَعْنى الَّذِي أضفاه عليها ع. ق - لدَاوُد تظهر بشكل واضح فِي الأسفار النبوية، حيث صور مستقبل يَهُوذَا/ إِسْرَائِيل عَلَى المدى الطويل عَلَى أنه حكم استرده نَسْل دَاوُد وعززوه. أمَّا إِشَعْيَاء ومِيخَا - وهما مِنْ أَنْبِيَاء القرن الثامِنْ - فقد عبرا عَن هذا التوقع عَلَى أساس فشل الحكام الَّذِين عاصروا تلك الفترة، والَّذِين كانوا مِنْ بَيْتِ دَاوُد، حيث فشلوا فِي أن يكونوا عَلَى مستوى التوقعات التي كانت تعززها - مثل؛ - أيديولوجيات الملوك الَّذِين كانوا مِنْ بَيْتِ دَاوُد، والتي كانت يدعمها الوضع الديني لهيكل أُورُشَلِيم والَّذِي ربما كان يتم التعبير عَنه عِنْدَ ارتقاء كُلّ مَلِكٌ جديد للعرش، وبلغة تشابه اللغة إش ٩: ١ - ٧. ومِنْ هذه الحالة، مطلوب نوعية دَاوُدية تختلف عَن تلك المقدمة لنا: ذلِكَ أن الْمَلِك المنتظر سيكون "قضيب مِنْ جزع يسى" (إش ١١: ١)، إنها عودة إِلَى بَيْتِ لحم، مِنْ أَجْلِ بداية جديدة للقصة الدَاوُدية، ومِنْ أَجْلِ حاكم جديد ينتمي إِلَى بَيْتِ دَاوُد (مي ٥: ٢). و"الرجاء الدَاوُدي" تم توضيحه مِنْ أسفار نبوية أخرى فِي ع. ق (مثل؛ إر ٣٣: ١٥ و٢١ - ٢٢ و٢٥ - ٢٦؛ حز ٣٤: ٢٣ - ٢٤؛ ٣٧: ٢٤ - ٢٥؛ هو ١: ١١؛ ٣: ٥؛ عا ٩: ١١- ١٥؛ حج ٢: ٢٣). وعَلَى الرغم مِنْ أن حَزْقِيَال - مِنْ مِنْظوره الَّذِي اكتسبه نتيجة سبيه إِلَى بَابِل - لديه مَا يحمله عَلَى التشكك فِي قيمة الْمَلِكية كمؤسسة فِي حكومة قائمة عَلَى نحو سليم - يعلن تفضيله للشَّعْب "رئيس" وذلِكَ عِنْدَ إشارته إِلَى الحاكم الَّذِي يتصورونه (مثل؛ حز ٤١: ٣؛ ٤٦: ٨) - لقد كان لديه مكان بالفعل لمبعوث حي مِنْ بَيْتِ دَاوُد، يرعى شَعْبه ويكون له راعياً (قا؛ ٣٤: ٢٣). غير أنه إِلَى جانب هذا التوقع الَّذِي لا يُمكِنُ التخلي عَنه بالنسبة لرئيس مِنْ بَيْتِ دَاوُد، وعَلَى الرغم مِنْ كارثة السبي، فإنه يوجد أيضًا نص مَعروف مِنْ تلك الفترة، ويشير إِلَى إضفاء "الطابع الديمقراطي" عَلَى العهد الَّذِي قطعه الله لدَاوُد، حيث امتدت "مراحم دَاوُدَ الصادقة" (محبتي الصادقة لدَاوُد) والتي وردت فِي إش ٥٥: ٣ - لتشمل لكُلّ الَّذِين يستجيبون للمراحم الإلهية ومِنْ ثم يتمتعون بالمزايا التي لأسرة بَيْتِ دَاوُد الْمَلِكية التي حظت بنعمة إلهية عظيمة، ولو أنها فشلت مِنَ الناحية التاريخية.

٥. دَاوُد خارج ع. ق. هناك تقليد لاحق أضفى الكثير مِنَ التجميل عَلَى سمعة دَاوُد بطرق متنوعة. عدد مَزَامِيره وكتاباته الأخرى ذُكر فِي نصوص قمران عَلَى أنه ٤٠٥٠ (11Q5, col. 27 [*DJD* IV 48 (text), 91-93 (الترجمةُ والمُناقشةُ)]). وذلِكَ مَا بين ترجمة ومناقشة. وهناك مَزَامِير إضافية نُسبت إليه فِي الترجمة السبعينية (مثل؛ مَزْمُور ٩٥، انظر حب ٤: ٧)، فِي حين أن التلمود البَابِلي يتحدث عَنه باعتباره المحرر العام لسِفْر الْمَزَامِير (انظر Baba Bathra 14b-15a). أمَّا حكايته مَعَ الأسود فقد امتدت لتشمل نواحي أخرى مِنْ حياته: "لاعب الأسود ملاعبته الجداء والأدباب كأنها حملان الضان" (Sir 47:3, NRSV). غير أنه فِي هذا القسم نفسه يمتدح ابْنِ سيراخ أيضًا إخلاصه لله ذلِكَ أن دَاوُد "فِي جميع أعماله اعترف للقدوس الْعَلِيّ بكَلَام مجد" (ع. ٨). كما وُصف دَاوُد برحمته (١ Macc ٢:٥٧)، وبأنه شفيع (2 Esd 7:108) - ولقد ذكرت الصَلَاة فِي ٢صم ٢٤ (انظر ع. ١٠ و١٧ و٢٥) كنموذج لصَلَاة البار مِنْ أَجْلِ الأَشْرَار (ع. ١١١). والانتصار عَلَى جُلْيَات فِي وَادِيَ البطم ظل كمصدر إلهام للأجيال اللاحقة عِنْدَ مواجهة أي غزو عسكري (1 Macc 4:30).

وُصف دَاوُد فِي ع. ج بأنه نَبِيّ (أع ٢: ٣٠)، تمشياً مَعَ ميول عهد مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس مِنْ ناحية امتداد تداول هذا التعبير (مَعَ ذلِكَ، انظر ٢صم ٢٣: ٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الأمر اللافت هنا، هو أنه يظهر فِي ع. ج باعتباره الجد الأعلى ليَسُوع، الْمَسِيَّا الْمَسِيحي. وسلسلة أنساب الْمَسِيحُ باعتباره مِنْ نَسْل دَاوُد ذُكرت فِي مت ١: ١ - ١٦؛ لو ٣: ٢٣ - ٣٨)، ونسبته إِلَى بَيْتِ دَاوُد قُدمت كعَنصر بارز مِنَ الكرازة الْمَسِيحُية الأوّلى κήρυγμα (رو ١: ٣؛ ٢تي ٢: ٨). ومِنَ الجلي أن لقب "ابْنِ دَاوُد" له ارتباطات مسيانية قوية وكثيرًا مَا كان يُطلق عَلَى الْمَسِيح (مثل؛ مت ١٢: ٢٣؛ لو ١٨: ٣٨ - ٣٩)، غير أن حدوده مِنْ وجهة نظر ع. ج الكريستولوجية، أشير إليها فِي مت ٢٢: ٤١ - ٤٥، ففِي حين أنه فِي الأصحاح السابق تم عمل مقارنة صارخة بين دَاوُد المحارب، الَّذِي رُبطت غزوته لأُورُشَلِيم فِي (٢صم ٥: ٨) يقول عَن مِنْع العمي والعرج مِنَ الدخول إِلَى "البَيْتَ" ("الهيكل؟")، ورجل السلام "ابْنِ دَاوُد" الَّذِي لدى دخوله المَدِينَة فِي أجد السعف، اهتم بقبول العمي والعرج فِي الهيكل وشفاهم (مت ٢١: ١٤).

البيبلوجرافيا

L. C. Allen, Psalms (Word Biblical Themes), 1987, 122-25; R. C. Bailey, *David in Love and War: The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12*, 1990; W. Brueggemann, "David and His Theologian," *CBQ* 30, 1968, 156-81; idem, *In Man We Trust*, 1972, 29-47; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979, 520-22; R. E. Clements, *Abraham and David: Genesis 15 and Its Meaning for Israelite Tradition*, 1967, 47-60; J. P. Floss, *David und Jerusalem*, 1987; S. Gelander, *David and His God*, 1991; R. P. Gordon, "David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in I Samuel 24-26," *TynBul*

31, 1980, 37-64; idem, *I and II Samuel: A Commentary*, 1986; J. H. Grnbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15-2. Sam. 5)*, 1971; D. M. Gunn, *The Story of King David: Genre and Interpretation*, 1978; D. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative*, 1978, 4-25; G. H. Jones, *The Nathan Narratives*, 1990; J. D. Levenson, "1 Samuel 25 as Literature and as History," *CBQ* 40, 1978, 11-28; idem, "The Davidic Covenant and Its Modern Interpreters," *CBQ* 41, 1979, 205-19; P. K. McCarter, *I Samuel*, 1980; idem, *II Samuel*, 1984; D. J. McCarthy, "II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History," *JBL* 84, 1965, 131-38; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah*, 1976; R. Polzin, *David and the Deuteronomist*, 1993; L. Rost, *The Succession to the Throne of David* (ET), 1982; J.-P. Sternberger, "David est-il parmi les prophètes? La mention du nom de David dans les oracles des prophètes postérieurs," *Etudes théologiques et religieuses* 69, 1994, 53-61; T. Veijola, *Die ewige Dynastie*, 1975; idem, *David: Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*, 1990; B. K. Waltke, "Superscripts, Postscripts, or Both," *JBL* 110, 1991, 583-96; R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, 1968; H. G. M. Williamson, "Eschatology in Chronicles," *TynBul* 28, 1977, 115-54.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

فجر #٨٨٤٠، ضوء ضئيل قبل الشُّرُوق שַׁחַר

يوم #٣٤٢٧ الْيَوْمِ، يوم أخروي، ضوء النهار יוֹם

موت #٤٦٣٧ يعدم، يقتل، يموت מות

1806 דְּבוֹרָה

دَبُورَة (דְּבוֹרָה، [dᵉbôrâ ²] #١٨٠٦).

ع. ق ١. دَبُورَة اسْمٌ مَعْنَاه "نحلة" (#١٨٠٥) - والنحلة مخلوق كثيرًا مَا ترتبط بطقوس العبادة الفِلِسْطِينِية - الكريتية وهذا مَا أدى إِلَى القول بِأَن زوج دَبُورَة واسْمه "لَفِيدوت" (مَعْنَاه، نَار، أو مشاعل، قض ٤: ٤) قد ذكر للتأكيد عَلَى أن دَبُورَة كانت تخضع لرجل وهو زوجها (قا، Klein, 41-42, 216-17, n). لكن وصف دَبُورَة بِأنها "زوجة لفيدوت" אֵשֶׁת לַפִּידוֹת (قض ٤: ٤)، لعله مِنَ الأفضل ترجمتها إِلَى "امْرَأَة مِنْ نَار" (قا، NEB "امْرَأَة شجاعة"). وهذا يبدو وصفاً مُنَاسبًا، عَلَى ضوء مَا هو مَعْرُوف عَنْ شخصية دَبُورَة، وعَلَى حقيقة أن لِفيدوت لم يُذكر ثانية (انظر F. Gottlieb, "Three Mothers," *Judaica* 30, 1981, 195).

٢. وقد حُكيت قصة دَبُورَة أوَّلاً فِي صيغة قصة (قض ٤) وبعد ذَلِكَ فِي صيغة شعر (قض ٥). أمَّا العلاقة الحقيقية بين الأصحاحين، فكانت موضع نقاش وعَلَى نطاق واسع (انظر Neef)، بالرغم مِنْ أنه أصبح مِنَ المقبول الآن، وبصفة شاملة تقريبًا - وعَلَى أساس مقارنة الأسلوب بالنصوص الكَنْعَانية - أن الأصحاح (الَّذِي يُطلق عليه اسْمَ "ترنيمة جديدة") يسبق فِي تاريخه القرن العاشر (انظر *NIDBA*, 158). أمَّا السبل الحديثة فقد عملت عَلَى قراءات موحدة لهذين الأصحاحين تقوم عَلَى أساس الصلات الموضوعة والمضمون الرمزي (انظر Brenner, 129-38). ودَبُورَة - فِي هذين الأصحاحين - تعمل كقاضية، وتخلص إِسْرَائِيل، وتتكلَّم بكلمة الرَّبّ. ولم يُذكر بوضوح فِي أي موضع أن دَبُورَة أقامها الله، أو أنها أعطيت الروح القدس، بالرغم مِنْ أنها كانت تعمل كما لو أن هذين الأمرين قد توفرا لها. ودورها كقاضية إنما هو دور فريد، لأنَّهُ يجمَعُ مَا بين العَناصر القانونية، والنبوية، والعسكرية/ السياسية). وكانت تعقد المحكمة تحت نخلة وتحل المنَازعات (٤: ٥، انظر مُوسَى فِي خر ١٨: ١٣ - ١٦)، وكانت نَبِيّة تأتي بأوامر الله (قض ٤: ٦)، وتكمن أهميتها العسكرية فِي حقيقة أنها عززت، وكانت مصدر إلهام، بل وتحملت المسئولية عَن حرب كان مِنْ نتيجتها أن حررت شَعْبها مِنَ الاضطهاد وأدت إِلَى أن تنعم إِسْرَائِيل بالسلام لمدة أربعين سنة. وهي فِي هذه المهام كانت تتصرف بنفس الطرق التي كان ينتهجها مُوسَى، وهي - عَلَى غراره - عملت كوسيط لِلرَّبّ. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فقد وُصفت دَبُورَة بصفة أساسية كقائدة طبيعية ومقنعة، رفعت مِنْ شأن هذه المَعْركة بالذات وما تبعها مِنْ نصر إِلَى مستوى لاهوتي.

٣. أمَّا مَا يُطلق عليه "ترنيمة دَبُورَة" فتتضمنْ مفاهيم لاهوتية لها أهميتها.

(أ) الوعي القومي كان أمرًا مفترضًا إِلَى جانب وصف الشَعْبُ لنفسه أنه شَعْبُ الله. وهذا أمر له أهميته عَلَى ضوء التاريخ المبكِّر لهذا الأصحاح (انظر J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, 1990).

(ب) هناك موضوعان متجاوران: قوة الإنسان، والقوة الإلهية. فمِنْ ناحية كان هناك انتصار عَلَى المستوى البشري عَلَى سِيسَرَا، ولكن مِنْ ناحية أخرى، إن هذا الانتصار هو لِلرَّبّ. وهذا الموضوع ليس غريبًا عَلَى ع. ق بأي حال، ويمكن رؤيته بوضوح، وعَلَى وجه الخصوص فِي النص الَّذِي له صلة بهذا الموضوع، وهو الْمَزْمُور ٦٨.

(حـ) وصفت دَبُورَة نفسها بأنها كانت "أمًا فِي إِسْرَائِيل" (٥: ٧). والأهمية اللاهوتية لهذا اللقب كانت موضع جدل. ويقول Sawyer (73) إن هذا يشير إِلَى أن دَبُورَة كانت تمارس سلطة دينية تشابه سلطة الْكَهَنَة. وآخرون يؤكدون أن دَبُورَة قُدمت باعتبارها التي تعزي إِسْرَائِيل، وهي بهذا المَعْنَى تشبه الأم الجسدية الصالحة (Brenner, 133). ومَعَ ذَلِكَ، فلعله يُمْكِن أن يُفهم اللقب أيضًا بطريقة تؤكد القيم التقليدية للأباء. وعَلَى الرغم مِنْ أن دَبُورَة كانت لا تتعامل بالاتفاقات التقليدية، إلا أنه يُمْكِنُ ذَلِكَ الثناء عليها كامْرَأَة قادرة عَلَى القيام بمهمة تلقى التقدير العظيم وهي مهمة الإنجاب. وبالنظر إِلَى أن النص لا يشير إِلَى أنه كان لدَبُورَة أطفال، غير أن راسْمُوسين Rasmussen يقول إن أمومة دَبُورَة كان لها أهمية سياسية جديدة (٩٢)، تتضمنْ الولاء لنساء أخريات، وتأكيد حريتها وشخصيتها الفريدة.

وبهذه الطريقة عُملت مقارنة بينها وبين أم سِيسَرَا (٥: ٢٨). وكما يقول كْلاين: "الاهتمامات الشخصية والأنانية لهذه المرأة تتناقض مَعَ صورة دَبُورَة كأمٍ لإسْرَائِيل" (٤٥). أمَّا "يَاعيل" امْرَأَة "حابر" تشكل أيضًا تناقضًا بالنسبة لدَبُورَة (٤: ١٧ - ٢٢، ٥: ٢٤ - ٢٧). وهي "زوجة" (توحي بجنسانية أنثوية) رجل متحالف مَعَ عدو إِسْرَائِيل (٤: ١٧). ولم تكن دَبُورَة مثل هذه الارتباطات المشينة (Klein, 47).

الببليوجرافيا

A. Brenner, "A Triangle and a Rhombus in Narrative Structure: A Proposed Integrative Reading of Judges 4 and 5," *VT* 40, 1990, 129-38; M. D. Coogan, "A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah," *CBQ* 40, 1978, 143-66; P. C. Craigie, "The Song of Deborah and the Epic of Tukulti-Ninurta," *JBL* 88, 1969, 253-65; F. M. Cross, Jr., *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 1950; L. R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, JSOTSup 68, 1988; A. L. Laffey, *Wives, Harlots and Concubines: The OT in Feminist Perspective*, 1988; H.-D. Neef, "Deboraerzählung und Deboralied: Beobachtungen zum Verhältnis von Jdc.IV und V," *VT* XLIV, 1, 1994, 47-59; R. C. Rasmussen, "Deborah the Woman Warrior," in M. Bal (ed.), *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, JSOTSup 81, 1989; J. F. A. Sawyer, *Prophecy and the Biblical Prophets*, Oxford Bible Series, 1993; B. G. Webb, *The Book of Judges: An Integrated Reading*, JSOTSup 46, 1987.

ديبرا رَيد *Debra Reid*

1966 דַּמֶּשֶׂק

دِمَشْق (דַּמֶּשֶׂק [dammeśeq]، #١٩٦٦).

ش. أ. ق أقدم إشارة إِلَى البلاد التي تقع فِيها دِمَشْق وُجدت فِي مجموعة بوسنر Posener، والتي تضمها "نصوص اللعنة المِصْرية". والاسْم الَّذِي استُخدم فِيها هو أرْضِ *Apum'* وفِي قائمة الْمُدُنِ التي هزمها يشير تحتمس الثَّالث (ca. 1504-1450 BC) إِلَي دِمَشْق باسْم Bir-Rakib، كما أن هذا الاسْمَ يظهر أيضًا فِي رسائل تل العمارنة، والنصوص الأَشُورِيَة الجديدة، وفِي نقوش بير - رقيب. أمَّا مَعْنَى الكلمة - وأصلها فليس مؤكدًا (Pitard, 7-11, 36).

ع. ق ذُكر اسْم "دِمَشْق" مرات عديدة فِي كُلّ مِنْ العهدين القديم والجديد. وقد ورد باسْمَ דַּמֶּשֶׂק (١مل ١١: ٢٤)، דּוּמֶּשֶׂק (٢مل ١٦: ١٠)، דַּרְמֶּשֶׂק ٢أخ ١٦: ٢، ٢٨: ٢٥، باللغتين العبرِّيَّة والأرامية، وباللغة اليونانية Δαμασκος (#١٢٤٢، أع ٩: ٢).

ودِمَشْق، وهي مِنْ بين أقدم الْمُدُن التي لاتزال موجودة فِي العالم، كانت تُعرف باسْمَ عاصمة أرَام/ سورية (← إش ٧: ٨). وتقع هذه المَدِينَة شرقي جَبَلِحرمون عَلَى الطرف المتاخم للصحراء السورية وتدين بوجودها هذه الفترة الطويلة إِلَى نَهْرِ بردي (أبانة Abana) دائم الجريان، وسهل الغوطة الخصيب، وطرق القوافل التي تمر به فِي طريقها إِلَى بلدان فِي أسيا الصغرى، وبلاد مَا بين النَّهْرين، وفِلِسْطِين، والجزيرة العربية ومِصْر (Noth, 92; Miller and Hayes, 43). وهذه المِنْطَقة التي تقع فِيها مَدِينَة دِمَشْق تشتهر ببساتين الفاكهة والحدائق الجميلة، التي يرويها نَهْرا "فرفر"، و"أبانة".

وذكرت دِمَشْق بالارتباط مَعَ الأباء، ومِنْ الجلي أنها كانت مَدِينَة شهيرة أثناء هذه الفترة. وعَلَى مقرَبَة مِنْ دِمَشْق هزم إبْرَاهِيم تحالفًا مِنَ الملوك الَّذِين كانوا قد اختطفوا لُوطًا (تك ١٤: ١٥). وبعد أن هزم دَاوُد الأراميين، أنشأ لهم مقاطعة مَعَ دِمَشْق باعتبارها مقر الحكومة (Noth, 96; cf. 2 Sam 8:5, 6). وأثناء حكم سُلَيْمَان، حاول رزون Rezon إقامة مَمْلَكَةٌ أرَامية قوية مركزها دِمَشْق (١مل ١١: ٢٣ - ٢٥، انظر ١٥: ١٨). ويبدو أن مَلِك دِمَشْق نجح أخيرًا فِي مسعاه ووحد الدول الأرَامية المختلفة (انظر ٢صم ١٠: ٨) ليكون مَمْلَكَةٌ أرَامية واحدة فرضت سيطرتها عَلَى المِنْطَقة العامرة بالسكان والواقعة بين لُبْنَان والجبال المواجهة لِلُبْنَان علاوة عَلَى المِنْطَقة الواقعة شرقي هذه الجبال. وفِي الفترة التي تبعت ذَلِكَ حصلت دِمَشْق عَلَى وضع له نفوذه الكبير فِي المِنْطَقة السورية الفِلِسْطِينية، فِي الوقت الَّذِي تولى فِيه بَنْهَدَدُ سدة الحكم (٩٠٠ ق. م/ تقريبًا). واستطاعت دِمَشْق أن تتدخل فِي العلاقات بين إِسْرَائِيل ويَهُوذَا (٢أخ ١٦: ٢) (Pitard, 144). وربما كان هو نفس الحاكم الَّذِي نجح فِي الحصول عَلَى الْمُدُن الإِسْرَائِيلية وإقامة مناطق للأسواق فِي السَّامِرة.

ومِنْ الجلي أنه كان لدِمَشْق خصوم يُخشى بأسهم وهم العُمْرِيون، وهذا مَا توضح حين نجح آخَابُ قلب الأوضاع بالنسبة لخليفة بَنْهَدَدُ (١مل ٢٠: ٣٤). وعَلَى الرغم مِنْ أن آخَابُ نجح فِي هزيمة بَنْهَدَدُ فِي أفِيق (١مل ٢٠: ٢٩ - ٣٠) الأمر الَّذِي حزن له نَبِيّ الرَّبّ، غير أنه لم يقتله بل عقد مَعَاهدة مَعَه (٢٠: ٣٥ - ٤٢). وأخذت المَعَاهدة فِي الاعتبار التحالف المناهض للأَشُورِيين. وطبقًا لما جاء فِي حوليات شلمِنْاصر الثالث، حارب هذا التحالف فِي قرقر Qarqar سنة ٨٥٣ ق. م. ونتيجة للتهديد المستمر الَّذِي كان يشكله الأشُورِيون، لم تستطع الدولة المتحالفة أن يسحق كُلّ مِنْها الأخرى. وأكبر فرقة مِنْ المَرْكَبَات العسكرية، وسلاح الفرسان، والرجال الَّذِين شارك بهم مَلِكُ دِمَشْق فِي هذا التحالف كانوا يظهَارُون القوة التي تمركزت فِي دِمَشْق.

وكانت تعليمات الرَّبّ إِلَى إيليَّا أن يمسح حَزَائِيل مَلِكًا عَلَى سورية (أرَام) لعله تم تنفيذها بمَعْرفة ألِيشَع (١مل ١٩: ١٥، انظر ٢مل ٨: ٧ - ١٥). وفِي غضون ذَلِكَ انحل التحالف الَّذِي كان يعارض سورية، وفِي سنة ٨٤١ ق. م اضطر حَزَائِيل أن يواجه وحده العدوان الأشُورِي المتجدد. وعَلَى الرغم مِنْ حصار دِمَشْق، لكن حَزَائِيل استطاع الدفاع عَن المَدِينَة بنجاح. ولم يحتل شلمِنْاصر المَدِينَة، ولكنه أشعل النيران فِي البساتين المحيطة والحقول الخضراء.

وقرب نهاية القرن التاسع قبل الميلاد، كان مِنْ شأن تجدد الغزوات الأشُورِيَة بقيادة Adad-Nirari الثالث الأمر الَّذِي أدى إِلَى إضعاف دِمَشْق إِلَى درجة أن يَهُوآش لم يستطع استعادة المُدُنِ التي سبق أن فُقدت واستولى عليها الآراميون (٢مل ١٠: ٣٢، انظر ١٣: ٢٥). وبعد موت حَزَائِيل، سيطر يَرُبْعَام الثاني فِي النهاية عَلَى أرَام (١٤: ٢٥ - ٢٨) وتحت قيادة رصين استعادت أرَام بعضًا مِنْ قوتها السابقة. وقد حاول رصين وفقح مَلِك إِسْرَائِيل أن يشركا آحَاز (←) فِي تحالف مناهض للأشُورِيين، لكنهما لم ينجحا فِي ذَلِكَ. وعندما أصر آحَاز عَلَى اتباع سياسة مستقلة، كان مِنْ شأن الحصار السوري الآرامي لأورُشَلِيم الَّذِي تبع ذَلِكَ أن انضمت يَهُوذَا إِلَى الصف (Bright, 273) وذلِكَ بخلع آحَاز غير المتعاون واستبداله بابن طبئيل (إش ٧: ٦). ومَعَ الغزوات الوشيكة عَلَى يَهُوذَا، كُلِّف إِشَعْيَاءَ آحَازَ أن يثق فِي مواعيد الرَّبّ لدَاوُد (٧: ٤ - ٩). وإذ لم يكن قادرًا عَلَى الإيمان الَّذِي طُلب مِنْه نجح آحَاز فِي الحصول عَلَى مساعدة الأشُورِيين، وفِي سنة ٧٣٢ ق. م، رد تُغْلَثَ فَلاسِرَ الثالث مَلِكُ أشُورَ بالهجوم عَلَى دِمَشْق، وقتل رصين، وسبى السكان إِلَى قير (٢مل ١٦: ٩)، وبهذا أنهوا تاريخهم المجيد مِنْ حيث بدأ (عا ١: ٥، ٩: ٧). وقد تحقق الحكم النبوي عَلَى دِمَشْق (إش ١٧: ١ و٣، إر ٤٩: ٢٣ - ٢٧) وذلِكَ سنة ٧٣٢ ق. م، حيث تم الاستيلاء عَلَى المَدِينَة وضُمت فِي أشُورَ كمقاطعة تابعة لها.

ولمدة قرنين تقريبًا، مِنْ حكم سُلَيْمَانَ حَتَّى خضوع المَدِينَة سنة ٧٣٢ ق. م، كانت دِمَشْق مَدِينَة ذات نفوذ فِي الشئون السورية - الفِلِسْطِينية، وكانت عدوًا لدودًا لإِسْرَائِيل.

البيبلوجرافيا

S. Ahituv and B. A. Levine (eds.), *The Early Biblical Period*, 1986, 151-72; J. Bright, *A History of Israel*, 1980; C. G. Davis, "The Aramaean Influence Upon Ancient Israel to 732 B.C.," unpublished Ph. D. dissertation, Ann Arbor, 1979; H. Donner, "The Separate States of Israel and Judah," in *IJH*, 1977; A. Dupont-Sommer, "Sur les débuts de l'histoire araméenne," *SVT* 1, 1953, 40-49; A. Jepsen, "Israel and Damascus," *AfO* 14, 1942, 154-58; E. G. H. Kraeling, *Aram and Israel*, 1918; A. Malamat, "The Aramaeans," in D. J. Wiseman, *POTT*, 1973, 134-55; A. Mazar, *Archeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.* 1990; B. Mazar, "The Aramean Empire and Its Relations With Israel," in *The Early Biblical Period*, S. Ahituv and B. A. Levine (eds.), 1986, 151-72; J. M. Miller & J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient*, 1962; M. Noth, *The Old Testament World*, 1966; W. T. Pitard, *Ancient Damascus*, 1987; J. A. Soggin, *An Introduction to the History of Israel and Judah*, 1993; M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957.

دي. إن. بينار *D. N. Pienaar*



ذَبَائِح وَتَقْدِمات

ذَبَائِح وتَقْدِمات

١. تعريف المصطلحات. الكلمة الإنجليزية(*) offering مأخوذة عن تعبير لاتيني يشير لتقديم هبة أوْ منحة (*offerre*، يُقَدِّم، هدية). والذَبِيحَة مأخوذة مِنْ مجموعة مِنْ كَلمات لاتينية تعني "شَيْئًا مُقَدَّسًا" أوْ "تقديس" (وهكذَا تشير إِلَى جعل شيء مُقَدَّسًا، أوْ تكريسه). وعَلَى ذَلِكَ فإن بعض الباحثين يستخدمون المعنى الأوَّل ليعني فحسب تقديم شيء كمنحة أوْ هبة، والكلمة الثانية لوصف الهبة عَلَى أَنَّهَا شيء عُرض وقُدم عَلَى وجه الخصوص لكائن إلهي. وآخرون يستخدمون كلمة "ذَبِيحَة" للإشارة إِلَى أيَّة "تقدمة" تتضمن طقس ذبح حيوان. وفِي كِلْتَا الحالتَيْن تعتبر "التقدمة أوْ "القُرْبَان" تعبيرًا عامًا بأكثر مما هُوَ الحال بالنسبة لكلمة ذَبِيحَة (Henninger, 544-45).

والمصطلح العبري "يُقَدِّم قُرْبَانًا" هُوَ جمع بين الفعل يُقَدِّم، قَرَّبَ، أوْ يُقَدِّم قُرْبَانًا (#٧٩٢٨ الجذر קָרַב ، הִקְרִיב؛ لا ١: ٢؛ ٢: ١؛ ٣: ١ الخ). والاسم المشتق ("قُرْبَانًا קָרְבָּן، #٧٩٣٣؛ لا ١: ٢؛ ٢: ١؛ ٣: ١ الخ، قاء مر ٧: ١١ حيث تم إستخدام كلمة قُرْبَان فِي ع. ج) وهي فِي الأصل كلمة عِبْرِيَّة مثل؛ فِي التركيب الكُلّي طبقًا لا ١- ٣، كَانَ تعبير "قَرَّبَ قُرْبَانًا" يُقَدِّم السياق اللازم لتقديم ذَبِيحَة المُحْرَقَة، وتقدمة القُرْبَان، وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ. وَكَانَ بوسع الشخص أن يُقَرِّبُ قُرْبَانًا، قَدْ يَكُونُ ذَبِيحَة مُحْرَقَة (١: ٣) أوْ قُرْبَان تقدمة (٢: ١)، أوْ ذَبِيحَةَ سَلاَمَة (٣: ١). والكلمة العِبْرِيَّة الَّتِي تُترجم عادة "ذَبِيحَة (זֶבַח) لا ترد فِي لا ١- ٣ حَتَّى ٣: ١ فِي الجزء الخاص بتقديم ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ (قاء أيْضًا ع ٣، ٦، ٩) الَّذِي يستمر فِيه إستخدام كلمة "قُرْبَان" (ع. ١، ٢، ٦، ٧، ٨، ١٢، ١٤). وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ كَانَت تقدمة مِنْ نوع معين، وَكَانَت أيْضًا ذَبِيحَة، أي تتضمن حيوانًا تم ذبحه ثم يُؤكَلَ كجزء مِنْ وجبة جماعية. وفِي سِفْر اللاَّوِيِّين، والواقع

* تقدمة= هي الكلمة العربية المكافئة للعِبْرِيَّة، كان يُقَال "هذا تقدمة منّي، أوْ تقدمة لـ" فهي تفيد منحة لا ترد، هدية عن طيب خاطر، هدية كاعتراف بجميل، أوْ حتى تقدمة لدرء شر، أوْ لكسب تحالف مع.. — المحرر.

طوال ع. ق كُلّه، فإن الاسم "ذَبِيحَة" والفعل المشتق منها "يُقَدِّم ذَبِيحَة" لَمْ يُستخدم إلاَّ فِي ذَبَائِح السَّلاَمَة فقط (لمزيد من التفاصيل، שְׁלָם #٢٢٨٣؛ זֶבַח #٨٩٦٨).

وعَلَى ذَلِكَ، إذا تكلّمنا مِنْ وجهة نظر ع. ق عَلَى وجه التحديد، ينبغي قصر إستخدام كلمة "ذَبِيحَة" عَلَى الذَبَائِح الحيوانية، بل ولتحديد أكثر، عَلَى الحالات الَّتِي يُذبح فِيها الحيوان ويُؤكَلَ كجزء مِنْ أكْلَة جماعية، وبهذا نستبعد ذَبِيحَة المُحْرَقَة، وذَبِيحَة الخَطِيَّة، وذَبِيحَة الإثْم. وبالنظر إِلَى أن الكلمة الإنجليزية "ذَبِيحَة" لها معان أوْسع مِنْ الكلمة العِبْرِيَّة (انظر مَا سبق) فإن الباحثين كثيرًا مَا يستخدمون هذه الكلمة بدون تدقيق للإشارة بها إِلَى أي نوع مِنْ الذَبَائِح الحيوانية، وذلِكَ بالتباين مع "قُرْبَان التقدمة". وفِي هذا المقال، فإن كلمة قُرْبَان "ستستخدم كتعبير شامل للذَبَائِح الحيوانية أوْ غير الحيوانية، وحَتَّى بالنسبة لتلك الَّتِي تُذبح خصيصًا لأكْلات جماعية، هذا مِنْ ناحية. ومن ناحية أخرى فسوف يقتصر إستخدام كلمة "ذَبِيحَة" عَلَى الذَبَائِح الحيوانية للأكْلات الجماعية (أي) ذَبَائِح السَّلاَمَة، وحمل الفِصْح، والَّذِي كَانَ يشكل نوعية مِنْ الذَبَائِح الجماعية، وذَبَائِح الملء، وهي شكل مختلف مِنْ ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ #٨٩٦٨ שְׁלָם). وتعبير "نظام الذَبَائِح" يمكن إستخدامه للإشارة إِلَى جَمِيع ذَبَائِح وتقدمات ع. ق ككُلّ.

ونُظم ع. ق الخاصة بالقرابين والذَبَائِح معروفة عَلَى المستوى الأكاديمي والشَعْبي بأن تفاصيلها كثيرة ومعقَّدة. ومن بين أسباب الارتباك والصعوبة المشار إليها هُوَ أن كتبة ع. ق بوجه عام افترضوا - وهذا أمر يؤسف له - أن المرء يفهم المنطق الَّذِي قامت عَلَى أساسه الإجراءات الطقسية، وعَلَى ذَلِكَ، كثيرًا مَا يهملون شرحها (أي أن المعنى ربمَا كَانَ مفهومًا ضمنيًا مِنْ العمل نفسه وذلِكَ بالنسبة للقُدَماء). والواقع، أن عدم وجود تفسير مفصل راجع فِي جزء منه إِلَى الطبيعة المتأصلة فِي العمل الطقسي نفسه، والمعنى أساسًا يفهم مِنْ العرض وليس مِنْ الشَّرْح. وهكَذَا، موضوع معنى الطقوس برمته عامر بالمصاعب.

٢. نظريات خاصة بالقرابين والذَبَائِح. عَلَى مر القرن الماضي أوْ مَا إِلَى ذَلِكَ، طرح علماء الثقافة وعلم الإنْسَان، وعلماء الاجْتِمَاع، ومؤرخو الديانات نظريات عديدة ومختلفة عن أصل وأهمية هذه الظاهرة الدينية (مثل؛ الهبة، الوجبة، التقديس، والناحية والمحاكاة بالنسبة للذَبِيحَة، انظر الملخَصات فِي Henninger, 550-54; Anderson, 871-73; and Brown, 424-25; and the discussion here). ومعظم هذه النظريات كَانَت خليطًا بين المختزلين (الَّذِينَ دون وجه حَقّ يختصرون تنوع ظاهرة الذَبَائِح إِلَى أساس منطقي واحد)، وأصحاب نظرية النشوء (الَّذِينَ يقولون إن جَمِيع الذَبَائِح والتقدمات تطورت عن نمط أساس بدائي).

أمَّا الباحثون مِنْ أيَّامنا هذه فيميلون إِلَى تجاهل نظريات المختزلين وأصحاب نظرية النشوء المختلفة والتعامل معها عَلَى أنَّهَا تكميلية وليس تناقضية، قائِلين إنه يبدو أن هناك شَيْئًا مِنْ الحقيقة فِيها كُلّها أوْ فِي معظمها عَلَى الأقل فِي ثقافات معينة وفِي نظم طقسية. ومع ذَلِكَ، وبرغم أن هذه النظريات يمكن أن تكون محفزة إلاَّ أن الكثير مِنْ النظريات، أوْ بعض نواحي هذه التفاسير تقوم عَلَى أساس آراء تأخذ فِي اعتبارها حساسية آراء المجتمع والدين والعلاقة بين الاثنين الَّتِي ربما لَمْ تصمد أوْ مِنْ المرجح ألاّ تصمد أمام اختبار الزمن، أوْ أنَّهَا لا تتناغم مع مَا يقوله الكتاب المُقَدَّس نفسه عن القرابين والذَبَائِح. وثمة مثال حديث إِلَى حد مَا نجده فِي نظرة رينيه جيرارد إِلَى الذَبَائِح كشكل مِنْ أشكال محاكاة العنف الاجْتِمَاعي فِي كتابه 1977 (*Violence and the Sacred*). ونظريته مثيرة قَدْ تساعد عَلَى تفسير بعض سمات الديانة والذَبِيحَة عَلَى مستوى عالمي، غير أنه ينبغي تذكر أن هذه ليست نقطة وردت بشكل واضح فِي ع. ق نفسه فِيما يتعلق بالذَبَائِح الحيوانية.

ينطبق نفس الشيء عَلَى الأتي: (أ) النظرية النفسية لتخفيض القلق مِنْ خلال تقديم ذَبَائِح لأحد الآلِهَة. (ب) التفسيرات المتنوعة الخاصة بالأساطير والطقوس، حيث يمثل الذبح الطقسي للحيوان، ذبح الإله أوْ المَلِك لفائدة المجتمع. (جـ) النظريات السحرية والتي تقول - بطريقة أوْ بأخرى - إن هلاك الذَبِيحَة الَّتِي تم التضحية بها يتسبب فِي إطلاق قوة سحرية لصالح مقدِّم (أوْ مقدِّمي) الذَبِيحَة وليس مِنْ بين هذه الآراء مَا يلقى دعمًا مِنْ الكتاب المُقَدَّس، بالرغم مِنْ أنَّهَا فِي الواقع تشكل ظواهر يمكن أن نجدها فِي الكثير مِنْ نظم الطقوس الدينية الأخرى. والنهج الَّذِي سنتبعه هنا هُوَ الانتقال مِنْ مفاهيم ومفردات اللغة فِي ع. ق العبري، إِلَى التراكيب النظرية والتي يبدو أنَّهَا الأفضل لشرح وجود تِلْكَ المجاميع الخاصة مِنْ مفردات اللغة والمفاهيم. وقَدْ اقْتُرح هنا أن ثلاث نظريات ستسهم بدرجة كبيرة فِي فهم راسخ لنظام القرابين والذَبَائِح فِي ع. ق.

٣. نظرية اعتبار القرابين والذَبَائِح هبة أوْ منحة. أوّلاً، فِي بعض الأماكن يبدو أنه يُنظر إِلَى تقدمات ع. ق عَلَى أنَّهَا أساسًا هبة مقدَّمة لِلرَّبّ. وأوّل تعبير أساسي عن الذَبِيحَة استُخدم فِي ع. ق هُوَ מִנְחָה تقدمة، هدية، منحة (تك ٤: ٣-٥)، الموضوع المتعلق بقايين وهابيل فِي هذا الخصوص، انظر لا ٢ للمعنى الفني لهذا التعبير فِي الكتاب المُقَدَّس العبري. قُرْبَان حبوب، انظر أيْضًا מִנְחָה #٤٩٦٦). وحين اقترح تيلر Tyler نظريته الخاصة سنة ١٨٧١ والتي تقول إن الذَبِيحَة منحة، فقَدْ اختزل كافة القرابين والذَبَائِح إِلَى الفكرة الآلية الخاص بالتبادلية أوْ الرشوة: "أعطيك لكي تعطيني أيْضًا مقابل ذَلِكَ". وتقوم نظريته عَلَى أساس مذهب الأرواحية animism (وبقول آخر؛ فكرة أن تلك الأرواح موجودة فِي الطبيعة، وعَلَى ذَلِكَ فالذَبَائِح الَّتِي تعوزها السمة الأخلاقية) لذا؛ ليس لها فِي الأساس أي مغزى أخلاقي هام، ولم تكن تعبيرًا عن العبادة الحقيقية بأي شكل كَانَ. بل كَانَت، فِي جوهرها، عملية تجارية كتلك الموجودة بين البشر. وهذا

لا يتمشى مع مَا جاء فِي تك ٤، والَّذِي يُعد أقْدَم ذكر لقُرْبَان الحبوب والذَّبِيحَة فِي تاريخ البشرية، طِبقًا لما جاء فِي الكتاب الْمُقَدَّس. وعَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ، يبدو أن قَايِين وهابيل قدَّما قُرْبَانهما إجلالاً واحترامًا لإله شخصي لكي يكسبا رضاءه، وقَدْ يتأثر أوْ لا يتأثر بالعطية ومعطيها. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، كَانَ هذا الإله مهتمًا بالنواحي الأخلاقية، وبالاستجابات، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي يبينه السياق التالي:

وهكَذَا، نظرية المنحة الَّتِي ليست لها علاقة بالاختزاليين، أوْ أصحاب نظرية النشوء، تعتبر التَّقْدِمة تعبيرًا عن الإجلال والاحترام والشكر، وهي بهذا لديها مَا تساهم به فِي مفهومنا لنظام الذَّبَائِح والقرابين فِي ع. ق. والقَدْر المتيقن أن قَايِين وهابيل اعتبرا تقْدمتهما منحة (أوْ جزية، أوْ هبة لِلرَّبِّ، أوْ شَيْئًا مِنْ هذا القبيل، وأن كلمة מִנְחָה فِي كثير مِنْ الأحيان تعني هذا، ولا سيما فِي السياقات غير اللاوية.

ثمة تعبير هام آخر قَدْ يَكُونُ ملائماً بشكل طبيعي لنظرية المنحة وَهُوَ קָרְבָּן بمعنى تقْدمة أوْ منحة (← #٧٩٣٣). فقَدْ وردت كلمة قُرْبَان ثمانين مرَّة فِي ع. ق، كُلّها بإستثناء سبع مرات فِي سِفْر اللاَّوِيِّين، فِي لا ١؛ عد ٩، وعَلَى ذَلِكَ فهي الكلمة القياسية الَّتِي يستخدمها سِفْر اللاَّوِيِّين بالنسبة للمنحة الَّتِي يُؤتى بها (قا؛ الفعل المناظر الجذر קָרֵב #٧٩٢٨) لِلرَّبِّ فِي مقَدْسه (מִנְחָה، تعني فِي العادة - فِي سِفْر اللاَّوِيِّين - قُرْبَان تقْدمة، ولا تعني منحة). وأوَّل ذكر لها كَانَ فِي لا ١: ٢ (مرتين). "كَلِّمْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: إِذَا قَرَّبَ إِنْسَانٌ مِنْكُمْ قُرْبَانًا (קָרְבָּן) لِلرَّبِّ مِنَ الْبَهَائِمِ، فَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ تُقَرِّبُونَ قَرَابِينَكُمْ קָרְבָּן" والكلمة هنا تشير إِلَى ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة (ع. ٣)، ولكنها استُخدمت أيضًا لتشير بصفة خاصة إِلَى قُرْبَان التقْدمة (مثل؛ ٢: ١)، وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ (٣: ١ مثلاً)، وذَبِيحَة الْخَطِيَّة (مثل؛ ٤: ٢٨)، وإِلَى نوعيات أخرى مِنْ القرابين (مثل؛ عد ٥: ١٥)، ويُستخدم أحيانًا كتعبير إجمالي لخليط مِنْ نوعيات عديدة مِنْ القرابين: "فَيُقَرِّبُ قُرْبَانَهُ (مفرد فِي العبْرِيَّة) لِلرَّبِّ خَرُوفًا وَاحِدًا حَوْلِيًّا صَحِيحًا مُحْرَقَةً، وَنَعْجَةً وَاحِدَةً حَوْلِيَّةً صَحِيحَةً ذَبِيحَةَ خَطِيَّةٍ، وَكَبْشًا وَاحِدًا صَحِيحًا ذَبِيحَةَ سَلاَمَةٍ، وَسَلَّ فَطِيرٍ مِنْ دَقِيقٍ أَقْرَاصًا مَلْتُوتَةً بِزَيْتٍ، وَرِقَاقَ فَطِيرٍ مَدْهُونَةً بِزَيْتٍ مَعَ تَقْدِمَتِهَا وَسَكَائِبِهَا" (عد ٦: ١٤- ١٥).

والفعل يعطي والأسْمَاء المشتقة منه، تُستخدم أحيانًا عِنْدَ الإشارة إِلَى (أجزاء مِنْ) أنواع التقْدمات والذَّبَائِح المختلفة (قا؛ خر ٢٢: ٢٩- ٣٠؛ ٢٨: ٣٨؛ لا ٢٣: ٣٨؛ عد ١٨: ١١- ١٢)، وكذلِكَ فِي إطار النظام اللاوي نفسه، تعبير אִשֶּׁה معناه هدية أوْ منحة وتُستخدم للحوم وكذلِكَ لقُرْبَان التقْدمة (انظر لا ١: ٩، ٢: ٣، ٣: ٥ الخ، وهناك نظائر مقترحة فِي نصوص أوغاريت، والنصوص العربية: ← אִשֶּׁה # ٨٥٢). والترجمة الإنجليزية الشائعة لهذه الكلمة عَلَى أنَّهَا ذَبِيحَة مُحْرَقَة أوْ ذَبِيحَة بإستخدام النَّار، فهي تقوم عَلَى أساس اشتقاق مشكوك فِيه مِنْ الكلمة العبْرِيَّة אֵשׁ، نَار. ويُلاحظ أن مصطلح אִשֶּׁה يشير أحيانًا إِلَى تقْدمات لا تُحرق إطلاقًا عَلَى الْمَذْبَح (مثل؛ أقْرَاص الخبز الَّتِي تُعرض فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (لا ٢٤: ٧، ٩).

ومن وجهة النظر الَّتِي كَانَت فِي ش. أ. ق، وكذلِكَ وجهة النظر الكتابية، هناك وجه هام آخر للرأي القائل بأن التقْدمات هي منحة. وعَلَى وجه العموم، لَمْ تكن مجرد مصادفة أن تقْدمات الذَّبَائِح لِلرَّبِّ فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا كَانَت تُصنع مِنْ نوعيات مختلفة مِنْ الأطعمة. ففِي عالم الشَّرْق القَدِيم كَانَ يُنظر إِلَى التقْدمات - فِي بعض الأحيان عَلَى الأقل - عَلَى أنَّهَا تساعد بالفعل عَلَى إعالة الإله/ الآلِهَة. وفِي بعض نصوص وطقوس بلاد مابين النَّهْرين كَانَت العناية بالألهة وإطعامهم تُعد جزءًا هامًا مِنْ الأيديولوجية المرتبطة بالتماثيل الَّتِي كَانَت تمثلهم فِي بيوتهم (أي فِي الهياكِل) وفِي أي مكَانَ آخر (مثل؛ فِي المواكب أوْ الرحلات، قا؛ Oppenheim, 183-98). أمَّا الباحثون بوجه عام، كَانُوا يعتبرون تقْدمات الطعام هذه عَلَى أنَّهَا منحة للإله (أوْ الآلِهَة) مِنْ شأنَّهَا أن تجلب رضاءهم عَلَى مقَدْمه/ مقَدْميها.

وإنها لحقيقة أنه لَمْ يكن هناك تمثال لله كَانَ يجب إطعامه فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا، وعَلَى أساس مَا جاء فِي ع. ق، فإن إله إِسْرَائِيلَ القَدِيمة لَمْ يكن فِي حاجة لأن يأكُلَ (قا؛ مز ٥٠: ١٢- ١٤). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، كَانَ يُشار إِلَى الذَّبَائِح فِي بعض الأحيان عَلَى أنَّهَا "طَعَامَ" وَقُودٍ لِلرَّبِّ (لا ٣: ١١، ١٦؛ ٢١: ٦، ٨، ١٧، ٢١- ٢٢؛ ٢٢: ٢٥؛ عد ٢٨: ٢، ٢٤؛ حز ١٦: ١٩؛ ٤٤: ٧؛ مَلاَ ١: ٧)، وإن حرقها ينتج "رَائِحَةِ سَرُورٍ لِلرَّبِّ" (قا؛ مثل؛ ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة [لا ١: ٩]؛ قُرْبَان التقْدمة [٢: ٢]؛ ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ [٣: ٥]؛ ذَبِيحَة الْخَطِيَّة [٤: ٣١]؛ قا؛ تك ٨: ٢١؛ عد ١٥: ٣، ٧؛ ٢٨: ٦، ٨، وبالنسبة للذَّبَائِح الَّتِي تُقَدْم للأوثان، قا؛ عَلَى وجه الخصوص حز ٦: ١٣؛ ١٦: ١٩؛ ٢٠: ٢٨)، وأُشير إِلَى مَذْبَح الْمُحْرَقَة عَلَى أنه "مائِدة الرَّبِّ" (مَلاَخِي ١: ٧، ١٢، قا؛ حز ٤٤: ١٦). وفضلاً عن ذَلِكَ، أن ذَبَائِح الْمُحْرَقَة اليَوْمية المستمرَّة، والتي كَانَت تُقَدْم كُلّ صباح ومساء مع تقْدمتها وسَكِيبها قَدْ تُوحي للإِسْرَائِيلي العادي أنه كَانَت هناك وجبة صباحية (الإفطار) ووجبة مسائية (العشاء) لِلرَّبِّ تُقَدْم له فِي بيته (خر ٢٩: ٣٨- ٤٥؛ لا ٦: ٢٠؛ عد ٤: ١٦؛ ٢٨: ٣- ٨، ١٠ الخ؛ ١أخ ١٦: ٤٠؛ عَزْرَا ٣: ٥؛ حز ٤٦: ١٣- ١٥؛ دا ٨: ١١- ١٣؛ ١٢: ١١؛ قا؛ أكُلات الآلِهَة فِي هياكُلهم فِي بلاد مَا بين النَّهْرين قَدِيمًا).

وفضلاً عن ذلِكَ، كَانَ خُبْزَ الْوُجُوهِ يوضع دائمًا عَلَى الْمَائِدَة الذهبية فِي الْقُدْسِ كُلّ سبت (خر ٢٥: ٣٠؛ ٤٠: ٢٢- ٢٣؛ لا ٢٤: ٨؛ عد ٤: ٧؛ ١مل ٧: ٤٨؛ ٢أخ ٢: ٤)، وَكَانَ هناك إضاءة دائمًا فِي الْقُدْسِ (خر ٢٧: ٢٠- ٢١؛ لا ٢٤: ٢- ٤) والبخور الْمُقَدَّس كَانَ دائمًا يعطي أريجه (خر ٣٠: ٧- ٨). وبوسع المرء أن يستخلص بسهولة مِنْ هذا أن الرَّبّ كَانَ فِي الحقيقة يعيش هناك بدانيًا كما يعيش الناس فِي بيوتهم. وما جاء فِي خر ٢٩: ٤٢- ٤٥ يطرق نفس هذه النقطة فِي ختام التشريعات الخاصة بذَبِيحَة الْمُحْرَقَة الدائِمَة: "حَيْثُ أَجْتَمِعُ بِكُمْ [مُوسَى] لأُكَلِّمَكَ هُنَاكَ. وَأَجْتَمِعُ هُنَاكَ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ

ذَبَائِح وَتقَدْمات

فَيُقَدَّسُ بِمَجْدِي... وَأَسْكُنُ فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَكُونُ لَهُمْ إِلهًا."

وعطايا تقْدمات الطعام والتعابير المختلفة الخاصة بها، والتي أوضحناها سابقًا يمكن أن تُفهم عَلَى أنها تشير إِلَى أن إله إِسْرَائِيلَ، طبقًا لـ ع. ق، كَانَ يأكُلَ بالفعل مثل هذه التقْدمات الَّتِي مِنْ الطعام. وبرغم ذَلِكَ، فإن القراءة المتكاملة للعهد القَدِيم توحي، وعَلَى أساس الفكر اللاهوتي الكهنوتي أن الغرض الأساسي مِنْ هذه المصطلحات التأثير فِي الشَّعْب والْكَهَنَة بحقيقة أن الله حاضر بشكل مادي، حين يسكن خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (← اللاَّوِيِّين: لاهوت). وأيَّة طريقة أفضل مِنْ تلك يمكن بواسطتها أن توصل مثل هذه الفكرة سوى أن يُطلب أن تُقَدْم كُلّ الأطعمة المُعتادة لأهل البيت، يؤتى بها أيضًا وبشكل مستمر إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، وتُقَدْم لساكنها، بطريقة مناسبة (أي مِنْ خلال ذَبَائِح مُحْرَقَة الخ، تُقَدْم يَوْميًا؟).

وحقيقة أن الله لا يأكُلَ فِي الواقع، ولكنه مع ذلِكَ حاضر هناك فِي حين أنه ساكن فِي السَّمَاءِ أيضًا، تم إيصالها فِي الاحتفالات الافتتاحية لمذابح ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (لا ٩: ٢٢- ٢٤) والهَيْكَل (٢أخ ٧: ١- ٣) وكذلِكَ فِي مناسبات وأقْوَال أخرى (مثل؛ قض ١٣: ١٥- ٢٣؛ ١مل ٨: ٢٧- ٣٠). ومن الطبيعي أنه بوسع الشَّعْب أيضًا أن يتبنّى الفكرة الخاطئة، وأن يبدأ فِي الاعتقاد بأن الله احتاج بالفعل، أوْ أراهم أن يُقَدْموا له تقْدمات مِنْ الأطعمة حَتَّى يمكنه أن يأكُلَ، ولكن هذا مَا نُحض بقوة فِي مَزْمُور ٥٠، وفِي أماكن أخرى فِي ع. ق (مثل؛ انظر التوبيخات النبوية فِي إش ١: ١٠- ١٧؛ إر ٧: ٢١- ٢٦؛ هُوَ ٦: ٦؛ عا ٥: ٢١- ٢٤؛ مي ٦: ٦- ٨).

٤. نظرية الشَّرِكة مع الرَّبّ عن طريق الذَّبَائِح والقرابين. ثانيًا، هناك مواضع أخرى فِي ع. ق يركز فِيها نظام الذَّبَائِح عَلَى الشَّرِكة مع الرَّبّ. وحقيقة أن الله يسكن بالفعل بين شَعْبه فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (وبعد ذلِكَ فِي الهَيْكَل)، وأنه أراد أن تكون له علاقة مَعَهُمْ تشكل أساس نظام الذَّبَائِح والتقْدمات الَّذِي وُصِف فِي سِينَاء (انظر الملاحظات السابقة عن خُرُوج ٢٩: ٤٢- ٤٥). إن שְׁלָמִים، (זֶבַח)، ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ هي الَّتِي توجه الانتباه بصفة خاصة لناحية الشَّرِكة مع الله فِي نظام ذَبَائِح ع. ق (انظر بصفة خاصة لا ٣: ١- ١٧؛ ٧: ١١- ٢١؛ ← #٢٢٨٣ זֶבַח؛ #٨٩٦٨؛ שָׁלֹם). وإنها لحقيقة أن أجزاء الشحم فِي ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ كَانَت تشكل عطية طعام الرَّبّ، تمامًا مثلما هُوَ الحال بالنسبة لذَبِيحَة الْمُحْرَقَة كُلّها، والجزء التذكاري مِنْ قُرْبَان التقْدمة (انظر الملاحظات السابقة والتعبيرات مثل؛ ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة، ورَائِحَةِ سَرُورٍ لِلرَّبِّ (٣: ٥؛ قا؛ ٣: ١١؛ ١٦: ٧، ٢٥). وبرغم ذلِكَ، فإن السمة المميزة لذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ تمثلت فِي حقيقة أن مقَدْمها - وبشكل مميز يأكُلَ معظم اللحم كجزء مِنْ أكُلَة الشَّرِكة أمام الرَّبّ. فالشحوم والدَّم فقط يذهبان إِلَى الرَّبّ مباشرة عَلَى الْمَذْبَح (٧: ٢٢- ٢٧)، أمَّا الأجزاء المعينة الوحدية مِنْ اللحم كَانَت تُعطى للكَهَنَة كأجر لهم (أي الراتب المخصص لهم، ٧: ٢٨- ٣٤).

وحين اقترح و. روبرتسون سميث W. Robertson Smith نظريته الخاصة بالشَّرِكة فِي أصل الذَّبِيحَة والتي يرجع تاريخها إِلَى عام ١٨٨٩، أقامها عَلَى أساس افتراضه أن كافة الديانات كَانَت فِي الأصل تقوم بالطبيعة عَلَى أساس مشاركة كُلّ الأسرة أوْ العَشِيرَة. وعَلَى أساس نظريته الخاصة بالمشاركة، فإنه بغية المحافظة عَلَى حَيَاة الجماعة فقَدْ ساد الاعتقاد بأنه مِنْ الضروري ذبح حيوان المشاركة الأسرية، وأن يُؤكَلَ لحمه فِي أكُلَة جماعية. وحيوان المشاركة الأسرية أوْ العَشِيرَة كَانَ يمثل القبيلة وإلهها وَكَانَ مِنْ نوعية محمية إلاَّ إذا ذُبح لهذا الغرض. وَكَانَ الأكُلَ مِنْ لحم هذا الحيوان يخلق شعورًا بالشَّرِكة بين الإله وجماعة شَعْبه. وعَلَى أساس مَا يقوله سميث كَانَت فكرة الذَّبِيحَة كمنحة (انظر مَا ذُكر سابقًا) كَانَت قَدْ تطورت فِي وقت لاحق.

ومن الطبيعي أنه ليس هناك إشارة فِي الكتاب الْمُقَدَّس أنه سبق إستخدام أي حيوان كرمز لِلرَّبِّ. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن الفكرة القائلة بأن، كافة نوعيات الذَّبَائِح الأخرى مأخوذة مِنْ طبيعة الشَّرِكة الخاصة بالوجبة القائمة عَلَى أساس الذَّبِيحَة، فهذه الفكرة تفتقر لدعم قوى فى ع. ق فقط بل أيضًا ومن المصادر غير الكتابية لبلاد مَا بين النَّهْرين والديانات الأخرى. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإذا جردت مِنْ صفة رمزيتها إِلَى الله، ومن آراء أصحاب نظرية النشوء، ومن النزعة الاخلاقية، فإن لنظرية الشَّرِكة الكثير مما تقَدْمه لفهم ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ وأهميتها لعلاقة الشَّرِكة بين الرَّبّ وشَعْب عَهْدَه. وعَلَى الرغم مِنْ أن مصطلح "ذَبِيحَة سَلاَمَة" (שְׁלָמִים) ورد أوْلاً فِي خر ٢٠: ٢٤، إلاَّ أن الاسم المرتبط به זֶבַח، ذَبِيحَة (# ٢٢٨٥، والفعل المشتق منها זָבַח [#٢٢٨٤]، يرد فِي تك ٣١: ٥٤ حيث أطلق عَلَى الذَّبِيحَة الَّتِي قُدمت وأكُلَت للمصادقة عَلَى الرابطة بين يَعْقُوب ولاَبَان (انظر ٢٦: ٣٠، وسبق ذلِكَ ورود الاسم و/ أوْ الفعل وذلِكَ فِي تك ٤٦: ١؛ خر ٨: ٢٧، ٢٨؛ ١٠: ٢٥؛ ١٢: ٢٧؛ ١٨: ١٢؛ ٢٠: ٢٤؛ ٢٣: ١٨). ومصطلح שְׁלָמִים نفسه يوحي بأن العلاقات السلامية كَانَت قَدْ أقيمت، أوْ أنَّهَا كَانَت تُمارس بين أوْلئك الَّذِينَ كَانُوا يشاركون فِي عملية الأكُلَ (انظر שָׁלֹם المشهور، سلام، الْخَيْر). وفضلاً عن ذلِكَ، فإذ عملية الأكُلَ معًا تشير فِي حد ذاتها إِلَى علاقات سلامية واشتراك له مغزاه فِي ذلِكَ الحين، وربما هذا الحال فِي أيَّامنا هذه بالأكثر.

وعَلَى ذلِكَ، لَمْ تكن هناك مفاجأة أن ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ كَانَت تُقَدْم مع ذَبَائِح الْمُحْرَقَة عِنْدَ التصديق عَلَى العَهْد السيناوي فِي خر ٢٤: ٥. وكمَا كَانَ الحال دائمًا فإن لحم ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة كَانَت النَّار تلتهمها كُلّيًا عَلَى الْمَذْبَح، غير أنه مِنْ المحتمل أن لحم ذَبَائِح السَّلاَمَة كَانَت جزءًا مما يأكُلَه المندوبون المشتركون أمام الرَّبّ عَلَى الجَبَل (خر ٢٤: ١- ٢، ٩- ١١). وإضافة لِذلِكَ (وبالرغم مِنْ أنه لا توجد سجلات تشير لِذلِكَ) فإن الشَّعْب كُلّه ربما كَانُوا يأكُلون لحم ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ عِنْدَ سفح الجَبَل، والغرض مِنْ الأكُلَ هُوَ تفعيل رابطة العلاقة الَّتِي كَانَت قَدْ أقيمت بين الله وشَعْبه وحينما كَانَت هذه الذَّبِيحَة تُقَدْم،

كَانَتْ تعيد تفعيل الرابطة، وربما كَانَت لها نفس النتيجة فِيما يتعلق بدعوة الشَّعْب إِلَى تجديد الوَلاء لعهد الرَّبّ مِنْ جهة وبين بعضهم البعض مِنْ جهة أخرى.

٥. نظرية تَقْدِيس الذَّبَائِح والتقدمات. ثالثًا، فِي بعض سياقات ع. ق نجد أن السبب الرَّئيسي لتَقْدِيم ذَبِيحَة هُوَ تكريس شخص أَوْ شيء لِلرَّبّ، ولأغراضه الْمُقَدَّسَة، بمعنى، إعطاء شيء أَوْ شخص وضعًا مُقَدَّسًا، أن يجعله مُقَدَّسًا، ومن هذه الحالة يستبعده مِنْ حالة الإستخدام العادية (لا ١٠: ١٠أ) "للتمييز بين الْمُقَدَّس والْمُحَلَّل". وحين اقترح هنرى هوبرت Henri Hubert و مارسيل موس Marcel Mauss نظريتهما الخاصة بالتَّقْدِيس وَكَانَ ذَلِكَ سنة ١٨٩٨، جَادلا بالقول إن الذَّبِيحَة أَوْ التَّقْدِمة فِي حد ذاتها لَمْ تكن عطية للإله فحسب (انظر مَا سبق ذكره فِي هذا الشأن) بل كَانَت مقدّسة أَيْضًا (أي قُدست) للإله. وإلى جَانِب ذَلِكَ،يمكن فِي نفس الوقت أن تجعل شخصًا، أَوْ شَيْئًا آخر مُقَدَّسًا (أي مكرسًا للإله (انظر الشَّرْح العام للنتائج المختلفة لِلذَّبِيحَة فِي كتاب Hubert and Mauss, 9-13). وعَلَى أي حال، التَّقْدِمة كَانَت تتوسط بين المكرس (الْمُقَدَّس)، والمُدنَّس = والْمُحَلَّل) نيابة عن مقدّمي الذَّبِيحَة. وعَلَى ذَلِكَ يَكُونُ مقدّم الذَّبِيحَة قَدْ دخل إِلَى عالم مَا هُوَ مكرس، ويكون قَدْ أنجز شَيْئًا هناك (مثل؛ تَقْدِيم هبة أَوْ عطية، أَوْ كفارة، أَوْ شركة، الخ) فِي حين أنه فِي الوقت ذاته لا يعرض نفسه للخطر باتصاله مباشرة بالكائن الإلهي، والَّذِي هُوَ أمر خطر بطبيعته.

وهذه النظرية تتجنب بعض مشاكل نظريات الهبة والشَّرِكة والتي يثيرها أصحاب نظرية النشوء وكذلِكَ المختزلون (انظر مَا سبق ذكره فِي هذا الخصوص)، ولكن هذا قائم عَلَى وجهة نظر اجْتِمَاعِية خالصة عن الدين. وهذا معناه أن أي وجهة نظر عالمية معينة عن عالم الآلِهَة كَانَ ينظر إليها هوبرت وموس عَلَى أَنَّهَا مِنْ ابتكار المجتمع الَّذِي أنتجها. والواقع أن التقدمات والذَّبَائِح هي عمل مِنْ أعمال إنكار الذات، والَّذِي بواسطته يعترف مقدّمها حقًّا بالمجتمع ويخضع له، وليس لإله (قا؛ E. Durkheim's sociology). وبرغم ذَلِكَ، وعَلَى أساس ع. ق، كَانَ الرَّبّ هناك حقًّا. فهو لَمْ يكن ولن يَكُونُ بناء اخترعه المجتمع مِنْ أجل المجتمع بل عَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، كَانَ هُوَ الَّذِي يخلق المجتمع الإسْرَائِيلي ويشكله، حَتَّى يمكنه مِنْ مواصلة السكنى بينهم؟ ومع ذَلِكَ، وعَلَى الرغم مِنْ تحيزها الأساسي، فإن نظرية التَّقْدِيس تتناغم بالفعل مع بعض حقائق نظام ع. ق الخاص بالتقدمات والذَّبَائِح. وكما جاء فِي ع. ق، الرَّبّ إلهُ قدوس، ومن بين وصاياه الأساسية لأمَّة إسْرَائِيل فِي الشَّرائع الكهنوتية "فَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ" (لا ١١: ٤٥ب، قا؛ ١٩: ٢؛ ٢٠: ٢٦؛ وأيضًا ١ بط ١: ١٦ فِي ع. ج).

والأساس المنطقي للوصية بأن يكونوا قِدِّيسِينَ لأن الرَّبُّ إلهُهم هُوَ قدوس ابتدأ بمواعيد والتزامات العَهْد السيناوي الأصلية. وعَلَى أساس مَا جاء فِي خر ١٩: ٥ب - ٦أ، فإن خطة وعد الرَّبّ لإسْرَائِيل هي: "تَكُونُونَ لِي خَاصَّةً مِنْ بَيْنِ جَمِيعِ الشُّعُوبِ. فَإِنَّ لِي كُلَّ الأَرْضِ. وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً ...". وَكَانَت هناك تفسيرات عديدة لمعنى أن تصبح إسْرَائِيل "مَمْلَكَةُ كَهَنَةٍ" (انظر موجز الآراء فِي Durham, 263). ولعلها تتضمن فكرتين رَئِيسيتين، لا تُعد أي منهما منغلقة بالنسبة للأخرى. (أ) كَانَت إسْرَائِيل "خَاصَّةً" لِلرَّبّ دون بَقِيَّة الأُمَم الأخرى (١٩: ٥ب)، وعَلَى ذَلِكَ يمكن أن تقوم بدور الوسيط الكهنوتي نيابة عن الأُمَم الأخرى (انظر بصفة خاصة إش ٦١: ٦، ٦٦: ٢١). والضمير "أَنْتُمْ" المذكور فِي بداية ١٩: ٦ جاء بصيغة مؤكدة فِي الكِتَاب الْمُقَدَّس العبري، مما يُوحي بأنه بالرغم مِنْ أن كُلَّ الأُمَم هي لِلرَّبّ، إلاّ أَنَّهَا كَانَت فِي حاجة إِلَى وساطة إسْرَائِيل نيابة عَنْهَا باعتبار أن إسْرَائِيل مَمْلَكَةُ كَهَنَةٍ. (ب) طقس إقرار العَهْد فِي ٢٤: ٣- ٨ كَانَ فِي الواقع بداية إسْرَائِيل كمَمْلَكَةُ كَهَنَةٍ، أي كأُمَّة مقدّسة (١٩: ٦ب) وبهذا لها قدوم مباشر إِلَى الله مِنْ خلال حضوره فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، الَّتِي كَانَ عَلَيْهِمْ أن يأتوا إليها ويعبدوه (Scott, 216-19).

والإجراء الطقسي فِي خر ٢٤، كَانَ يتضمن رش دم ذَبَائِح الْمُحْرَقَة وذَبَائِح السَّلامَة (ع. ٥) وذلِكَ عَلَى الْمَذْبَح (ع. ٦)، وعَلَى الشَّعْب (ع. ٨). ورش الدَّم عَلَى الشَّعْب كَانَ أمرًا تنفرد به إسْرَائِيل، ويبدو أن هذا كَانَ يؤدي إِلَى تَقْدِيسهم لِلرَّبّ (قا؛ Nicholson, 172; Van Seters, 123-24). وبرغم ذَلِكَ، هناك تشابه لافت بين الطقسي المذكور فِي خر ٢٤، وذلِكَ المذكور فِي خر ٢٩ (قا؛ لا ٨) والخاص بتكريس الْكَهَنَة الهَارُونيين بأن يوضع مِنْ دم التكريس (ذَبِيحَةِ السَّلامَةِ) عَلَى الأذن اليمنى، وإبهام اليد اليمنى، وعَلَى إبهام الرجل اليمنى لكُلّ مِنْ هَارُون وبَنِيه، وبعد ذَلِكَ يُرش مِنْ الدَّم عَلَى الْمَذْبَح مِنْ كُلّ ناحية (خر ٢٩: ٢٠ب؛ لا ٨: ٢٣- ٢٤). والاختلافات بين ٢٤: ٥- ٨؛ ٢٩: ٢٠ قد يَكُونُ مردها أحد العاملين التاليين أَوْ كليهما معًا: (أ) التكريس فِي خر ٢٤ كَانَ لكهنوت الأُمَّة كُلّها، ولذلِكَ فإن رش الدَّم المشترك بوجه عام كَانَ مناسبًا لمغزى الطقس، (ب) فِي حالة خر ٢٤، فإن قيام مُوسَى بلمسة خاصة لجسم كُلّ فرد تم استبعادها بسبب العدد الْكَبِير للأشخاص المشتركين فِي هذا الطقس.

الاقتراح القائل بوجود علاقة وثيقة بين أعمال التكريس فِي خر ٢٤، وتلك المذكورة فِي خر ٢٩، يدعمها نضح دم ذَبِيحَة الإثْم فِي طقس تطهير الأبْرَص (لا ١٤). والإجراء هناك يطابق فِي الواقع للإجراء الَّذِي اتَّبع لتكريس الْكَهَنَة (١٤: ١٤). والأساس المنطقي يبدو أنه كَانَ يستند إِلَى أنه مَا دام الأبْرَص قَدْ طُرد مِنْ الأُمَّة الْمُقَدَّسَة (أي تنجس، قا؛ ١٣: ٤٦ بالنسبة لطرد الأبْرَص مِنْ الجماعة)، فكَانَ مِنْ الضروري إعادة تَقْدِيسه (أي جعله مُقَدَّسًا مرَّة أخرى، ← אָשָׁם، ذَبِيحَة إثم [#٨٧١]، لأهمية ذَلِكَ بالنسبة لمشكلة التدنيس) وبناء عَلَى ذَلِكَ يعيدون السماح له بالعودة إِلَى المجتمع القومي، والَّذِي منذ البداية كَانَ قَدْ أقيم أساسًا كمجتمع مقدّس بواسطة الطقس المذكور فِي خر ٢٤. وهذه الطقوس الثلاثة الَّتِي تستخدم الدَّم فِي طقس التَّقْدِيس (خر ٢٤: ٢٩؛ لا ١٤) هي الأمثلة الوحيدة

فِي ع. ق الَّتِي كَانَ دم الذَّبَائِح يُرش منه بالفعل عَلَى أجسام الشَّعْب. وهكَذَا فإن إستخدام الدَّم فِي خر ٢٤: ٦- ٨ كَانَ له أثره فِي تَقْدِيس الأُمَّة كـ"مَمْلَكَةُ كَهَنَةٍ" و "أُمَّةُ مُقَدَّسَةٌ" (١٩: ٦).

وعَلَى صعيد آخر، يبدو أنه كُلّما قُدمت ذَبِيحَة لِلرَّبّ، فإن الأساس المنطقي لها هُوَ أَنَّهَا كَانَت نتيجة هذا قَدْ كُرست له. والدَّم كَانَ عَلَى الأقل يُقَدّم دائمًا للرش عَلَى الْمَذْبَح بطريقة معينة، لأَنَّهُ يمثل حَيَاة (أي، النفس) الضحية الَّتِي تُقَدَّم كذَبِيحَة (لا ١٧: ١١ ← כִּפֶּר [kāpar¹]، كَفَّر #٤١٠٥)، أمَّا الشحم فكَانَ يُحرق دائمًا عَلَى الْمَذْبَح كنصيب الرَّبّ، عطيته، انظر الجزء رقم ٣) ناهيك عن الغرض الَّذِي قُدم مِنْ أجله اللحم (لا ٣: ١٦- ١٧؛ ٧: ٢٢- ٢٧). ومن جهة أخرى، إذا كَانَ الغرض مِنْ الذَّبِيحَة المعينة هُوَ تَقْدِيس شيء مَا، أَوْ شخص آخر لِلرَّبّ بواسطة الذَّبِيحَة، فِي هذه الحالة كَانَت هناك بعض الدلالات الأخرى لهذا. وَكَانَت فِي العادة تتضمن نوعًا مِنْ الإجراءات الخاصة بإستخدام الدَّم تماثل تِلْكَ السابق ذكرها والتي نجدها فِي خر ٢٤: ٢٩؛ لا ١٤. وعَلَى سَبِيل المثال، تنص لا ١٦: ١٩ صراحة عَلَى أنه فِي يَوْم الكفارة بأن ينضح بصفة خاصة مِنْ دم ذَبِيحَة الخَطِيَّة عَلَى مَذْبَح الْمُحْرَقَة ونتيجة لذلِكَ ليس فقط تطهير الْمَذْبَح بل وتَقْدِيسه أَيْضًا (← חַטָּאת [ḥaṭṭā't]، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣).

وهكَذَا، مِنْ الجلي أن الدَّم كَانَ يشكل جزءًا هامًا مِنْ طقس التَّقْدِيس فِي نظام ذَبَائِح ع. ق. وفِي تَقْدِيم الدَّم وإستخدامه شَيْئًا كَانَ بالفعل يخص الرَّبّ، والرَّبّ وحده، وقَدْ استُخدم لإيجَاد رابطة بين الرَّبّ والشخص أَوْ الشيء الَّذِي يُزمع تكريسه له. وهذا واضح مما جاء فِي خر ٢٤: ٢٩؛ لا ١٤. وفِي الحالات الثلاث كَانَ الدَّم اتِّصالًا مباشر مع الرَّبّ (أي الْمَذْبَح، الَّذِي يمثل الرَّبّ) والشخص (أَوْ) الأشخاص الَّذِينَ يُزمع تَقْدِيسهم، ومن هنا تنشأ علاقة بين الاثنين. وهذا واضح تمامًا فِي خر ٢٤: ٦- ٨. والنتيجة هامة: رشّ مُوسَى نصف الدَّم عَلَى الْمَذْبَح (ع. ٦ب)، وتعهد الشَّعْب بالولاء للعهد (ع. ٧)، ورش مُوسَى النصف الآخر مِنْ الدَّم عَلَى الشَّعْب (ع. ٨) فِيمَا كَانَ يقول: "هُوَذَا دَمُ الْعَهْدِ الَّذِي قَطَعَهُ الرَّبُّ مَعَكُمْ عَلَى جَمِيعِ هذِهِ الأَقْوَالِ".

والجمع بين العناصر المذكورة فِي ع. ٦- ٨ حيث مِنْ الواضح أن القسم تم تفعيله بين الإستخدامين الخاصين بالدَّم والعلاقة بينهما الأمر الَّذِي يجعل مِنْ الصعوبة تجاهل النتيجة الَّتِي محصلها أن مُوسَى بتَقْدِيمه لهذا الطقس يَكُونُ قَدْ أقام علاقة عهد بقسم بين الرَّبّ وأُمَّة إسْرَائِيل (McCarthy, 253; contra Nicholson, 131, 168-72, esp. 171، والَّذِي عن خطأ حاول أن يجَادل، عَلَى أساس تحليله النَّقْدِي التاريخي المركب لما جاء فِي خر ٢٤: ١- ١١، بأنه بالرغم مِنْ طقس الدَّم المذكور فِي ع. ٦- ٨ كرس الإسْرَائِيليين لِلرَّبّ، إلاّ أن ذَلِكَ لَمْ يكن بمقدوره أن يؤسس، علاقة عهد فِي ذات الوقت بين إسْرَائِيل والرَّبّ، وهذا بالفعل مَا حدث. والسبب الواضح لإستخدام الدَّم فِي خر ٢٤، يجب أن يعلّم مفهوم تَقْدِيس الدَّم طوال النظام اللاوي (مثل؛ خر ٢٩: ٢٠؛ لا ١٤: ١٤).

فضلاً عن ذَلِكَ، هذا الأساس المنطقي مِنْ المُرجّح أنه كامن فِي النظام ككُلّ، بالرغم من أن طبيعة الكثير مِنْ الإجراءات الطقسية ومراميها لا يمكن أن تعكسه بوضوح عَلَى النَّحْوَ الَّذِي نلمسه فِي خر ٢٤. وعَلَى سَبِيل المثال، فبالنسبة لتطهير الْمَذْبَح نفسه وتَقْدِيسه عَلَى النَّحْوَ المذكور فِي لا ١٦: ١٩ فإن إستخدام دم ذَبِيحَة الخَطِيَّة بالنسبة للمَذْبَح لا يمكن أن يُضاهي بإستخدامه بالنسبة لإنْسَان (عَلَى النَّحْوَ الَّذِي نجده فِي خر ٢٤: ٢٩؛ لا ١٤، مثل؛) لأن مَا تم تَقْدِيسه هُوَ مَذْبَح الرَّبّ نفسه. والهدف لَمْ يمكن إستخدام الدَّم للربط بين الْمَذْبَح الَّذِي كَانَ مُقَدَّسًا مِنْ قبل وبين الشَّعْب لتَقْدِيسهم لِلرَّبّ، بل لتَقْدِيس الْمَذْبَح فِي المقام الأوّل (قا؛ لا ٨: ١٥ "ثُمَّ صَبَّ الدَّمَ إِلَى أَسْفَلِ الْمَذْبَحِ "وَقَدَّسَهُ" تَكْفِيرًا عَنْهُ". وهنا نجد وَاحِدًا مِنْ أهم الخطوط الَّتِي تميز بين النوعيات المختلفة مِنْ الذَّبَائِح والتقدمات فِي إطار النظام اللاوى.

٦. عطية، شركة، تَقْدِيس، وذَبَائِح ع. ق. فمن ناحية نجد أن ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة، وقُرْبَان التَّقْدِمة يعملان أساسًا كعطايا مقدّسة لِلرَّبّ (انظر القسم (٣) فِيما سبق، نظرية العطية (قا؛ مثل؛ لا ١: ٩؛ ٢: ٢ و אִשֶּׁה، مُحْرَقَة #٨٥٢). ومن ناحية أخرى، فإنه فِي ذَبِيحَةِ السَّلامَةِ أجزاء معينة فقط كَانَت تُعطى كعطايا مقدّسة لِلرَّبّ، وبصفه خاصة كُلّ الشحم" (٣: ١٦- ١٧؛ ٧: ٢٢- ٢٧؛ انظر الملاحظات السابقة). وهكَذَا، كَانَت ذَبَائِح الْمُحْرَقَة هامة فِي خر ٢٤ باعتبارها عطية لِلرَّبّ، لكن الأمر كَانَ يتطلب ذَبَائِح سلامة لتَقْدِيم اللحم لوجبة شركة العَهْد (ع. ١١). والواقع، أن بعض أجزاء ذَبِيحَةِ السَّلامَةِ كَانَت تُحرق لِلرَّبّ (وبصفة خاصة الشحوم) فِي حين أن اللحوم كَانَ يأكلها مقدّموها (مع حجز أجزاء معينة للْكَهَنَة وعائلاتهم؛ תְּרוּמָה، مساهمة #٩٥٥٦؛ תְּנוּפָה [tᵉnûpâ]، ذَبِيحَة ترديد #٩٤٨٥)، توحي بتعطيد رابطة طقسية بين الشَّعْب وإلههم مماثلة لتلك الَّتِي لمسناها فِي طقس دم العَهْد فِي خر ٢٤: ٦- ٨. وفِي هذا الطقس رُش الدَّم عَلَى مَذْبَح الرَّبّ، والنصف الآخر عَلَى شَعْب العَهْد (انظر مَا ذُكر آنفًا)، بمعنى أن الدَّم قُسم بين الرَّبّ والشَّعْب، الأمر الَّذِي يماثل توزيع الأجزاء القابلة للأكْلّ مِنْ الذَّبِيحَة المقدّمة وذلِكَ فِي طقس ذَبِيحَةِ السَّلامَةِ الَّذِي يُعمل بانتظام (انظر الجدول المنشور فِي نهاية هذا المقال لعرض واضح لنوعيات الذَّبَائِح والتقدمات).

عَلَى أي حال، استخدم مُوسَى كُلّ من دم ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة وذَبِيحَةِ السَّلامَةِ (فِي خر ٢٤: ٥- ٨) لتَقْدِيس الشَّعْب لِلرَّبّ بقسم العَهْد (ع. ٦- ٨، انظر رقم ٥). أمَّا ذَبِيحَة الملء فِي خر ٢٩: ١٩- ٣٤ (قا؛ لا ٨: ٢٢- ٣٥) كَانَت أَيْضًا صيغة مِنْ نوعية خاصة لذَبِيحَةِ السَّلامَةِ (Rainey, 496) بالنظر إِلَى أن الأجزاء كَانَ يأكلها مقدّموها، وفِي هذه الحالة هم المرشحون لأن يكونوا كَهَنَة (خر ٢٩: ٣٣- ٣٤، ← שְׁלָם #٨٩٦٨، انظر الملاحظات السابقة أَيْضًا)، ومن المهم ملاحظة أنه بالرغم مِنْ أن تركيز ذَبِيحَةِ السَّلامَةِ كَانَ عادة ينصب عَلَى الشَّرِكة، فإنه كَانَ يمكن إستخدام دمها أَيْضًا لتكريس الشَّعْب

اللهِ حين يُرش عَلَى الْمَذْبَح وعَلَى الشَّعْب بطريقة مماثلة لما ذُكر فِي خر ٢٤: ٦- ٨.

ذَبِيحَة الإِثْم تشابه ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ فِي بعض النواحي، إلاَّ أنه هناك بعض الاختلافات الهامة أَيْضًا. فمن ناحية، وكما هُوَ الحال فِي ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ كَانَ الشحم يُقَدَّم لِلرَّبِّ كعطية مقدسة له (لا ٧: ٣- ٥، انظر بصفة خاصة אִשֶּׁה، ذَبِيحَة مُحْرَقَة [#٨٥٢] فِي ع. ٥) ويمكن إستخدام دمها لتقديس الشَّعْب لِلرَّبِّ بإجراء مماثل للذي اتَّبع بالنسبة لذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ (مثل؛ ذَبِيحَة الإِثْم بالنسبة للأَبْرَص فِي لا ١٤: ١٤، انظر ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ ذَبِيحَة الملءفِي خُرُوج ٢٤ و٢٩، والملاحظات السابق ذكرها). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، وعَلَى العكس مِنْ ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ، لا تُوجد أَكْلَة شركة مرتبطة بذَبِيحَة الإِثْم. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، الأساس المنطقي لذَبِيحَة الإِثْم فِي هذا الوضع يوحى بأن التكريس برش الدم كَانَ يتم لتصحيح مشكلة التكريس الَّتِي كَانَت كامنة فِي طرد الأَبْرَص مِنْ الجماعة (لا ١٣: ٤٦ ← #٨٧١ אָשָׁם).

وَكَانَ الأمر البالغ الأهمية أن يُجرى طقس ذَبِيحَة الإِثْم المشار إليه فِي لا ١٤ فور السماح بعودة الأَبْرَص للجماعة مباشرة (قا؛ ١٤: ٨- ٩، باعتبارها خلفية ع. ١٠- ١٨). وَكَانَ ذَلِكَ قبل ذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَة الْمُحْرَقَة عَلَى التوالي (ع. ١٩- ٢٠). وَكَانَ أمرًا ضروريًا أن تعيد ذَبِيحَة الإِثْم تقديس الأَبْرَص كجزء مِنْ مملكة الْكَهَنَة (قا؛ خر ١٩: ٦؛ والمناقشة فِي الفقرة رقم ٥). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ فإن الاتجاه الرئيسي لذَبِيحَة الإِثْم (فِي لا ٥: ١٤- ١٦) يربط بينهما وبين ارتكاب "إِذَا خَانَ أَحَدٌ خِيَانَةً وَأَخْطَأَ سَهْوًا فِي أَقْدَاسِ الرَّبِّ". وهكذا فإن دم ذَبِيحَة الإِثْم يعالج أيضًا مشكلة الخطأ فِي "أَقْدَاسِ الرَّبِّ" وليس الأشخاص فقط (#٨٧١ אָשָׁם ←).

أمَّا ذَبِيحَة الخَطِيَّة فهي موضوع آخر (#٢٦٣٣ חַטָּאת). وهنا أيضًا يتطلب الإجراء تقديم الشحوم لِلرَّبِّ (لا ٤: ٨- ١٠). وفِي هذه الحالة كَانَ الأمر يتطلب أن يوقدها الْكَاهِن عَلَى الْمَذْبَح هو وقائد الرَّبّ (قا؛ ٤: ٣٥) الأمر الَّذِي يوحى لبعض الدارسين أن الشحوم نفسها يجب ألاَّ يُنظر إليها عَلَى أنَّهَا ذَبِيحَة אִשֶּׁה مُحْرَقَة (#٨٥٢، وربما يَكُونُ الأفضل ترجمتها منحة أَوْ عطية)، بالرغم مِنْ أن الشحوم الخاصة بذَبِيحَة الخَطِيَّة يمكن أن يُقال عَنْهَا إنها "رَائِحَةِ سُرُورٍ لِلرَّبِّ" (٤: ٣١، وهذا رأي Milgrom, *Leviticus 1-16*, 161-62، ولكن انظر المناقشة النقدية فِي אִשֶּׁה مُحْرَقَة، #٨٥٢). وعَلَى أي حال، وكما كَانَ الأمر بالنسبة لذَبِيحَة الإِثْم، فإن عامة الشَّعْب لا يمكنهم الأكل مِنْ لحم ذَبِيحَة الخَطِيَّة (٦: ٢٦ و٢٩ [١٩ و٢٢]). وهذا هُوَ الفرق بين ذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ، والتي تركز الانتباه بصفة خاصة عَلَى الشركة بين الرَّبّ وشعبه. وإلى جانب ذَلِكَ، فإنه حَتَّى الْكَهَنَة لا يمكنهم الأكل مِنْ ذَبِيحَة الخَطِيَّة الَّتِي قُدمت عَنْهُم شخصيًا، أَوْ عن الجماعة كُلّها، والتي ينتمون هم أيضًا إليها، لأن هذا الدم أُدخل لدى الحجاب واستُخدم بالنسبة لمَذْبَح البخور و/ أَوْ أجزاء أخرى مِنْ الْمُقَدَّس الداخلي وأثاثاته (بالنسبة للأخير انظر ٤: ١١- ١٢، ٢١؛ ٦: ٣٠ [٢٣]؛ ١٦: ١١- ١٩). وهذا مَا يميز بين ذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَة الإِثْم، لأن دم ذَبِيحَة الإِثْم لَمْ يؤت به إطلاقًا إِلَى الْمُقَدَّس الداخلي، ولِذَلِكَ فقد كَانَ بوسع الْكَهَنَة دائمًا أن يأكلوا لحمها (لا ٧: ٦- ٧).

ثمة شئ آخر يميز ذَبِيحَة الخَطِيَّة وَهُوَ أن دمها لَمْ يُستخدم أبدًا بالنسبة للبشر، ولِذَلِكَ لَمْ يستخدم لتقديس الشَّعْب لِلرَّبِّ (قارن ذَبَائِح السَّلاَمَة وذَبَائِح الإِثْم، وسبق مناقشتها آنفًا). وبدلاً مِنْ ذَلِكَ، كَانَ الْكَهَنَة يستخدمون هذا الدم فِي تطهير (يطهر؛ يجعل طاهرًا، انظر فيما يلي) وتقديس "الأشياء" لِلرَّبِّ، وذَلِكَ بإستخدامه مباشرة بالنسبة لخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ ولوازمها الْمُقَدَّسَة الموجودة داخلها (قا؛ خر ٢٩: ١٢؛ لا ٨: ١٥؛ ١٦: ١٤، ١٥، ١٨- ١٩). وهذا كَانَ يشمل حَتَّى الْمَذْبَح الَّذِي كَانَت تُقَدَّم عليه الذَّبَائِح الْمُقَدَّسَة (خر ٢٩: ١٢؛ لا ٨: ١٥؛ ١٦: ١٨- ١٩). وحَتَّى فِي يَوْم الكفارة لَمْ يكن يوقد شحم أَوْ لحم عَلَى مَذْبَح خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، إلاَّ بعد أن يُطهر الْمَذْبَح نفسه ويُقَدَّس بدم ذَبِيحَة خَطِيَّة (قا؛ لا ١٦: ١٨- ١٩ بـ ع. ٢٤- ٢٥، انظر أيضًا نتيجة إستخدام الدم قبل أن توقد الشحوم فِي خر ٢٩: ١٢- ١٣؛ لا ٤: ٧- ١١، ٣٠- ٣١).

وللدم قدرة عَلَى التقديس نتيجة أنه شئ ينتمي بالطبيعة إِلَى الله وحده. وتوسعًا نقول، بما أن الدم سائل بالذات كَانَ بطبيعته قُدْساً لِلرَّبِّ (قا؛ الغسلات البشرية بالماء فِي لا ١٥: ١٣- ١٤، ١٦- ٢٨ الخ لمناقشة مفصلة ← الطَّاهِر والنَّجِس). وهكذا فإن التقديس والتطهير (أي التطهر الطقسي) بواسطة الدم مرتبطان بشكل وثيق فِي ذَبِيحَة الخَطِيَّة.

وعَلَى سبيل المثال، وطبقًا لـ لا ١٦: ١٩، فِي يَوْم الكفارة "يَأْخُذُ [هَارُونَ] مِنْ دَمِ الثَّوْرِ وَمِنْ دَمِ التَّيْسِ وَيَجْعَلُ عَلَى قُرُونِ الْمَذْبَحِ مُسْتَدِيرًا. وَيَنْضِحُ عَلَيْهِ مِنَ الدَّمِ بِإِصْبِعِهِ سَبْعَ مَرَّاتٍ، وَيُطَهِّرُهُ وَيُقَدِّسُهُ مِنْ نَجَاسَاتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ". وفِي طقس تطهير الأَبْرَص، نجد أن ترتيب ذَبِيحَة الخَطِيَّة (لا ١٤: ١٩) يأتي بعد ذَبِيحَة الإِثْم (ع. ١٢- ١٨) لأن الشخص كَانَ يحتاج إِلَى أن يَكُونُ جزءًا مِنْ الجماعة قبل تطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وإعادة تقديسها نيابة عَنْهُ بواسطة ذَبِيحَة الخَطِيَّة. وهكذا، فإنه فِي إطار نظام ذَبَائِح ع. ق، صححت ذَبِيحَة الخَطِيَّة مشكلة التلوث (قا؛ ذَبِيحَة الإِثْم للتقديس، فيما سبق، انظر أيضًا مناقشة← חַטָּאת #٢٦٣٣).

٧. التقديس، التطهير، التكفير فِي نظام ذَبَائِح ع. ق. كَانَ لابد وأن يُسمح بعودة الأَبْرَص إِلَى الجماعة (لا ١٤: ١- ٩، "طقس "عُصْفُورِ الفداء" قا؛ طقس "كَبْشِ الفداء" فِي لا ١٦: ٢١- ٢٢)، والمناقشة فِي חַטָּאת، #٢٦٣٣، قبل أن يمكن إعادة تقديسه باعتباره عضوًا فِي "مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ" (١٤: ١٠- ١٨، طقس ذَبِيحَة الإِثْم) وَهُوَ نفسه كَانَ يتحتم إعادة تقديسه قبل أن يمكن تطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ ويُعاد تقديسها نيابة عَنْهُ (١٤: ١٩، طقس ذَبِيحَة الخَطِيَّة). والعلاقة بين التقديس والتطهير فِي نظام طقوس ع. ق واضح عَلَى نَحْوَ خاص.

عقب كارثة نَاذَاب وأَبِيهُو (لا ١٠: ١- ٢) فسر مُوسَى عمل الرَّبّ ضدهما بقوله: "هذَا مَا تَكَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ قَائِلاً: فِي الْقَرِيبِينَ مِنِّي أَتَقَدَّسُ، وَأَمَامَ جَمِيعِ الشَّعْبِ أَتَمَجَّدُ" (١٠: ٣). ونجد نوعيتين مِنْ الناس أُشير إليهما هنا: "الْقَرِيبِينَ" مِنْ الرَّبّ (أي الَّذِينَ تقدسوا أَوْ الْكَهَنَة الَّذِينَ تقدسوا)، "وجَمِيعِ الشَّعْبِ". فالرَّبّ بطريقة أَوْ بأخرى سيظهر مجده حَتَّى يُمجد بين الشَّعْب باعتباره مُقَدَّسًا. وفِي هذه الحالة الَّتِي نحن بصددها، فعل ذَلِكَ بأن أهلك ابنى هَارُون اللذين استخفا بمتطلبات القداسة فيما اقتربا "وَقَرَّبَا أَمَامَ الرَّبِّ نَارًا غَرِيبَةً لَمْ يَأْمُرْهُمَا بِهَا" (١٠: ١).

والسياقات التالية تعتمد عَلَى نفس مفهوم القداسة حين قَالَ الرَّبّ لهَارُون مباشرة إن عليه أن يميز "بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالْمُحَلَّلِ وَبَيْنَ النَّجِسِ وَالطَّاهِرِ ..". ومنهم الفكر اللاهوتي لسِفْر اللاويين يتطلب فهم الفرق بين المتناقضين (أي الْمُقَدَّس مقابل الْمُحَلَّل، والنَّجِس ضد الطَّاهِر)، إِلَى جانب مفهوم الكفارة، الَّذِي أبرزه مُوسَى بعد ذَلِكَ فِي نفس الأصحاح حين سأل هَارُون: "مَا لَكُمَا لَمْ تَأْكُلاَ ذَبِيحَةَ الْخَطِيَّةِ فِي الْمَكَانِ الْمُقَدَّسِ؟ لأَنَّهَا قُدْسُ أَقْدَاسٍ، وَقَدْ أَعْطَاكُمَا إِيَّاهَا لِتَحْمِلاَ إِثْمَ الْجَمَاعَةِ تَكْفِيرًا عَنْهُمْ أَمَامَ الرَّبِّ" (ع. ١٧ ← כָּפַר [*kāpar*[1]]، كفَّر #٤١٠٥، لمزيد مِنْ المناقشة انظر أيضًا חַטָּאת، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣).

أَوَّلاً، الْمُقَدَّس فِي مقابل الْمُحَلَّل (ع. ١٠[أ]) تهتم بوضع شخص أَوْ مكان، أَوْ شئ. ثانيًا، الطَّاهِر بالتقابل مع النَّجِس (ع. ١٠[ب]) أمر يتعلق بحالة شخص، أَوْ مكان، أَوْ شئ، أيًا كَانَ وضعه (لمناقشة مفصلة ← الطَّاهِر والنَّجِس). ثالثًا، الكفارة (ع. ١٧) هي موضع التركيز الأوَّل لكثير مِنْ طقوس الذَّبَائِح للتعامل مع انتهاكات الحدود، أَوْ الانتقال بين نوعيات مَا هُوَ مقدس وما هُوَ مُحَلَّل، أَوْ مَا هُوَ طاهر، وما هُوَ نجس (← כָּפַר [*kāpar*[1]]، كفَّر #٤١٠٥). وفيما يتعلق بما هُوَ طاهر ضد مَا هُوَ نجس، فإن عمل الكفارة كَانَ أمرًا مطلوبًا لتطهير النجاسة غير الطبيعية أَوْ الشديدة (مثل؛ ١٢: ٦- ٨، المرأة بعد الولادة؛ ١٤: ١٨- ٢٠، الأَبْرَص؛ ١٥: ١٣- ١٥؛ ٢٥- ٣٠، الإفرازات غير العادية مِنْ الأعضاء التناسلية للذكور أَوْ الأناث). وبالنسبة للمقدس فِي مقابل مَا هُوَ مُحَلَّل، كَانَ أمرًا مطلوبًا فِي طقوس التقديس لتقديس الأشخاص، الأمكنة، أَوْ الأشياء لجعلها مقدسة (قا؛ مثل؛ ٢٩: ٣٦ - ٣٧، وكذَلِكَ ٨: ١٥، ١٦: ١٩ لتقديس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ؛ خر ٢٩: ٣٣؛ لا ٨: ٣٤ لتقديس الْكَهَنَة).

٨. الذَّبَائِح والتقدمات فِي مذابح منعزلة (أي خارج خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والهيكل). ويكون مِنْ الصعب المغالاة فِي أهمية الذَّبَائِح والتقدمات بالنسبة للفكر اللاهوتي للكِتَاب الْمُقَدَّس. وحَتَّى قبل الإعلان الإلهي فِي سيناء كَانَت تشكل جزءًا رئيسيًا فِي ممارسة العلاقة مع الله منذ قايين وهابيل (تك ٤: ٢- ٧)، وإلى نُوح (٨: ٢٠- ٢١)، إِلَى الآباء الأوَّلين (مثل؛ ١٢: ٧، ٩؛ ١٣: ١٨؛ ٣١: ٥٤). وطلب مُوسَى قبل الإعلان الإلهي السيناوى أن يسمح فِرْعَوْن لبَنِي إِسْرَائِيل بمغادرة مِصْرَ بصفة مؤقتة لعبادة الرَّبّ بواسطة الذَّبَائِح والتقدمات فِي موقع فِي الْبَرِّيَّة عَلَى مسيرة ثلاثة أَيَّام وَكَانَ مِنْ نتيجة هذا الطلب قيام معركة بين مَا يريده مُوسَى، وما يريده فِرْعَوْن (خر ٣: ١٨؛ ٥: ٣؛ ٨: ٢٥- ٢٨؛ ٩: ٢٨؛ ١٠: ٧- ١١، ٢٤- ٢٦؛ ١٢: ٣١- ٣٢). ومن الطبيعي أن هذا أدَّى بدوره إِلَى الضربات الَّتِي توالت عَلَى مِصْرَ، أخيرًا، الخلاص الدائم لإسْرَائِيل مِنْ العبودية فِي مِصْرَ.

وبعد وصولهم إِلَى سيناء، قام يَثْرُون كَاهِن مِدْيَان وحمو مُوسَى وأخذ "مُحْرَقَة وذَبَائِح لله" لإقامة احتفال مع مُوسَى وهَارُون وشيوخ إسْرَائِيل (خر ١٨: ١٢). وتسلسل الأحداث بحسب مَا ذُكرت فِي سِفْر التَّثْنِيَة ١: ٦، ٩- ١٨، يُستَشف منها أن زيارة يَثْرُون المذكور فِي خر ١٨، وقعت بالفعل بعد الأحداث المذكورة فِي خر ١٩- ٢٤، والواقع أنَّهَا حدثت ليس بعد وقت طويل قبل رحيل بَنِي إِسْرَائِيل مِنْ سيناء ليسافروا إِلَى أرض الميعاد (قا؛ تث ١: ٦، ٩- ١٨ بما جاء فِي خر ١٨: ١٣- ٢٧؛ انظر أيضًا عد ١٠: ١١- ١٢). وفِي وقت سابق، عِنْدَ بداية إقامتهم فِي سيناء، وحَتَّى قبل صدور التعليمات الخاصة بخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (انظر خر ٢٥- ٣١، وبصفة خاصة ٢٧: ١- ٨ ← מִזְבֵּחַ، مَذْبَح # ٤٦٤٠)، ناهيك صنعها وتقديسها لاستخدامها (خر ٣٥- ٤٠، قا؛ لا ٨- ٩). لقد بنى مُوسَى مَذْبَحًا منفردًا وبنى مُوسَى مَذْبَحًا منفردًا وأصعدوا "مُحْرَقَات ونبحوا ذَبَائِح سلامة لِلرَّبِّ مِنْ الثيران" وذَلِكَ كجزء مِنْ الإجراءات لإقرار العهد (بالنسبة للذَّبَائِح انظر المناقشة عن خُرُوج ٢٤: ٤- ٨ فِي القسمين ٤، ٥ فيما سبق، وبالنسبة للمَذْبَح، انظر خر ٢٠: ٢٤- ٢٦ والمناقشة فِي מִזְבֵּחַ، مَذْبَح # ٤٦٤٠).

لقد تم عمل كُلّ شئ طبقًا للمعايير الَّتِي تضمنتها الوصاية الخاصة بالْمَذْبَح الواردة فِي خر ٢٠: ٢٤- ٢٦ (قا؛ تث ١٦: ٢١- ١٧؛ ٢٧: ٥- ٧). والواقع أنه بعد أن تمت إقامة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، واصلت الأمَّة تقديم ذَبَائِح الْمُحْرَقَة، وقُرْبَان التقدمة، والسكيب، وذَبَائِح السَّلاَمَة عَلَى مذابح فردية أرضية، وكذَلِكَ عَلَى الْمَذْبَح فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ. وبالرغم مِنْ أن مَذْبَح خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ كَانَ متاحاً، غير أن الرَّبّ نفسه طلب منهم بناء مَذْبَح منعزل فِي شَكِيم (أي عَلَى جَبَل عِيبَال)، وأن يُقَدِّموا ذَبَائِح مُحْرَقَة وذَبَائِح سلامة هناك كجزء مِنْ الاحتفال الأوَّلى بالعَهْد فِي الأرض (تث ٢٧: ▪- ٧، قا؛ ٨: ٣٠- ٣١ لامتثال يَشُوع لهذا الطلب). ويبدو أن جزءًا عَلَى الأقل مِنْ الغرض مِنْ هذا الاحتفال يبدو أنه إظهار حقهم فِي الأرض الَّتِي وعد الرَّبّ بها إِبْرَاهِيم منذ زمن طويل حين دخل الأرض لأوَّل مرَّة وبنى فيها مَذْبَحًا فِي شَكِيم (تك ١٢: ٦- ٧). وفِي بعض الحالات، كَانَت هذه المذابح - وذَبَائِح الْمُحْرَقَة والسَّلاَمَة الَّتِي كَانَت تُقَدَّم عليها - تُعد وسيلة للدعوة باسم الرَّبّ فِي أوضاع معينة (مثل؛ جِدْعُون فِي قض ٦: ٢٤- ٢٧؛ والبَنْيَامِيون فِي ٢١: ٣- ٤؛ صَمُوئِيل فِي ١صم ٧: ٨- ١٠؛ دَاوُد فِي ٢صم ٢٤: ٢٥؛ إِيلِيَّا فِي ١مل ١٨: ٢٣- ٢٤، ٣٠، ٣٦ - ٣٩). وفِي حالات أخرى كَانَت المذابح الَّتِي عليها الْمُرْتَفَعَات تُستخدم

لِذَبَائِح الشَّرِكة أمام الرَّبّ (ذَبَائِح سلامة، قا؛ مثل؛ ١صم ٩: ١٠- ١٤، ٢٢- ٢٤).

إنها لحقيقة أن القُضَاة كَانَ لديهم كَهَنَة مِنَ اللَّاوِيِّين سواء فِي المذابح المحلية، أَوْ المنزلية فِي جَمِيع أنحاء البلاد (مثل؛ ٢مل ٢٣: ٨- ٩). وبالرغم مِنْ ذَلِك، ففِي الأَيَّام الأوَّل، لَمْ يكن مِنَ الضروري، بل ولم يكم مِنَ المألوف لكَاهِن هَارُونى أن يمارس طقوس ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة أَوْ ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ فِي هذه المذابح المنفردة. وعَلَى سَبِيل المثال، بنى جِدْعُون مذابح وقَدَّم ذَبَائِح الْمُحْرَقَة (قض ٦: ٢٤- ٢٧)، بالرغم مِنْ أنه كَانَ مِنْ سِبْط مَنَسَّى (قض ٦: ١٥). ومَنُوح (وَهُوَ مِنْ عَشِيرَة الدَّانيين) وزوجته، وهما والدا شَمْشُون، قدّما ذَبَائِح مُحْرَقَة وقرابين تقْدِمة مقبولة لدى الرَّبّ عَلَى صخرة استُخدمت كمَذْبَح (قض ١٣: ١٩، ٢٣، قا؛ يش ٢٢: ٢٣، ٢٩). وَكَانَ صَمُوئِيل مِنْ سِبْط لاوى، ولكنه لَمْ يكن مِنْ فرع هَارُون الكهنوتى (١أخ ٦: ٢٨، ٣٣- ٣٨)، أمَّا أَبُوه "ألقانة" فكَانَ أَفْرَايِمِيًّا وهذا يعنى فقط أنه كَانَ لاويًا يعيش فِي أَرْض أَفْرَايِم (١صم ١: ١). وَكَانَ معروفًا بممارسته لطقوس الذَّبَائِح فِي مذابح فردية (انظر مَا سبق ذكره). إنها لحقيقة مثيرة أنه بالرغم مِنْ أنه كَانَ خادمًا لاويًا لدى عَالِي الْكَاهِن رَئِيس الْكَهَنَة، إلا أننا لا نقرأ عَنْهُ فِي أي مرجع أنه قام بواجبات كهنوتية مِنْ ناحية تقْدِيم الذَّبَائِح فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ. أمَّا بالنسبة لدَاوُد، فلم يكن مِنْ سِبْط لاوى، ولكنه مع ذَلِك، قَدَّم بالفعل ذَبَائِح عَلَى مذابح فردية فِي المناسبات (مثل؛ ٢صم ٢٤: ٢٥). وذات مرَّة قَدَّم سَكِيباً مستقلاً لِلرَّبّ (٢٣: ١٤- ١٧، قا؛ ١أخ ١١: ١٨). ويمكن ذكر أمثلة أخرى كثيرة. والفقرات الَّتِي مثل ١صم ٧: ١٧؛ ١مل ١٨: ٣٠؛ ١٩: ١٠ توحى أن مثل هذه المذابح كَانَت شائعة ولا يمكن عزوها ببساطة لظهورات إلهية خاصة، أَوْ عبادة عفوية، أَوْ إِلَى أَوَامر خاصة مِنَ الرَّبّ بأن يُبنى مَذْبَحًا مُعينًا فِي موقع بعينه. والوصية الخاصة بالْمَذْبَح فِي خر ٢٠: ٢٤- ٢٦ أضفت الشَّرِيعَة عَلَى هذا الإجراء مِنْ بداية تاريخ عهود إِسْرَائِيل.

٩. التقْدمات والمذابح مِنْ مذابح الْمَسْكَن (أي داخل خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والهَيْكَل). ومن الطبيعي أن التقْدمات والذَّبَائِح كَانَت تشكل أَيْضًا عُنصرًا أساسيًا للنظم الطقسية الخاصة بخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، وللهَيْكَلين الأوَّل والثاني، ولِذَلِك كَانَت هكَذَا أَيْضًا بالنسبة للفكر اللاهوتي للعهد القَدِيم فيما يتعلق بالحضور الإلهي (← اللَّاوِيِّين: لاهوت). ونظام الْمَسْكَن (الْمُقَدَّس) الخاص بالتقْدمات والذَّبَائِح كَانَ يتضمن ذَبَائِح الْمُحْرَقَة، وقُرْبَان التقْدمة، والسكيب، وذَبَائِح السَّلاَمَة وكُلّها كَانَت تُستخدم منذ زمن، وَكَانَت تشكل جزءًا مِنَ العبادة فِي مَذْبَح منعزل للأتقياء بدءًا مِنْ نُوح وحَتَّى معظم الفترة الْمَلَكِية فيما قبل السَّبْي (انظر مَا سبق ذكره). وبتعبير آخر، فإن نفس نظام العبادة الخارجي والَّذِي كَانَ الإِسْرَائِيليون باعتبارهم "مَمْلَكَة كَهَنَة" - (أي أن الأُمَّة الْمُقَدَّسَة، خر ١٩: ٦) - قَدْ تعودوا عليه قبل سِينَاء تم تكييفه ليناسب نظام العبادة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، حيث - وبالرغم مِنْ ذَلِك - لا يمكن أداء السمات الرَّئِيسية للطقوس إلاَّ بمعرفة "كَهَنَة الْمَمْلَكَة" (أي الكهنوت الهَارُونى: قا؛ خر ٢٩؛ لا ٨ فِي القسم "٥").

فمن ناحية، فإنه فِي الْمُقَدَّس (الْمَسْكَن) الْكَهَنَة الهَارُونيون هم الَّذِينَ كَانَ بوسعهم أن يلمسوا مَذْبَحَ الْمُحْرَقَة أَوْ يدخلوا إِلَى مَا وراء الحجاب بخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، لدخول القُدْس، أَوْ قُدس الأقْداس (قا؛ مثل؛ عد ١٨: ٧). وعَلَى ذَلِك، فإن الْكَهَنَة الهَارُونيون فقط هم الَّذِينَ كَانُوا يستطيعون وضع الدَّم، وشحم الذَّبَائِح الحيوانية، والجزء التنكاري مِنْ قُرْبَان التقْدمة الخ، وذَلِك عَلَى مَذْبَح الْمُحْرَقَة الَّذِي عَلَى مقرَبَة مِنْ باب مجمع خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ. ومن جهة أخرى فإنه بالنسبة للمذابح الخارجية المفردة كَانَ بوسع غير الْكَهَنَة أن يمارسوا هذه العمليات الطقسية (قا؛ مثل؛ جِدْعُون فِي قض ٦: ٢٥- ٢٧؛ صَمُوئِيل فِي ١صم ٧: ٩؛ إِيلِيَّا فِي ١مل ١٨: ٣٢- ٣٣).

وعلاوة عَلَى ذَلِك، كَانَ نظام الْمُقَدَّس يتطلب تقْدمات وذَبَائِح إضافية، ولا سيما ذَبَائِح الخَطِيَّة، وذَبَائِح الإِثْم (لا ٤: ١- ٦: ٧). والسبب الأساسي لهذه الإضافات إِلَى النظام هُوَ أن الْمُقَدَّس (الْمَسْكَن) كَانَ أكثر مِنْ مجرد مَذْبَح، مِنْ خلاله يمكن للمرء أن يقترب ويشترك مع إله السَّمَاوَات (انظر النظريات الخاصة بالعطية والشَّرِكة فِي القسمين ٣- ٤). وَكَانَ لخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ أن تكون مَسكنًا دائمًا لله (أي بيت الله [أَوْ خَيْمَة فِي حالة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ]، قا؛ مثل؛ خر ٢٥: ٨ "فَيَصْنَعُونَ لِي مَقْدِسًا لأَسْكُنَ فِي وَسَطِهِمْ"، قا؛ أَيْضًا ٢صم ٧: ٢ و٥- ٧ و١٣).

وَبالنظر إِلَى أن الرَّبّ كَانَ بالفعل حاضرًا بشكل مادى وصرفى ومرئى (أي ماديًا وروحيًا) فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (انظر السَّحَابَة والنَّار فِي خر ٤٠: ٣٤- ٣٨؛ لا ٩: ٢٢- ٢٤؛ ١٦: ٢؛ عد ٩: ١٥- ٢٣)، وبعد ذَلِك فِي الهَيْكَل (١مل ٨: ١٠- ١١؛ ٢أخ ٧: ١- ٣)، لِذَلِك كَانَ مهمًا بالقَدَاسة والطهارة البدنية الظاهرة وذَلِك بالنسبة لأولئك الَّذِينَ يتقَدَّمون إليه (لمناقشة كاملة عن حضور الرَّبّ المادى هذا فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ ← اللَّاوِيِّين، لاهوت). والله نفسه، وكَذَلِك حضوره يجب التعامل معهما باعتبارهما مقدّسين (أي مقَدَّس، لا ١٠: ٣، ١٠أ، انظر نظرية التقْديس، القسم ٥)، وأن يحافظوا عَلَى طهارتهم (قا؛ ١٠: ١٠؛ ١٥: ٣١؛ عد ١٩: ١٣، ٢٠). والوسائل الإجرائية لقَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وطهارتها، والمحافظة عليها هي عمل الكفارة (لا ١٠: ١٧).

مَا جاء فِي لا ١- ٧، يُقَدِّم لنا تعليمات مفصلة للتعامل عَلَى نَحْوَ صحيح مع أهم التقْدمات والذَّبَائِح الَّتِي تُقَدَّم فِي الْمُقَدَّس (المكَان الْمُقَدَّس، أي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، وبعد ذَلِك الهَيْكَل). وهذه الشَّرَائع كَانَت تشكل جزءًا هامًا مِنْ شروط العَهْد السيناوى. وبعد الإقرار المبدئى لعلاقة العَهْد بين الرَّبّ وإِسْرَائِيل القائمة عَلَى أساس الوعود والالتزامات المذكورة فِي خر ١٩- ٢٤، صعد مُوسَى ثانية جَبَل سِينَاء حيث تلقى تعليمات لبناء خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (ص. ٢٥- ٣١، انظر البناء الفعلى فِي ص. ٣٥- ٣٩). والتعليمات الخاصة ببناء خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وقصة إتمامه،

فصل بينها قصة حادث الْعِجْل الذهبي فِي ص. ٣٢- ٣٤، والتي - فِي حقيقة الأمر - أكدت أهمية حضور الرَّبّ مع الأُمَّة (٣٣: ١- ٤ و١٢- ١٦ ← اللَّاوِيِّين: لاهوت).

وعَلَى ذَلِك، فإن كُلّ مَا جاء فِي خر ٢٥- ٣٩ يشكل خلفية للأصحاح الأخير، حيث أقام مُوسَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وجهزها لِلرَّبّ (٤٠: ١- ٣٣)، الأمر الَّذِي أدى مباشرة إِلَى سكناه هناك فِي شكل سَحَابَة مجده، والتي كَانَ بها نَار فِي الليل (٤٠: ٣٤- ٣٨، انظر التجلي الإلهي عَلَى جَبَلِ سِينَاء (١٩: ١٦- ٢٥؛ ٢٠: ١٨- ٢١؛ والسَّحَابَة بالنهار، والنَّار بالليل حَتَّى وهم فِي الطريق إِلَى سِينَاء، ١٣: ٢١- ٢٢). وع. الأوَّلى مِنْ سِفْر اللَّاوِيِّين تعكس خلفية مَا جاء فِي خر ٤٠: ٣٤- ٣٨. ولم يستطع مُوسَى دخول خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ لأن سَحَابَة المجد كَانَت قَدْ ملأتها (قا؛ لا ١٦: ٢). ولِذَلِك، فِيمَا كَانَ يقف عَلَى مقرَبَة مِنْ باب الخَيْمَة (خر ٤٠: ٣٣): "وَدَعَا الرَّبُّ مُوسَى وَكَلَّمَهُ مِنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ" (لا ١: ١). وطوال الشَّهْر التالي كَانَ مُوسَى والشَّعْب يتلقَّون الإعلان الإلهي المذكور فِي سِفْر اللَّاوِيِّين، بدءًا بالتعليمات الخاصة بالتقْدمات والذَّبَائِح الموضحة فِي لاويين ١- ٧ (قا؛ خر ٤٠: ٢، ١٧ مع عد ١: ١، وانظر أَيْضًا خر ١٩: ١؛ عد ١٠: ١١ بخصوص الحدود الخارجية بعد انقضاء سنة كاملة تقريبًا عَلَى بقائهم فِي سِينَاء.

١٠. تاريخ الناحية التعليمية للديانة الإِسْرَائِيلية ونظام النبوة الخاصة بها. فِي سنة ١٨٧٨ تقَدَّم فلهاوزين Julius Wellhausen وأشاع أطروحته الَّتِي سبق وقَدْ اقترحها فِي السابق جراف Graf وآخرون (Wellhausen, 3-4). وطبقًا لهذه الأطروحة، كَانَ النظام الكهنوتي للتقْدمات والذَّبَائِح والمرتكزة فِي لا ١- ١٦ اختراعًا للمؤسسة الكهنوتية فِي فترة مَا بعد السَّبْي (وهذا هُوَ الجزء التشريعي للمصدر "P" (المصدر الكهنوتي) لنظرية JEDP(*)، وثمة تغيير نقَدْى أكثر اعتدالا وَهُوَ المصدر ... مصدر نشأ فِي السَّبْي، انظر الموجز فِي Hurvitz, 143-44, 155، وقبل Wellhausen كَانَ اجماع المثقفين هُوَ أن المصدر "P"، أي الكهنوتي يرمز لفترة السَّبْي؛ انظر خلاصة ذَلِك فِي Hurvitz, 143-44؛ قبل فلهاوزين، فالإجماع العلمي كَانَ بأن "P" كَانَ جزءًا مِنَ المصدر "E" (أي، الإيلوهيمي)، وَفِي الحقيقة إنه أقْدم مصدر فِي الخطة التنبوية). وقَدْ نشأت عن البواعث الدينية الَّتِي انعكست فِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ، عَزْرَا، ونَحَمْيَا، ولم تُعلن لمُوسَى عَلَى جَبَلِ سِينَاء (إذا كَانَ مُوسَى حقًا شخصية تاريخية). وقَدْ أقام وجهة النظر هذه عن تاريخ ديانة ع. ق وعبادته عَلَى أساس خمسة أعمدة مِنَ التحقيق: مكَان العبادة (Wellhausen, 17-51)، الذَّبِيحَة (52 -82)، الأعياد (83 - 120) رجال الدين (كَهَنَة ولاويين، ١٢١- ٥١) والدعم المادى لرجال الدين (مثل؛ العشور، 152- 67).

وفيما يتعلق بالتقْدمات والذَّبَائِح، لاحظ فلهاوزين أن ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ قُدمتا عَلَى نَحْوَ حسن فِي الكتابات التاريخية والنبوية فِي فترة مَا قبل السبى (انظر يَشُوع، ٢مل، هُوشَع، عَامُوس، إِشَعْيَاء، مِيخَا، الخ) وقال إنه مِنَ الناحية التاريخية مِنَ المؤكد أن ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ (الذَّبِيحَة الخاصة بأكْلَة الشَّرِكة الاحتفالية) كَانَت لها أعظم أهمية حَتَّى مِنْ ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة. ولقَدْ ظهرت ذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَة الإِثْم لأوَّل مرَّة فِي سِفْر حِزْقِيَال فقط (Wellhausen, 69-75)، ولما تتطور بشكل كامل إلاَّ فِي فترة مَا بعد السبى. والخيال التاريخي الَّذِي وضع النظام الطقسى الكهنوتية كُلّه فِي الكتابات الموسوية القَدِيمة، كَانَ مِنْ وضع الطائفة الكهنوتي، والتي - فِي غياب سلطة مَلَكِية قومية توفرت لها القوة السياسية لتعزيز مركزيتها وازدهارها، وذَلِك عَلَى المستوى المحلى (ibid., 141-51, 164-67).

وفِي العقود الحديثة، قليلون هم الَّذِينَ أيدوا موقف فلهاوزين عَلَى النَحْوَ الَّذِي ذكره تمامًا، غير أن الكثيرين مازالوا يؤيدونه ضمنًا (قا؛ مثل؛: Levine, *Leviticus*, xxv-xl; *An-cIsr*, 510، ونقد هذا الأخير فِي كتابات Weinfeld, 114-16). وهم يعترفون أن "المصدر الكهنوتي يحتوى عَلَى العادات والطقوس القَدِيمة"، ولكهنم بعد ذَلِك يقولون "إن هذه العادات القَدِيمة تبناها المصدر "P" فِي فترة مَا بعد السبى (Hurvitz, 95). وهكَذَا يجادلون بالقول إن المصدر "P" نفسه يرجع إِلَى فترة مَا بعد السبى بالرغم مِنْ أنه بين مِنْ وثائق ش. أ. ق الموجودة حاليًا أن الكثير مِنَ العناصر الَّتِي تضمنها المصدر "P" حصل عليه (أَوْ عَلَى الأقل استطاع أن يستخلصها) مِنْ كتابات أكثر منه فِي القدم. ويجَادل وينفلد Weinfeld وآخرون بالقول إنه مثل؛ - إذا كَانَت نوعيات الذَّبَائِح الَّتِي تضمنها المصدر "..." موجودة فِي الألفية الثانية قبل الميلاد فِي بلاد مَا بين النَّهْرِين، فِي هذه الفترة "لا يوجد مبرر لوضع "...." فِي فترة مَا بعد السَّبْي عَلَى الإطلاق" (Hurvitz). ويعَارض وينفلد Weinfeld نظرية فلهاوزين القائمة عَلَى أساس الفحص الدقيق نسبيًا لخلفية وثائق ش. أ. ق (قا؛ 95- 103، وبصفة خاصة 105- 16، حيث يركِّز عَلَى الذَّبَائِح والتقْدمات بصفة خاصة). وليس فقط ذَبَائِح الْمُحْرَقَة، وذَبَائِح السَّلاَمَة، بل وأَيْضًا ذَبَائِح الخَطِيَّة وذَبَائِح الإِثْم ثبت وجودها فِي ذَلِك الحين مِنْ ش. أ. ق وهذا مَا أثبتته وثائق تنتمى إِلَى وقت مبكر مِنْ فترة مَا بعد السَّبْي فِي ش. أ. ق.

والكثير مِنَ الأدلة الَّتِي ساقها وينفلد لَمْ تكن موجودة فِي القرن التاسع عشر الميلادي، ولِذَلِك فلا لوم عَلَى فلهاوزين لأَنَّهُ لَمْ يأخذها فِي حسبانه (ibid., 128-29). وبالرغم مِنْ ذَلِك، أشار آخرون إِلَى أن فلهاوزين تجاهل حَتَّى مَا كَانَ منها متاحاً له بالنسبة لهذا الموضوع (Kaufmann, 205-6, n. 16). فقَدْ اعترف فلهاوزين نفسه بأن "الاعتقاد بأن الذَّبَائِح والأعمال الوثنية الأخرى تعتمد عَلَى امتثال صارم بالطقوس والفروض التقليدية أمر موجود لدى شُعُوب معينة حَتَّى فِي العصور القَدِيمة جدًا" (Wellhausen, 79, n. 1). وهكَذَا، فإنه مِنَ المحتمل، أنه لَمْ يصادف صعوبة بالنسبة للكثير مما اكتشفه وينفلد فِي عالم ش. أ. ق بأكثر مما واجهه أتباعه فِي العصر الحديث.

* أي المصادر الأربعة (اليهوي، الإيلوهيمي، التثنوي، الكهنوتي)

والوَاقع أنه واصل كُلامه قائلاً: "غير أنه بالنسبة للإسْرَائِيليين، وَعَلَى أساس شهادة الأسفار التاريخية والنبوية، وعَلَى وجه العموم، لَمْ تكن هذه عَلَى وجه العموم أكثر ممَا كَانَ عليه الحال بالنسبة لليُونَانيين القُدَامى: فلم تكن هناك براهمة أوْ سحرة فِي اي مِنْ الجانَّين (ibid.). وبتعبير آخر، هُوَ أنه يجَادَل بأن المشكلة الحقيقية تتمثل فِي أن كتابات مِنْ الأسفار المُقَدَّس لا تقدم مبرراً كافِيًا بأن النظام الطقسي للمصدر "P" كَانَ نشطًا أوْ حَتَّى معروفًا قبل المسبي. والنظام الكُلى الَّذِي طوّر يُعد واضح لغيابه النسبي عن الأسفار التاريخية والنبوية الَّتِي كَانَت موجودة فترة مَا قبل السَبْي. وهذا معناه أنه، بالرغم مِنْ أنه يوسعنا أن نجَادَل (مع وينفلد) بأن الجذور الاجْتِمَاعية والسياسية فِي ش. أ. قَ، أضعفت أساس موقف فلهاوزين حَتَّى فِي صيغته الحديثة، وعَلَى ذلِكَ فالمنطق الأساسى لوضع المصدر "P" القَدِيم لَمْ يُدحض (قا؛ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 3).

وَكَانَ هناك موضع تركيز هجوم كوفمان Yehezkel Kaufmann عَلَى نظرية فلهاوزين القَدِيمة الخاصة بالمصدر "P"، والمنطق المفترض للمناقشة الكتابية الداخلية (Kaufmann, 153-211). ويجَادَل كوفمان بالقول إن المنطق يتجه فِي الواقع وبسرعة نَحْوَ الإتجاه الأخر. والتَوْرَاة، بما فِي ذلِكَ كُلّ الـ JEDP الخاصة فلهاوزين تعد: "شهادة العصر الأوْل مِنْ ديانة إسْرَائِيل، وَهُوَ العصر الَّذِي سبق النبوة المكتوبة (211). وبالنسبة للذَبَائح والتقدمات عَلَى وجه الخصوص، نجد أن الأنبِيَاء "اعتبروا الأخلاقيات جوهرًا للديانة، وَكَانُوا يُقَدِّمونها عَلَى العبادة. (مثل؛ هُو ٦: ٦ "إنِّي أُرِيدُ رَحْمَةً لاَ ذَبِيحَةً، وَمَعْرِفَةَ اللهِ أَكْثَرَ مِنْ مُحْرَقَاتٍ"). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه بالنسبة للتَوْرَاة: " كَانَ التركيز بشكل متساو عَلَى الناحيتين الدينية والأخلاقية، وقَدْ وُضعا معًا جنبًا إلَى جنب دون أي تفريق بينهما" (مثل؛ لا ١٩). والخاتمة المنطقية والنتيجة المنطقية الَّتِي استخدمها كوفمان مِنْ هذا تأتي عَلَى النقيض مما يقوله فلهاوزين: "لا يمكن القول إن انحيازًا كهنوتيًا لاحقًا لما هُوَ طقسى هُوَ المسئول عن إجهاض التركيز الأخلاقي فِي التَوْرَاة. واليهودية اللاحقة، الَّتِي مِنْ المؤكد أن النواحي الطقسية قَدْ استغرقتها تمامًا، لكِنها .. لَمْ تغفل التعَالِيم النبوية. وعدم وجود هذه الفكرة تُعد علامة، ليس لمرحلة متأخرة عن النُبُوَّة، بل عَلَى مرحلة مبكرة" (ibid., 160، تشديد إضافي).

وفِي السنوات القليلة الماضية طرح ميناهيم هاران Menahem Haran حجة مماثلة بقوله إن "كَهَنَة مَا بعد السَبْي لا يمكن أن يكونوا هم الَّذِينَ ابتدعوا المجموعة الأساسية للطقوس الواردة فِي سِفْر اللاَّوِيِّين (Haran, 4). وطبقًا لهاران: "ليس هناك تشابه جوهرى أساسى بين هذا المصدر، والظروف الَّتِي كَانَت مماثلة بالفعل فِي ذلِكَ الزمان" (ibid., 8). وهكَذَا فإن المصدر "p" هُوَ النتاج الأدبى لدوائر كهنوتية أورُشَليمية تنتمي إلَى فترة الهَيْكَل الأوْل، وليس إلَى فترة الهَيْكَل الثانى ... وكُلّ مصادر الأسفار الخمسة .. وصلت بالفعل إلَى شكلها الأدبى المحدد أثناء فترة الهَيْكَل الأوْل، وليس ثمة اختلاف بينهما إلاّ فِي الأسلوب وتاريخ الكتابة" (6 -5). وتباين للتفسير الاجْتِمَاعي بالتباين مع التفسير عَلَى أساس الترتيب الزمنى للأحداث فِيما يتعلق بتفسير تميز المصدر "P" أمر له أهميته الخاصة. وقَدْ اختتم بقوله:

> الَّذِي يمّيز المصدر "P" المصدر "D" (وكذلِكَ عن المصدرين "J" و"E"، ليس بالضرورة موقعه المزعوم فِي نهاية مقياس جدلى تطورى، بل طابعه "الكهنوتى" الرائع، الَّذِي يفرزه كعنصر متميز بين مصار الأسفار الخمسة. ومن الجلى أن هذا التميز تتأصل جذوره مِنْ خلفِية اجْتِمَاعية، ووسط إبداعي لهما ميزتهما الخاصة بهما، وفِي بَنِية روحية خاصة يتسم بها الكهنوت. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، لا يجب إبعاد ذلِكَ التميز عن سياق الطابع الاجْتِمَاعى الَّذِي يتسم به، ولا نجعل منه بشكل أساسى موضوع ترتيب زمني لأحداث تاريخية. وقَدْ اكتسب المصدر "P" سمته الَّتِي يتميز بها، ليس لأن الكهنوت اكتسب هيمنة فِي ظل حكومة الْكَهَنَة عَلَى عهد الهَيْكَل الثانى ولكن ذلِكَ مرجعه ببساطة أن هذا المصدر هُوَ نتاج كهنوتى (8 -7، انظر أيْضًا Weinfeld, 115-16).

وقَدْ لقى هذا النهج الاجْتِمَاعى مزيدًا مِنْ الدعم لحقيقة أنه فِي كتابات أوْغاريت "المصطلحات الفنية الخاصة بالنصوص الَّتِي تتناول الذَبَائح مختلفة تمامًا عن المصطلحات الفنية الخاصة بمواد الأساطير والملاحم". (Anderson, 1992, 874a; cf. also idem, 1987, 34-55). وهكَذَا لا يجب عَلَى المرء أن يتوقع مِنْ الكتابات التاريخية والنبوية الَّتِي تعود لفترة مَا قبل السبي أن تستخدم نفس المصطلحات، وتطورّ نفس نقاط الطقس بنفس الطريقة الَّتِي كَانَت عليها الكتابات الكهنوتية الَّتِي تعود لفترة مَا قبل السبى.

ومنذ عهد قريب جِدًّا، حاول هورفِيز Avi Hurvitz أن يدعم المصدر "P" الَّذِي يرجع لفترة مَا قبل السَبْي وذلِكَ مِنْ الدليل اللغوى بأن لغة الأقسام الَّتِي تنتمى للمصدر "P" مِنْ الأسفار الخمسة مِنْ الجلى أنَّهَا أقدم مِنْ لغة حِزْقِيَال الَّذِي ينتمى إلَى فترة السبى (Hurvitz). أمّا جاكوب ميلجروم Jacob Milgrom فيرى أن هذا أكبر دليل مقنع المصدر "P" الَّذِي يعود إلَى فترة مَا قبل السبى (Milgrom, 1991, 3-13). كما أنه يقبل أيْضًا اقتراح إسْرَائِيل نوهل Israel Knohl الَّذِي قدمه منذ فترة قريبة بأن المصدر (H) (أي، شَرِيعَة القَدَاسة، لاويين ١٧- ٢٦)، والمصدر "P" (أي، خصوصًا لا ١- ١٦) يجب التمييز بينهما بشكل واضح. والمصدر "H" أقدم مِنْ المصدر "P"، وَكَانَ المصدر "H"، فِي الحقيقة، "P" المُنقّح (Milgrom, 1991, 13-15; see now Knohl). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، يتصرف مليجروم ضد وجهة نظر "نوهل" بأن المصدر "P" يعتبر المَسْكَن (المُقَدَّس) كمكَانَ للصمت، ومخصص تمامًا لإجراءات طقسية كهنوتية، ومنعزل عن عامة الشَّعْب، وكذلِكَ عن قضايا المبادئ الأخلاقية وكذلِكَ المتعلقة بالعدل (Milgrom, 1991, 16-28; see now Knohl, 124-67، وخصوصًا ردّه عَلَى Milgrom, 225-30).

١١. يُقَدِّمُ القسمُ السابقُ ملخصًا ومراجعةُ أحادية الجانبُ بشكل كبير فِيما يختص ببعض السمات البارزة فِي تاريخ الثقافة والتعليم. وهناك، بالطبع، أسئلة أخرى قَدْ طُرِحت حول "P" عَلَى مدى مَا يربو عَلَى نصف قرن. وَكَانَ إم. نوث M. Noth يعتقد بأن "P" هُوَ أساس تجمع التوراة (Campbell and O'Brien, 9). وعَلَى أساس مَا ذكره، فإن المصدرين "J" و"E" كَانَا قَدْ دُمِجا معًا، واستخدمهما "P" فِي عملية التجميع. أمَّا إف. إم. كروس F. M. Cross فقَدْ اقترح بأن "P" لَمْ يكن مصدرًا عَلَى الإطلاق، ولكنه، بدلاً من ذلِكَ، تنقيحاً للمصدر الَّذِينَ كَانَ موجودًا مِنْ قبل وَهُوَ المصدر "JE" (ibid., 10). ويرى ر. ريندتورف Rendtorff أن الأسفار الخمسة، مَا هي إلاّ تنقيح لدورات مِنْ التقليد كَانَت موجودة بالفعل وَكَانَ ذلِكَ بواسطة "D". وكَانَ المصدر "D" فِي جوهره هُوَ المؤلف الأساسي للأسفار الخمسة كبَنِية إجمالية. أمّا التنقيحات اللاحقة فقَدْ تضمنت مَا يطلق الباحثون عليه الآن "P" (ibid., 12-13؛ انظر أيضًا Rendtorff, 157-64).

وعَلَى العكس مِنْ رندتورف، يجَادَل فان سيترس J. Van Seters بقوة بأن المصدر اليهوي (أي؛ المصدر J) هُوَ الَّذِي جمع الأسفار الخمسة، وأن اليهوي نفسه كَانت كاتباً لاحقًا عَلَى أيَّام السبى، ولا يرجع تاريخه إلَى القرن التاسع قبل الميلاد كما جرت العادة عَلَى افتراضه فِي دوائر الباحثِين وبالإجماع. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، نعود للقول بأن المصدر "P" هُوَ تنقيح لاحق للتنقيح اليهوي، وليس مصدرًا أوْ وثيقة مستقلة (Campbell and O'Brien, 11-12; Van Seters, *The Life of Moses*, 100-112). والمناهج الأدبية الأكثر حداثة تميل إلَى أن تترك وراءها موضوع المصادر الَّتِي تم الاعتماد عليها فِي كتابة الأسفار الخمسة (Campbell and O'Brien, 13-15).

إجمالاً، معظم الدَارِسين الكتابيين يواصلون دعمهم لفلهاوزين- بدلاً مِنْ أن يعَارضونه - فِي موضوع تأخر المصدر المفترض P (أوْ التنقيح) فِي الأسفار الخمسة. علاوة عَلَى ذلِكَ، فحَتَّى أوْلئكِ الدارسين الَّذِينَ سبق ذكرهم، يقترحون للمصدر "P" تاريخًا يعود إلَى فترة مَا قبل السَبْي، لا يجَادَلون عَلَى وجه العموم لصالح الرأى التقليدي بأن مُوسَى كتب سِفْر اللاَّوِيِّين. وعَلَى سَبِيل المثال، يربط هاران Haran ونوهل Knohl بين كتابة المصدر "P"، وأزمة الإيمان والتاريخ فِي النصف الثاني مِنْ القرن الثامن ق. م (زمن أحاز وحَزَقِيًا). وفِيما يتعلق بالمفسرين الإنجيليين المسيحيين، البعض يتمسك بشدة بالقول إن مُوسَى هُوَ كاتب سِفْر اللاَّوِيِّين (مثل؛ Harrison, 23)، إلاّ أن الكثيرين منهم تركوا السؤال دون حسم (مثل؛ Wenham, 13)، أوْ عَلَى الأقل سلموا بوجود قدْر كبير مِنْ الإضافات المبدعة إلَى الكتابة والصياغة الأصلية لجوهر السِفْر الَّذِي كتبه مُوسَى (مثل؛ Hartley, xli-xliii).

والعَهْد القَدِيم، بحالته الراهنة، يوحى بأنه فِي وقت مبكر مِنْ تاريخ إسْرَائِيل (ولا سيما، قبل دَاوُد وَسُلَيْمَانُ، ولكن أيْضًا بعد ذلِكَ) كَانَ هناك نظامان مقبولان للعبادة فِي الهَيْكَل فِي ذات الوقت، أحدهما فِي المذابح الإنفرادية المنتشرة فِي البلاد، والآخر هُوَ العبادة فِي المُقَدَّس المركزى (انظر القسمين ٨- ٩). والعبادة فِي مَذْبَحِ المُقَدَّس كَانَت تتم فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، حيث ربما تكون قَدْ خُصصت هناك فِي وقت معين مَا (انظر مثل؛ ١صم ١- ٣؛ ١مل ٣: ٤ = ٢أخ ١: ٥- ٦)، أوْ بعد ذلِكَ فِي هَيْكَل أورُشَليم (١مل ٨؛ ٢أخ ٦- ٧). والعبادة فِي المذابح الإنفرادية كَانَت شائعة فِي البلاد، غالبًا مَا كَانَت بأمر مباشر مِنْ الرَّبِّ أوْ بموافقته (مثل؛ يش ٨: ٣٠- ٣٥؛ قض ٦: ٢٥- ٢٦؛ ١صم ٧: ١٧؛ ١مل ١٨: ٣٠- ٣٨)). صحيح، أن هذه الأخيرة غالبًا مَا أصبحت فاسدة، ولكن هكَذَا كَانَت أيْضًا العبادة فِي المكَانَ المُقَدَّس المركزى (انظر، ٢مل ٢٣: ٤- ٢٠). وهذا العنصر فِي التَاريخ الكتابي لَمْ يُعط الاهتمام الَّذِي كَانَ يستحقه فِي مناقشة تاريخ نظام التقدمات والذَبَائح فِي ع. ق.

إقترح فلهاوزين إن الإفتقار النسَبْي للمراجع الخاصة بنظام تقْدِيم الذَبَائح فِي الأسفار التاريخية والنبوية فِي فترة مَا قبل السبى، كَانَ مردها بأن النظام الكهنوتي لتقْدِيم الذَبَائح فِي المُقَدَّس لَمْ يكن له وجود حَتَّى فترة مَا بعد السبى. وقَدْ أقام حجته عَلَى أساس ترتيب الأحداث زمنيًا (انظر مَا سبق ذكره آنفًا). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، يمكن القول بأن التعارض التاريخي المزعوم الَّذِي لاحظه فلهاوزين إنما مرده بالأحرى أن العالم الكهنوتي كَانَ بدرجة كبيرة منعزلاً - مِنْ الناحية الاجْتِمَاعية واللاهوتية وليس مِنْ ناحية الترتيب الزمني- عن عالم مؤرخى وأنبِيَاء فترة مَا قبل السبى. (إذا سلمنا بأن المؤرخين الَّذِينَ كتبوا سِفرى يَشُوع - المُلُوك الثاني ربما كَانُوا أيْضًا أنبِيَاء).

لقد تبنّى كُلّ من كوفمان وهاران أيْضًا هذا الرأي، لكنهما لَمْ يتمسكا به بما فِيه الكفاية فِي الفترة القريبة الماضية. وقَدْ قطع نوهل شوطًا كبيرًا مع هذا الرأي وانتهى به الأمر إلَى عزل تام للمصدر "P" عن العالم الحقيقي. ومن بعض النواحى استمر الثلاثة كُلّهم فِي الجدال عَلَى أساس الترتيب الزمنى للأحداث وليس مِنْ وجهة نظر اجْتِمَاعية قوية. إن جمع وينفلد Weinfeld لوثائق غير كتابية مِنْ ش. أ. قَ لها خلفِية طقسية لا توصل إلَى تاريخ قبل السبي فحسب، بل تجعل تاريخًا لمادة سِفْر اللاَّوِيِّين يرجع إلَى العَهْد الموسوى أمرًا مستحسنًا (مثل؛ يرجع تاريخ وثائق أوْغاريت إلَى قبل سنة ١٢٠٠ ق. م). وفضلاً عن ذلِكَ، فإن حقيقة أن الأسفار التاريخية والنبوية تعكس نظام العبادة فِي المذابح المتفرقة بأكثر مما تعكس نظام العبادة فِي المَسْكَن (المُقَدَّس) أمر كَانَ يجب توقعه لأن العالم الَّذِي تكَلَّمت منه، والَّذِي تخاطبه كَانَ وإلى حد كبير عالم الأنبِيَاء وصلتهم بالسياسيين وعامة الشَّعْب فِي أيَّامهم، وليس بالْكَهَنَة. وهكَذَا، فقدت الحجج الَّتِي طرحها فلهاوزين ونظراؤه المحدثين الكثير مِنْ قدرتها عَلَى الإقناع.

وهكذَا، فليس هناك مبرر للاعتراض ليس فقط عَلَى تاريخ قبل السبى، بل ولا حَتَّى عَلَى تاريخ سابِقٍ للمَلِكية، أوْ، هو فِي الحقيقة، تاريخ يرجع إلَى الحقبة الموسوية وذَلِكَ بالنسبة للنظام الكهنوتى الخاص بالطقس والعبادة فِي الْمُقَدَّس (الْمَسكَن). ونظم العبادة فِي الْمَذْبَح الإنفرادي، وكذَلِكَ فِي الْمَسكَن (الْمُقَدَّس) كَانَا يسيران فِي خطين متوازيين طوال تاريخ ع. ق مِنْ مُوسَى حَتَّى دَاوُد (مثل؛ ١أخ ١٦: ٣٧- ٤٣؛ ٢١: ٢٦- ٢٢: ١) وَسُلَيْمَانُ (مثل؛ ١مل ٣: ٣- ٤)، بل وأثناء انقسام الْمَمْلَكَة (١مل ٨: ١- ٦٦؛ ١٨: ٣٠- ٣٨) حَتَّى أيَّام يُوشِيَّا (٢مل ٢٣: ٤- ١٤ ← מִזְבֵּחַ، مَذْبَح، #٤٦٤٠). وَكَانَ أمرًا طبيعيًا بالنسبة للأنبيّاء والمؤرخين فِي فترة مَا قبل السَبْي أن يركزوا اهتمامهم عَلَى حُسن أوْ إساءة إستخدام نظام الْمَذْبَح المنعزل. وحين كَانَت الأمور تسير عَلَى مَا يُرام، كَانَ شَعْب مملكة الْكَهَنَة يأتون إلَى الْمُقَدَّس المركزى فِي مناسبات معينة، وعَلَى ذَلِكَ، كَانَ يحدث اتصال مع كَهَنَة الْمَمْلَكَة ونظام الْمُقَدَّس الخاص بالتقدمات والذَبَائح (انظر رقم ٩)، إلاّ أنهم فِي أوْقات أخرى كَانَ مِنْ الطبيعي أن يركزوا اهتمامهم عَلَى عبادة الرَّبّ فِي مواقعهم المحلية

ونظام العمل الكهنوتى فِي الْمُقَدَّس كَانَ يتم عَلَى نَحْوَ مشروع ولكن فِي موقع واحد فِي المرّة (لذَلِكَ، انظر رحلة القانة السنوية، ١صم ١- ٣)، ولذَلِكَ كَانَ مجال نفوذه ضيقًا نسبيًا بالرغم مِنْ أن النظام الكهنوتي، ونظام التقْدمات والذَبَائح كَانَ يمكن أن يعمل لو كَانَ الْكَهَنَة المسئولون يقسمون بالأمانة. ولقَدْ حاول يَرُبْعَام بالطبع أن يقضى عَلَى نفوذه فِي الْمَمْلَكَة الشمَالية بإقامة مقادس أخرى، وليس مذابح فقط (وبصفة خاصة فِي بَيْتَ إيل، دَان، ١مل ١٢: ٢٥- ٣٣). ولقَدْ حاولت قِلّة مِنْ الْمُلُوك الْجَنُوبيين تعزيز تأثير الهَيْكَل (مثل؛ حَزَقِيَّا، ٢أخ ٢٩- ٣٨؛ يُوشِيَّا، ص. ٣٤- ٣٥)، ولكن الميل الطبيعي للشَعْب حَتَّى السَبْي هُوَ أن يقوموا بالعبادة فِي مواقعهم المحلية فِي المذابح المنعزلة (لاحظ أن يُوشِيَّا استأصل مذابح الْمُرْتَفَعَات، حيث كَانَ يخدم بها كَهَنَة حقيقيون، وأخذ الْكَهَنَة أنفسهم إلَى أورُشَلِيم، ولكنه لَمْ يقتلهم، ٢مل ٢٣: ٨- ٩). ويبدو أن نظام العبادة فِي الهَيْكَل لَمْ يأخذ مكَانته الحقيقية فِي حَيَاة عامة الشَعْب إلاّ بعد أن أعيدوا عقب السبى كجماعة صغيرة احتشدوا حول أورُشَلِيم يريدون تحقيق غرض معين، وَهُوَ إعادة بناء الهَيْكَل، وإعادة نظام العبادة فِيه (انظر عَزْرَا ٣: ١- ١٣، وكذَلِكَ ذكر أنْبِيَاء مَا بعد السبى فِي عَزْرَا ٦: ١٣- ١٥).

وأخيرًا، فإن الَّذِينَ تبنوا نهج الترتيب الزمنى للأحداث كثيرًا مَا كَانوا يجَادلون عَلَى أساس ترتيب معين للمصدر "P" (لا ١- ١٦) مقابل المصدر "H" (لا ١٧- ٢٦). وعَلَى هذا الأساس استمر وقوع كوفمان، وهاران، وميلجروم، بصفة خاصة نوهل، فريسة لخِدعَة، القول، بالنظر إلَى أن معظم المفكرين المؤيدين لفلهاوزين جَادَلوا بالقول إن المصدر "H" يأتي قبل المصدر "P"، لكِن نوهل جَادَل منذ عهد قريب بالقول إن المصدر "P" هُوَ الَّذِي يأتي قبل "H". وهنا أيضًا، فإن نهجًا آخر يبدو معقولاً إذا مَا نظرنا إلَى الموضوع مِنْ وجهة نظر اجْتِمَاعية.

وفِي سِفْر اللأويّين مَا أُطلق عليه مصدر "P" يأتِي قبل مَا يُسمى المصدر "H". وهذا منطقي مِنْ وجهة النظر الأدبية، ومن الناحية الاجْتِمَاعية يتناغم مع الرأي القائل بأن لا ١٧- ٢٦ يوسّع الفكر اللاهوتي لما جاء فِي لاويين ١- ١٦ متجاوزًا تطبيقه فِي نظام طقس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ لكي يبين مضامينها للأُمَّة ككُلّ (← لاويين: لاهوت، لمناقشة كاملة للعلاقة بين هذه الأقسام مِنْ سِفْر اللأويّين). وليس ثمة حاجة لافتراض إحدى وجهات النظر هذه عن الفكر اللاهوتي الكهنوتي فِي ع. ق، كَانَ يتوجب بالضرورة تقْديمها فِي إسْرَائِيل قَدِيمًا لفترة مِنْ الوقت، قبل أن تكون الأخرى قَدْ ظهرت.

كَانَ نوهل عَلَى صواب بأن المصدر "H" مَا هُوَ إلاّ تطور آخر للمصدر "P" (أي أن؛ لا ١٧- ٢٦ هُوَ تطور آخر لـ ص. ١- ١٦)، لكن توسع الفكر اللاهوتي فِي ص. ١- ١٦ حَتَّى ص. ١٧- ٢٦ كَانَ فِي نفس الوقت أمرًا طبيعيًا. الأمر الَّذِي يوحى بأنه مِنْ المحتمل أن يكونا قَدْ كُتبا معًا، وهذا بالضرورة، يعني أن ذَلِكَ كَانَ فِي نفس الوقت. والواقع أن ص. ١٦ يوجد علاقة وثيقة بين العبادة والجماعة وذَلِكَ بالجمع بين ذَبَائح الْخَطِيَّة لتطهير خيمة الاجْتِمَاع مع كَبْشِ الفداء (ذَبِيحَة الْخَطِيَّة) لتطهير الجماعة (← כִּפֶּר، كَفَّر #٤١٠٥). وهنا أيضًا، تحتاج الحجج إلَى أن تنتقل مِنْ الترتيب الزمني للأحداث إلَى البُعد الاجْتِمَاعي لديانة إسْرَائِيل قَدِيمًا. وأحد الأجزاء (لا ١- ١٦) يركِّز عَلَى حضور الله وعَلَى القَدَاسة مِنْ وجهة نظر الْمُقَدَّس (الْمَسكَن)، فِي حين أن القسم الآخر (١٧- ٢٦) يركِّز عَلَى حضور الله والقَدَاسة مِنْ وجهة نظر جماعية قومية. والإثنان صنوان ومتزامنان، وليس كُلّ منهما قاصر عَلَى ذاته، أوْ أنهما فِي ترتيب زمني.

١٢. نوعيات مِنْ نصوص الذَبَائح الطقسية. هناك نوعيتان عامتان مِنْ النصوص الخاصة بالذَبَائح فِي ع. ق: (أ) قواعد عامة لأداء الإجراء الطقسي الفردي (مثل؛ القواعد الخاصة بتقْديم ذَبَائح الْمُحْرَقَة، وقُرْبَان التقْدمة، وذَبَائح السَّلاَمَة، وذَبَائح الْخَطِيَّة وذَبَائح الإثم فِي لا ١- ٧)، (ب) تطبيقات خاصة بالجمع المتنوع بين هذه النوعيات المختلفة مِنْ التقْدمات والذَبَائح فِي مواقف خاصة (مثل؛ ثور ذَبِيحَة الْخَطِيَّة، والكبشان الخاصان بذَبِيحَة الْمُحْرَقَة وذَبِيحَة الملء، وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ، وسل قُرْبَان التقْدمة ذَبِيحَة الملء للكهنوت فِي لا ٨: ٢ و١٤- ٣٥، انظر أيضًا الذَبَائح الَّتِي قُدمت لتطهير المرأة بعد الولادة فِي ١٢: ٦- ٨، وتطهير الأبْرَص فِي ١٤: ١٠- ٢٠، وتطهير إفرازات الجسم غير الطبيعية فِي ١٥: ١٣- ١٥ و٢٥- ٣٠، ويَوْم الكفارة فِي ص. ١٦، والتقْدمات والذَبَائح اليَوْمية، والأسبوعية والشهرية، وفِي الأعياد المذكورة فِي عد ٢٨- ٢٩).

(أ) الأحكام العامة لتقْديم التقْدمات والذَبَائح الواردة فِي سِفْر اللأويّين (١: ١- ٦: ٧ [٥: ٢٦] موجهة مِنْ الرَّبّ عَلَى لسان

مُوسَى إلَى بَنِي إسْرَائِيل (أي للجماعة كُلّها، ١: ٢؛ ٤: ٢). والقواعد الخاصة بالتخلص منها تبدأ فِي ٦: ٨ [٦: ١] وتستمر حَتَّى ٧: ٣٤. والجزء الأوّل مِنْ القسم الخاص بالتخلص منها موجه للكَهَنَة فقط أي لهَارُون وبَنِيه (٦: ٨- ٧: ٢١، قا؛ ٦: ٩، ٢٥). وهناك رجعة إلَى الجماعة كُلّها فِي ٧: ٢٢- ٣٤ لأنّهَا تتناول بنوع خاص مع أجزاء ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ الَّتِي يجب أن تكون مِنْ نصيب الرَّبّ (٧: ٢٢- ٢٧، الشحوم والدَّم، انظر "بَنِي إسْرَائِيل" فِي (ع. ٢٣) وإلَى الْكَهَنَة (٧: ٢٨- ٣٤، الصدر والساق اليمنى، انظر "بَنِي إسْرَائِيل" (ع. ٢٩) وَكَانَ اللحم يُستخدم لأكْلَة شركة أمام الرَّبّ وذَبَائح السَّلاَمَة كَانَت الذَبَائح الوحيدة الَّتِي كَانَ لعامة الشَعْب نصيب فِيها بعد تقْديمها لِلرَّبّ. وعَلَى ذَلِكَ، كَانَ الشَعْب جَمِيعًا فِي حاجة أن يتعلموا التعامل مع الأجزاء المختلفة لذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ، لكن التعامل مع الذَبَائح الأخرى كَانَ مِنْ اختصاص الْكَهَنَة دون غيرهم، ولهذا السبب كَانَ مِنْ الطبيعي أن تُوجه الأحْكَام لهم وحدهم.

(ب) وفِي إطار نوعية إستخدامات معينة، نجد مجموعتين فرعيتين: نصوصاً إرشادية فرضية، ونصوصاً وصفية (انظر الموجز الجيد فِي كتاب Anderson, 1992, 876-77، والاقتباسات الَّتِي ذُكرت فِيه، ولا سيما عن لوفاين Levine ورينى Rainey). والنصوص الإرشادية الخاصة بالطقوس تصف الجمع بين الذَبَائح وعددها، وذَلِكَ بالنسبة لتلك الَّتِي كَانَت تُستخدم فِي مناسبات معينة (مثل؛ فِي ختام أيَّام انتِذَار النذير، يَكُونُ المطلوب هُوَ ذَبِيحَة مُحْرَقَة، وذَبِيحَة خَطِيَّة، وذَبِيحَة سَلاَمَة، وتقْدمة قُرْبَان (عد ٦: ١٤- ١٥). والنصوص الوصفية للطقس تصف طريقة أداء إجراءات الطقس بحسب ترتيبها (مثل؛ الترتيب الفعلي للذَبَائح الخاصة بختام أيَّام انتِذَار النذير مِنْ ذَبِيحَة الْخَطِيَّة، ثم الْمُحْرَقَة، ثم ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ وتقْدمة القُرْبَان عَلَى هذا الترتيب، عد ٦: ١٦- ٢٠).

فمن ناحية، ترتيب النصوص الإرشادية يمكن فِي كثير مِنْ الأحيان تفسيره بالقيمة المنخفضة للمواد الَّتِي تُقَدّم (مثل؛ ١٤: ١٠ تذكر الخروفين قبل النعجة الحولية، مع أن النعجة قُدمت قبل الخروف الثاني، انظر ع. ١٢- ٢٠، وَهُوَ النص الوصفي المناظر). ومن ناحية أخرى، يتبع نظام النصوص الوصفية نُمونجًا إجرائيًا عامًا يؤدى مِنْ مرحلة إلَى المرحلة التالية فِي العملية الطقسية برمتها بداية مِنْ عملية التكفير إلَى الاحتفال بذَبِيحَة الشَرِكة (الكفارة، التقْديس، الشَرِكة هُوَ الترتيب، عَلَى أساس مَا ذكره Rainey, 498).

وعَلَى ذَلِكَ، فإن الإجراء الطقسي كُلّه يبدأ بذَبِيحَة الْخَطِيَّة أوْ ذَبِيحَة الإثم (أوْ بكِلَيهما، انظر مثل؛ لا ١٤: ١٢- ١٩؛ عد ٦: ٩- ١٢). وتتبع ذَلِكَ ذَبِيحَة الْمُحْرَقَة وما يصاحبها مِنْ تقْدمة القُرْبَان والسَكِيب (مثل؛ لا ١٤: ١٩- ٢٠، قا؛ عد ١٥: ١- ١٦، للأحْكَام المعيارية الخاصة بتقْدمة القُرْبَان والسَكِيب الخاص بذَبِيحَة الْمُحْرَقَة، وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ). ويبدو أن عمل الكفارة الكاملة كَانَ فِي العادة يتطلب ذَبِيحَة خَطِيَّة و/ أوْ ذَبِيحَة إثم، وذَبِيحَة مُحْرَقَة (Rainey, 498, n. 5، تشير إلَى ذَبَائح الْخَطِيَّة المذكورة فِي لا ١٦: ١١- ١٩ الَّتِي يصاحبها ذَبَائح الْمُحْرَقَة المذكورة فِي ع. ٢٤، وقيل بوضوح إن كِلَيهما لازمان لعمل الكفارة، ويُلاحظ أيضًا أنه حين كَانَ اليمام أوْ الحمام يُستخدم بالنسبة للفقراء، كَانَ أحد فردي الحمام يُستخدم كذَبِيحَة خَطِيَّة والآخر يُستخدم كمُحْرَقَة (لا ٥: ٧- ١٠، قا؛ عد ٨: ١٢، وبصفة خاصة لا ٩: ٨- ١٧).

وحين يَكُونُ مِنْ المناسب، كَانَ يمكن أن يتبع ذَلِكَ ذَبِيحَة خَطِيَّة اختيارية (قا؛ عد ١٥: ٣ و٨)، وبعد ذَلِكَ، تُقَدّم أخيرًا ذَبِيحَة سَلاَمَة، والتي ترمز إلَى الشَرِكة بين جماعة المؤمنين، وربهم (لا ٩: ١٨- ٢١). وذَبِيحَة الْمُحْرَقَة المعينة الَّتِي قُدمت كعطية خالصة لِلرَّبّ، والتي كَانَت مرتبطة بشكل وثيق مع ذَبِيحَة الْخَطِيَّة أوْ ذَبِيحَة الإثم، تكون قَدْ أكملت الالتزام أوْ التعهد الذاتي الكامل المطلوب للكفارة" (Rainey, 498). أمّا ذَبَائح الْمُحْرَقَة وذَبَائح السَّلاَمَة الأخرى فلربما كَانَت ترمز وتعبر عن نوعيات مختلفة مِنْ الطباع والمشاعر المتعلقة بالعبادة (انظر مثل؛ النذور والنوافل الَّتِي أشير إليها فِي لا ٢٢: ١٨، ٢١؛ عد ١٥: ٣، ٨).

١٣. البناء الأدبي فِي لاويين ١- ١٦. الأعداد الأربع الأخيرة فِي لا ٧ تختتم الجزء السابق مِنْ السِفر مع موجزين متطابقين جزئيًا (لا ١- ٧). أمّا لا ٧: ٣٥- ٣٦ فتوجز الجزء الخاص بكيفية التعامل مع الأجزاء المطلوب التخلص منها فِي ٦: ٨- ٧: ٣٤، أمّا لا٧: ٣٧- ٣٨ فتوجز كُلّ مَا جاء فِي ص. ١- ٧ سواء الأجزاء الخاصة بالتقْديم أوْ تِلْكَ الخاصة بالتعامل مع الأجزاء المطلوب التخلص منها (مثل؛ ١: ١- ٦: ٧ [٥: ٢٦] و٦: ٨ (٦: ١) - ٧: ٣٤، عَلَى التوالى). وكُلاهما يتطلعان أيضًا إلَى الأمام إلَى مسح الْكَهَنَة ورسامتهم فِي ص. ٨، وعَلَى ذَلِكَ تربط بين الأحْكَام الواردة فِي ص. ٨- ١٦. ويتحدث ص. ٨ عن رسامة الْكَهَنَة و ص. ٩ عن تدشين خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ. أمّا طقس العبادة فِي ص. ٩، فقَدْ اعترضته كارثة موت نَادَاب وأبِيهُو عَلَى نَحْوَ مَا ذُكر فِي لا ١٠. أمّا لا ١٦: ١ فيعود للإشارة ثانية إلَى هذا الحدث بمناسبة الأحْكَام الخاصة بيَوْم الكفارة المذكورة فِي الأصحاح ١٦. وفِيما بينهما (ص. ١١- ١٥) فتكون مجموعة قانونية خُصصت لموضوعات القَدَاسة، الطهارة، والكفارة، فِي إسْرَائِيل، والتي كَانَ مِنْ نتيجة انتهاكها المصيبة الَّتِي لحقت بنَادَاب وأبِيهُو فِي المقام الأوّل (انظر بصفة خاصة ١٠: ١٠، ١٧؛ ← الطاهِر والدنس: لاهوت؛ ← חַטָּאת، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣).

ومن الوجهة الأدبية تشكل الأحْكَام الخاصة بذَبِيحَة الْمُحْرَقَة، وتقْدمة القُرْبَان، وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ، المذكورة فِي لا ١- ٣ وحدة متكاملة. وتكرار صيغة المقدّمة وتوجيه الخطاب لبَنِي إسْرَائِيل فِي ٤: ١- ٢ (قا؛ ١: ١- ٢) تفصل الأحْكَام الخاصة بذبيحتَى الْخَطِيَّة والإثم (فِي، ٤: ١- ٦: ٧) عن تِلْكَ الواردة فِي ص. ١- ٣. وهذا انعكاس أدبي للحقيقة التاريخية بأنه قبل، بل وحَتَّى بعد إقامة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، كَانَت ذَبَائح الْمُحْرَقَة، (עֹלָה #٥٩٢٦)؛ وذَبَائح السَّلاَمَة (שֶׁלֶם #٨٩٦٨؛ זֶבַח، ذَبِيحَة # ٢٢٨٣؛ أوْ خليط مِنْ الاثنين)

وتقدمة القُرْبَان والسَكِيب اللذان كَانَا يقَرْبَان معهما فِي العادة، מִנְחָה #٤٩٦٦؛ נֶסֶךְ #٥٨١٨؛ انظر لا ٢؛ عد ١٥: ١- ١٦) - تشكل نظامًا للذَبَائِح فإن المؤمنين يستخدمونه فِي مذابح يهودية منعزلة خارج خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (انظر عاليه). وعَلَى غرار ذلِكَ، فإن تكرار صيغة التَقْدِيم فِي لا ٥: ١٤ تحدث فسحة أَوْ فاصلاً بين الأجزاء الخاصة بذَبِيحَة الخَطِيَّة وتلك الخاصة بذَبِيحَة الإثْم.

١٤. التقْدمات والذَبَائِح فِي ع. ج. يشهد ع. ج بوجود الذَبَائِح والتقْدمات الوثنية فِي عالم ع. ج، والإستخدام المستمر لنظام ذَبَائِح هَيْكَل ع. ق، والأكثر أهمية مِنْ وجهة النظر اللاهوتية، العلاقة بين يَسُوع ونظام ذَبَائِح ع. ق، وكذلِكَ بين المسيحيين ونظام ذَبَائِح ع. ق. والقراءة الواعية للعهد الجديد ستنير لنا الكثير فِيما يتعلق بيَسُوع كذبيحنا عَلَى أساس خلفية نظام ذَبَائِح ع. ق (مثل؛ مر ١٠: ٤٥؛ يو ١: ٢٩؛ رو ٤: ٢٥؛ ٨: ٣؛ ١كو ٥: ٧؛ أف ٥: ٢؛ وبصفة خاصة عب ٩: ١٤؛ ١٠: ١٠، ١٩- ٢٠)، ويَسُوع كرَئِيس كهنتنا الأعْظَم (عب ٥: ٥- ١٠)، والتزامنا المسيحي وخدمتنا الَّتِي نقدم فِيها أجسادنا ذَبِيحَة لله، وكذلِكَ خدمتنا وتعبنا مِنْ أجل المَلَكوت (مثل؛ ١٢: ١؛ ١٥: ١٦؛ فِي ٢: ١٧؛ عب ١٣: ١٥- ١٦).

والواقع، أن الأساس التاريخي، والتشبيهات المجازية لفهم الكثير مِنْ الفكر اللاهوتي المسيحى للعهد الجديد، قائم عَلَى نظام ذَبَائِح ع. ق. ولنظائر مشابهة مفصلة بين المصطلحات المستخدمة فِي العَهْدين القَدِيم والجديد، وأهمية ذلِكَ اللاهوتية، انظر عَلَى وجه الخصوص אָשָׁם (ذَبِيحَة إثم #٨٧١)؛ חַטָּאת (ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣)؛ מִנְחָה، (منحة، هدية، تقدمة #٤٩٦٦)؛ עֹלָה، (ذَبِيحَة مُحْرَقَة #٦٥٩٢)؛ קָרְבָּן، (تقدمة، قُرْبَان، منحة #٧٩٣٣)؛ שֶׁלֶם، (ذَبِيحَة سلام #٨٩٦٨)؛ זֶבַח، (ذَبِيحَة #٢٢٨٣)؛ فضلاً عن بعض المصطلحات الثانوية الأخرى (مثل؛ سَكِيب נסך [#٥٨١٨ و#٥٨٢١]، מַעֲשֵׂר، العُشر [#٥١٣٠]). والمشكلة هي أن قائمة ومعالجة منعزلة لإستخدام كُلّ كلمة عَلَى حدة لا يعطينا بالكامل التأثير اللاهوتي لنظام ذَبَائِح ع. ق عَلَى ع. ج، بل ولا يُقَدِّم لنا معنىً دينيًا لشكلها. ولقَدْ طرحنا هنا وجهة نظر مختصَلاة رأينا أنَّهَا تكملة إضافية ضرورية للطبيعة المنعزلة للملاحظات الواردة فِي المقالات المختلفة الَّتِي تناولت معنى الكَلمات (انظر القائمة أعلاه).

١٥. يَسُوع المسيح وعلاقته بذَبَائِح وتقْدمات ع. ق. يَسُوع أثناء تجسده احترام نظام الذَبَائِح الموسوى بكُلّ وضوح (مت ٨: ٤؛ مر ١: ٤٤؛ لو ٥: ١٤؛ ١٧: ١٤؛ قا؛ لا ١٤: ٢- ٢٠). وقَدْ عاش كيهودى وشجع الآخرين أيْضًا عَلَى أن يحفظوا كُلّ "حرف"، وكُلّ "نقطة" مِنْ النَّامُوس (مت ٥: ١٨). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، واصل أيْضًا سياسة أنْبِيَاء ع. ق فِي انتقادهم للممارسات المتعلقة بالعبادة (انظر مثل؛ إش ١: ١٠- ١٥؛ إر ٧: ٢١- ٢٦؛ هُوَ ٦: ٦؛ عا ٥: ٢١- ٢٦؛ وعَلَى وجه الخصوص مِيخَا ٦: ٦- ٨). وعَلَى سَبِيل المثال، اقترح يَسُوع فِي الموعظة عَلَى الجَبَل أن العلاقة بين الأخ وأخيه يجب أن تُحل وتعود إلَى صفائها قبل تقديم المرء قُرْبَانه إلَى المَذْبَح (مت ٥: ٢٣- ٢٤). كما عبرّ عن امتعاضه مِنْ الثغرات الَّتِي كَانَت موجودة فِي النظام الكهنوتي فِي ذلِكَ الحين، والتي كَانَت تساعد عَلَى انتهاك نواميس أخرى مِنْ نواميس ع. ق (مثل؛ المطلب الخاص بإكرام الوالدين ورعايتهما بتقْدِيم مَا كَانَ ينفق عَلَيهِمَا قُرْبَانًا لِلرَّبِّ [مت ٥: ٥؛ مر ٧: ١١، فقرة "القُرْبَان" المشهورة]). انظر أيْضًا מַעֲשֵׂר، العشور (#٥١٣٠)، لملاحظات عَلَى متى ٢٣.

هناك بعد آخر فِي العلاقة بين يَسُوع وذَبَائِح ع. ق- عَلَى أساس ع. ج - فِي القول بأن نواحى كثيرة مِنْ نظام ذَبَائِح ع. ج كَانَت ترمز إليه شخصيًا. وهناك ناحيتان. يَسُوع باعتباره رَئِيس كهنتنا (عب ٥- ١٠)، ويَسُوع كالذَبِيحَة الَّتِي قُدمت لله عَلَى المَذْبَح (انظر بصفة خاصة عب ٩- ١٠). ومن المهم أن نتذكر أن ع. ق يُقَدِّم لنا تطبيقًا مجازيًا لنوعيات ذَبَائِح وتقْدمات ع. ق عَلَى يَسُوع ليشرح ويوضح لنا كَيْفَ أن موته عَلَى الصليب كَانَ مِنْ أجلنا. وعَلَى سَبِيل المثال، فإن يَسُوع لَمْ يُذبح كذَبِيحَة مُحْرَقَة حرفيًا عَلَى مَذْبَح المُحْرَقَة، ولم يُستخدم دمه هناك، ولم يُحرق دمه هناك. وفضلاً عن ذلِكَ، فإن حيوانًا وَاحِدًا لا يمكن أن يُستخدم إلاّ لذَبِيحَة واحدة ولنوعية واحدة مِنْ الذَبَائِح، فِي حين أنه أحيانًا يُشار إلَى يَسُوع عَلَى أنه فِصْحنا، وفِي أحيان أخرى عَلَى أنه ذَبِيحَة خطيئتنا، الخ. (انظر قائمة الأشياء ذات العلاقة للتفاصيل). والنوعيات المختلفة للتقْدمات والذَبَائِح تُستخدم كتشبيهات لتوضح الأغراض المختلفة والكفاية التامة لموت يَسُوع عَلَى الصليب. ومن المفترض أن قارئ ع. ق لديه معرفة تامة بنظام ذَبَائِح وتقْدمات ع. ق حَتَّى يمكن استخدامها كخلفية وأساسًا لما أنجزه المسيح مِنْ أجلنا. وهذا الافتراض كَانَ له مبرره عَلَى أيَّام ع. ج. فاليهود عاشوا فِي ظل هذا النظام منذ طفولتهم، وعَلَى الأقل حَتَّى سنة ٧٠ حين دُمر الهَيْكَل، والكتاب المُقَدَّس بالنسبة للمسيحيين الَّذِينَ هُم مِنْ الأمَم فِي زمن ع. ج كَانَ سب. اليُونَانية. أمَّا فِي أيَّامنا هذه فإن اليهود، وكذلِكَ الأمَميين أقل معرفة بنظام ع. ق، وعَلَى ذلِكَ فالأساس الَّذِي شُرح لنا يَسُوع بناء عليه فِي ع. ج أقل وضوحًا. وهذا الافتقار إلى الخلفية يعوق فهم أجزاء معينة مِنْ ع. ج، وبسبب ذلِكَ فإن القوة المجددة لحق ع. ج عن يَسُوع المسيح قلّت فِي الكنائس وفِي الحَيَاة المسيحية بالنسبة للأفراد.

مَا جاء فِي عب ٩- ١٠ يسهم بنصيب كبير فِي هذه المناقشة الخاصة بنظام الذَبَائِح فِي ع. ق وعلاقتها بذَبِيحَة المسيح. وهذا الجزء يبدأ بموجز نظام العمل فِي المُقَدَّس (المَسْكَن) فِي ع. ق، بداية مِنْ وصفه المُقَدَّس نفسه، ويختتم ببيان الفرق بين الذَبَائِح الَّتِي كَانَت تُقَدِّم طوال السنة فِي مقابل يَوْم الكفارة (عب ٩: ١- ٧). والخلفية هي اقتباس فقرة ع. ج مِنْ إر ٣١: ٣١- ٣٤ فِي عب ٨، والتي سيعود إليها الكاتب فِي ١٠: ١٦- ١٧. وفِي غضون ذلِكَ، خُصص ٩: ١- ١٠: ١٥ لمقارنة بين: (أ) نظام ذَبَائِح ع. ق بصفة عامة مقابل ذَبِيحَة المسيح (٩: ٨- ١٤)، (ب) ذَبِيحَة إقرار العَهْد فِي ع. ق، مقابل ذَبِيحَة

المسيح الَّتِي للعهد الجديد (عب ٩: ١٥- ٢٠)، (جـ) تطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي ع. ق بالدَّم (خر ٢٩: ١٠- ١٤؛ لا ٨: ١٥؛ عد ٧: ١)، مقابل دم المسيح الَّذِي يطهر الخَيْمَة السماوية (عب ٩: ٢١- ٢٤)، (د) يَوْم الكفارة فِي ع. ق (لا ١٦) مقابل ذَبِيحَة المسيح (عب ٩: ٢٥- ١٠: ١٤، انظر أيْضًا ١٠: ١٨- ٢٢).

أمَّا بالنسبة لنظام الذَبَائِح بوجه عام، يبدأ الكاتب بقوله بالنظر إلَى أنه حَتَّى بالنسبة لرَئِيس الكَهَنَة لا يستطيع الدخول إلَى قدس الأقْدَاس إلاّ مرَّة واحدة فِي السنة (عب ٩: ٧) "مُعْلِنًا الرُّوحُ القُدُسُ بهذَا أَنَّ طَرِيقَ الأقْدَاسِ لَمْ يُظْهَرْ بَعْدُ، مَا دَامَ المَسْكَنُ الأَوَّلُ لَهُ إقَامَةٌ" (٩: ٨). ويعود الكاتب إلَى تلك النقطة بعد شرح دور الذَبَائِح فِي الشفاعة: "فَإذْ لَنَا أَيُّهَا الإخْوَةُ ثِقَةٌ بِالدُّخُولِ إلَى «الأَقْدَاسِ» بِدَمِ يَسُوعَ، طَرِيقًا كَرَّسَهُ لَنَا حَدِيثًا حَيًّا، بِالحِجَابِ، أَيْ جَسَدِهِ، وَكَاهِنٌ عَظِيمٌ عَلَى بَيْتِ اللهِ..." (١٠: ١٩- ٢١). ولِذلِكَ فالشَّرح نفسه، يبدأ بنفس سبب وجوده، وَهُوَ أن يبين أنه أصبح لنا، وبشكل غير محدود، دخول إلَى الله بدم المسيح بشكل أفضل ممَا كَانَ عليه الحال أيَّام نظام مقدس ع. ق.

والسبب الأوَّل لِذلِكَ هُوَ أن عطايا وذَبَائِح ع. ق "لاَ يُمْكِنُ مِنْ جِهَةِ الضَّمِيرِ أَنْ تُكَمِّلَ الَّذِي يَخْدِمُ" (عب ٩: ٩)، انظر "بِقَلْبٍ صَادِقٍ" و "مَرْشُوشَةً قلوبُنَا مِنْ ضَمِيرٍ شِرِّيرٍ" فِي ١٠: ٢٢). وهذا يأتي عَلَى النقيض مِنْ ذَبِيحَة المسيح رَئِيس كهنتنا. فهو لَمْ يدخل الخَيْمَة السماوية بدلاً مِنْ الأرْضية (ع. ١١)، بل قَدَّم هناك دمه بدلاً مِنْ دم عجول وتيوس لكي يستطيع أن يحصل لنا عَلَى خلاص أبَدِيّ بدلاً مِنْ خلاص وقتي (ع. ١٢). وعَلَى وجه العموم بوسع المرء أن يقول إن دم ذَبَائِح ع. ق لَمْ تكن تؤدى إلاّ إلَى "طَهَارَةِ الجَسَدِ" (ع. ١٣) لكن دم يَسُوع يطهر "الضمائر" (ع. ١٤). وَكَانَ هناك تطهير حقيقي كَانَ يحدث فِي نظام ذَبَائِح ع. ق، ولكن ذلِكَ كَانَ فحسب عَلَى مستوى الخَيْمَة الأرْضية لقَدْ دخل المسيح الخَيْمَة السماوية كي يطهرنا عَلَى مستوى آخر، مستوى "الضمائر" حَتَّى لا نمارس بعد اعمالا ميتة، بل نخدم الله الحي (ع.١٤ب).

١٦. المسيحيون وذَبَائِح وتقْدمات ع. ق. حقيقة أن كُلاًّ مِنْ ذَبَائِح ع. ق، وذَبِيحَة ع. ج الَّتِي هي المسيح تعمل عَلَى مستوى مختلف، نجدها منعكسة أيْضًا فِي حقيقة أن بولس كَانَ مستعدًا أن يواصل تقْدِيم الذَبَائِح فِي الهَيْكَل حَتَّى بعد أن أصبح مسيحيًا بمدة طويلة والواقع، أنه دفع مسيحيين آخرين مِنْ اليهود لعمل الشئ نفسه، وعَلَى ذلِكَ، كَانَ يشجع عَلَى القيام بمثل هذا العمل (أع ٢١: ٢٣- ٢٦، قا؛ ٢٤: ١٧- ١٨)، وحقيقة أنه لِذلِكَ، عَلَى مَا يبدو كَانَ يتبع الممارسة الَّتِي كَانَت سائدة فِي ع. ق وهي نذر النذير (١٨: ١٨؛ ٢١: ٢٣). ولو كَانَ يُنظر إلَى هذا العمل عَلَى أنه يتعارض مع الكفاية التامة لذَبِيحَة المسيح، فمن المؤكد أنه لَمْ يكن قَدْ مارس هذا العمل. وفِي مثل هذه الحالات لَمْ تنطبق مقولته التوفيقية الشهيرة: "فَصِرْتُ لِلْيَهُودِ كَيَهُودِيٍّ لأَرْبَحَ اليَهُودَ. وَلِلَّذِينَ تَحْتَ النَّامُوسِ كَأَنِّي تَحْتَ النَّامُوسِ (بالرغم مِنْ أنى لست تحت النَّامُوس) لأَرْبَحَ الَّذِينَ تَحْتَ النَّامُوسِ" (١كو ٩: ٢٠). وَكَانَ عَلَى استعداد لأن يتخذ موقفًا ضد الفكر اللاهوتي والممارسات اليهودية إذا مَا تعارضت مع إنجيل يَسُوع المسيح (أع ١٥، والواقع أن رسالة غلاطية كُلّها تشدد عَلَى هذه النقطة، الخ).

وعَلَى الرغم مِنْ أن الرسول بولس لَمْ يكن يعتبر نفسه، ولا أي مسيحي آخر سواء كَانَ يهوديًا أم أمميًا أنه تحت النَّامُوس (انظر العبارة الَّتِي بين قوسين فِي ١كو ٩: ٢٠)، إلا أنه فِي الواقع يعتبر نظام ذَبَائِح ع. ق كوسيلة شرعية للتعبير عن التقوى والعبادة للمؤمنين اليهود فِي القرن الأوَّل. وهذا بالطبع، انتهى بتدمير الهَيْكَل سنة ٧٠ م، غير أنه فِي ذلِكَ الحين كَانَ بولس قَدْ أصبح خارجًا عن الصورة وفِي غضون ذلِكَ، استُخدم نظام الذَبَائِح أيْضًا كأساس مجازى لتعليم مبادئ الحَيَاة المسيحية وممارساتها.

وأساس هذه النقلة المجازية كَانَ قَدْ وُضع فِي ع. ق، حيث نجد تعبيرات مثل: "ذَبَائِحُ اللهِ هِيَ رُوحٌ مُنْكَسِرَةٌ. القَلْبُ المُنْكَسِرُ وَالمُنْسَحِقُ يَا اللهُ لاَ تَحْتَقِرُهُ" (مز ٥١: ١٧). وهذا الموقف يأتي عَلَى النقيض مِنْ ع. ١٦ الَّتِي قَالَ فِيها دَاوُد: "لأَنَّكَ لاَ تُسَرُّ بِذَبِيحَةٍ وَإلاَّ فَكُنْتُ أُقَدِّمُهَا. بِمُحْرَقَةٍ لاَ تَرْضَى"، وع. ١٩، حيث نجد أنه بعد أن يَكُونُ القلب سليماً، "حِينَئِذٍ تُسَرُّ بِذَبَائِحِ البِرِّ، مُحْرَقَةٍ وَتَقْدِمَةٍ تَامَّةٍ. حِينَئِذٍ يُصْعِدُونَ عَلَى مَذْبَحِكَ عُجُولاً". والمراد توضيحه هُوَ أن الله لن يُسَر بذَبَائِح يُقَدِّمها شخص ليس قلبه سليماً نحوه (انظر النقد النبوى للعبادة، مثل؛ إش ١: ١٠- ١٧؛ مِي ٦: ١- ٨). ومن الناحية المجازية، أهم الذَبَائِح عَلَى الإطلاق هُوَ "القَلْبُ المُنْكَسِرُ وَالمُنْسَحِقُ".

وبالنظر إلَى كثرة مراحم الله، يحث الرسول بولس المسيحيين بقوله: "أَنْ تُقَدِّمُوا أَجْسَادَكُمْ ذَبِيحَةً حَيَّةً مُقَدَّسَةً مَرْضِيَّةً عِنْدَ اللهِ، عِبَادَتَكُمُ العَقْلِيَّةَ" (رو ١٢: ١). وكثرة المصطلحات الخاصة بالعبادة هنا مأخوذة بشكل مباشر مِنْ ع. ق نفسه. الذَبِيحَة واضحة، لكن "تُقَدِّمُوا، مُقَدَّسَةً، مَرْضِيَّةً، عِبَادَتَكُمْ" مِنْ الواضح أيْضًا أنَّهَا تقوم عَلَى أساس نظام ذَبَائِح ع. ق والتعبير الأخير استُخدم فِي النسخة اليُونَانية مِنْ ع. ق لترجمة كلمة عبْرِيَّة تشير فِي كثير مِنْ الأحيان إلَى خدمة الله فِي العبادة (انظر مثل؛ خر ١٢: ٢٥- ٢٦؛ عد ٨: ١١؛ ١أخ ٢٨: ١٣)، وكلمة "روحية" فِي الشطر الأخير مثيرة للجدل، غير أنه ربما تعنى أن تقْدِيم الإنسَان نفسه كذَبِيحَة لِلرَّبِّ، كَانَت هي الطريقة الوحيدة للمسيحي ليعيش الحَيَاة. علينا أن نكون ذَبِيحَة "حَيَّة"، لا ذَبِيحَة ميته. ولكن هذا معناه أنه يتوجب علينا أن نعيش بطريقة معينة.

والعيش بهذه الطريقة يتضمن أمورًا عديدة. وبالنسبة لبولس فإن هذا يعنى أنه كَانَ مستعدًا أن "أَنْسَكِبُ أيْضًا عَلَى ذَبِيحَةِ إيمَانِكُمْ" أي عَلَى إيمان أهل فيلبى والآخرين ممن قادهم إلَى الرَّبّ (فى ٢: ١٧ נֶסֶךְ، سَكِيب #٥٨١٨). وهذا فِي بعض الأحيان يتطلب تحمل الآلام. ولم يُستثن بولس مِنْ هذا، ويتخذ بطرس الرسول مثال يَسُوع كالعبد المتألم (إش ٥٣؛ ← אָשָׁם، ذَبِيحَة إثم #٨٧١)، وذلِكَ لتشجيع المسيحيين عَلَى

أن يكونوا مستعدين لتحمل الألم بصبر مِنْ أجل المسيح (١ بط ٢: ١٨- ٢٥).

من التطبيقات المجازية الأخرى فِي ع. ج لناموس الذَّبَائِح فِي الْحَيَاة المسيحية تِلْكَ الَّتِي تركز عَلَى الخدمة والعبادة الَّتِي بمقدورنا أن نقدمها لله. وعَلَى سَبِيل المثال يرى الرسول بولس أن ثمر خدمته للأمم يَكُونُ قُرْبَانًا "مَقْبُولاً مُقَدَّسًا بِالرُّوحِ الْقُدُسِ" (رو ١٥: ١٦). وأخيرًا يحثنا كاتب رسالة العبرانيين عَلَى أن "فَلْنُقَدِّمْ بِهِ فِي كُلِّ حِينٍ لِلهِ ذَبِيحَةَ التَّسْبِيحِ، أَيْ ثَمَرَ شِفَاهٍ مُعْتَرِفَةٍ بِاسْمِهِ" وأن نفعل "الْخَيْرِ وَالتَّوْزِيعِ لأَنَّهُ بِذَبَائِحَ مِثْلِ هذِهِ يُسَرُّ اللهُ" (عب ١٣: ١٥- ١٦). وعَلَى ذَلِكَ، فكما أن يَسُوع أكمل ناموس مُوسَى ذَبَائِح ع. ق، فإننا مِنْ ناحية مَا، وبطريقة مماثلة بوسعنا أن نكملها بأن نحيا كما عاش المسيح. فقَدْ كَانَ مثالنا فِي هذا أيضًا (أف ٥: ١- ٢، قا؛ فِي ٢: ١- ١١).

تقدمة، ذَبِيحَة ← אַזְכָּרָה [*'azkārā*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (مُحْرَقَة، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšām*] (ذَبِيحَة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (نبح، يُقدِّم ذَبِيحَة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذَبِيحَة الخَطِيئَة، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (يذبح، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥā*] (هبة، منحة، تقدمة، ذَبِيحَة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*ma'ašēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥١٢٣) ← נוף [*nwp*] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk*] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlā*] (أولياء) (مُحْرَقَة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*'ărîsā*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שחט [*šḥṭ*] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذَبِيحَة سَلاَمَة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذَبِيحَة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*t'rûmā*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). **هَارُون: لاهوت؛ ← ذَبِيحَة: لاهوت؛ ← كَهَنَة و لاويين: لاهوت**

خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، خَيْمَة، الهَيْكَل: ← אֹהֶל [*'ōhel*] (خَيْمَة، ساكن الخَيْمَة، #١٨٥) ← דְּבִיר [*d'bîr*] (قدس الأقداس، #١٨٠٨) ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (مكان لقاء، اجْتِمَاع، خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، #٤٥٩٥ب) ← מִקְדָּשׁ [*miqdāš*] (القدس، #٥٢١٩) ← מִשְׁכָּן [*miškān*] (قدس، #٥٤٣٨) ← פָּרֹכֶת [*pārōket*] (ستارة موضوعة فِي مقدمة أكثر الأماكن قدسية #٧٢٦٧) ← סֻכָּה [*sukkā*] (خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، خَيْمَة، كوخ، ملتجأ، #٦١٠٩) ← **هَارُون: لاهوت؛ ← كَهَنَة واللاويين: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:415-38; G. A. Anderson, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)," *ABD*, 1992, 5:870-86; idem, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, HSM, 41, 1987; A. F. Campbell and M. A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch*, 1993; J. I. Durham, *Exodus*, WBC, 1987; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; J. Henninger, "Sacrifice," *The Encyclopedia of Religion*, 12, 1987, 544-57; H. Hubert and M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, 1898, ET 1964; A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, CahRB 20, 1982; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, ET 1960; H.-J. Klauck, "Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT)," *ABD* 5, 1992, 886-91; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, 1995; B. A. Levine, "The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch," *JAOS* 85, 1965, 307-18; idem, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 2d ed., 1981; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, "Priestly ('P') Source," *ABD* 5, 1992, 454-61; E. W. Nicholson, *God and His People*, 1986; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, rev. ed., 1977; A. F. Rainey, "The Order of Sacrifices in OT Ritual Texts," *Bib* 51, 1970, 485-98; idem, *The Life of Moses*, 1994; R. Rendtorff, *The Old Testament: An Introduction*, 1986; R. B. Y. Scott, "A Kingdom of Priests (Exodus xix 6)," *OTS* 8, 1950, 213-19; W. R. Smith, *The Religion of the Semites*, 3d ed., 1927; J. Van Seters, "'Comparing Scripture With Scripture': Some Observations on the Sinai Pericope of Exodus 19-24," *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation*, 1988, 111-30; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near *Testament Period*, 1983; A. R. Millard, "King Og's Iron Bed: Fact or Fancy," *BibRev* 6, 1990, Eastern Background," *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, 1878, ET 1885.

Richard E. Averbeck ريتشارد إي. أفيربيك

تقدمة ← #٤٩٦٦ (מִנְחָה [*minḥā*]، منحة، عطية، تقدمة، ذَبِيحَة)

ذرية، نسل ← #٧٣٦٨ (צֶאֱצָאִים [*ṣe'ĕṣā'îm*]، ذرية، نسل)

الذبائح و التقدمات المعيارية في ع. ق

الاسم	المَصادر الأساسية	اللوازم	القربان (القرابين) المُرتبط به	استغلال الدَّم
قُرْبَان النَّار עֹלָה [*'ōlâ*]، (#٦٥٩٢)	تك ٨: ٢٠-٢١؛ لا ١؛ ٦: ٨-١٣ [١-٦]؛ ٢٢: ١٨-٢٠؛ عد ١: ١٥-١٦	(١) ذكر صحيح من البَقَر (لا ١: ٣-٩)؛ (٢) ذكر صحيح من الغَنَم الضَّأْنِ أو المَعز (لا ١: ١٠-١٣)؛ (٣) اليَمَام أوْ مِن أفْرَاخ الحَمَام (لا ١: ١٤-١٧)	قُرْبَان الحُبُوب (מִנְחָה [*minḥâ*]، #٤٩٦٦) ويُقَدَّم مُحْرَقَة (נֶסֶךְ [*nesek*]، #٥٨٢١)، عد ١٥: ١-١٦	(١) رَشٌّ (זָרַק [*zāraq*]، #٢٤٥٠) كُلّهُ حول/على المَذْبَح؛ (٢) خر ٢٤: ٦، ٨، يُرَشّ على المَذْبَح وعَلى الشَّعْب (مُرافقًا لدَم ذَبَائِح سَلاَمَة)
قُرْبَان الحُبُوب (מִנְחָה [*minḥâ*]، #٤٩٦٦؛ نفس التعبير مستخدم ككلمة لـ "قُرْبَان" فِي تك ٤: ٣-٥ وفي اماكن اخرى)	لا ٢؛ ٦: ١٤-٢٣ [٧-١٦]؛ ٧: ٩-١٤ عد ١٥: ٤، ٦، ٩، ١١-١٦	(١) قُرْبَان الحُبُوب، فَيَكُونُ ذَلِكَ مِن الدَّقِيقِ، مَخْبُوزًا فِي الفُرْنِ، أوْ مَخْبُوزًا على الصَّاج، أو مَقْلِيًّا. وَيَصُبُّ عَلَيْهِ زَيْتًا، وَيَضَعُ عَلَيْهِ بَخُورًا (لا ٢: ١-٧) وَيَجِبُ أَنْ يُمَلَّحَ (لا ٢: ١٣)، يَجِبُ أنْ يُعْمَل بِلا خَمِيرٍ (خميرة) أوْ عَسَلاً (لا ٢: ١١)؛ (٢) وفي بعض الحالات خصوصًا للخَطِيئَة. لا يَضَعُ عَلَيْهِ زَيْتًا وَلا بَخُورًا (لا ٥: ١١-١٣؛ عد ٥: ١٥) لأنَّهُ قُرْبَانٌ عَنِ الخَطِيئَةِ	عادةً مع تقدِمة مُحْرَقَة أوْ ذَبِيحَة وَفَاء لِلنَّذْرِ أوْ ذَبِيحَة سَلاَمَةٍ لِلرَّبّ (لا ٧: ١٢-١٤؛ عد ١٥: ١-١٦)	لا شيء
ذَبِيحَة (قُرْبَان) السَّلاَمَة (שֶׁלֶם [*šelem*]، #٨٩٦٨)	خر ٢٤: ٥-٨؛ لا ٣؛ ٧: ١١-٣٤؛ ١٧: ١٠-١٤؛ ٢٢: ٢١-٣٠؛ عد ١٥: ١-١٦	(١) ذَكَرًا أو أنْثَى مِنَ البَقَرِ (لا ٣: ١-٥)؛ (٢) ذَكَرًا أو أنْثَى مِنَ الغَنَمِ (لا ٣: ٦-١١)؛ (٣) ذَكَرًا أو أنْثَى مِنَ المَعزِ (لا ٣: ١٢-١٦)	مع قُرْبَان الحُبُوب (מִנְחָה [*minḥâ*]، #٤٩٦٦) ويُقَدَّم مُحْرَقَة (נֶסֶךְ [*nesek*]، #٥٨٢١)، عد ١٥: ١-١٦	(١) تمامًا كقُرْبَان النَّار؛ (٢) ذَبِيحَة سَلاَمَة للتكريس (خر ٢٩: ١٩-٣٤؛ قا؛ لا ٨: ٢٢-٣٢) فِي تكريس هَارُون وَبَنِيهِ يُوضع الدَّم عَلى شَحْمَاتِ آذانِ بَنِيهِ اليُمْنَى، وعَلى أَبَاهِمِ أيْدِيهِم اليُمْنَى، وعلى أَبَاهِمِ أرْجُلِهِم اليُمْنَى. وَتُرَشُّ الدَّم عَلى المَذْبَح مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ
ذَبِيحَة الخَطِيئَة (חַטָּאת [*haṭṭā't*]، #٢٦٣٣)	لا ٤: ١-٥: ١٣؛ ٦: ٢٤-٣٠ [١٧-٢٣]؛ ٨: ١٤-١٧؛ ١٠: ١٦-٢٠؛ ١٦: ١١-٢٢	(١) عِجْلاً مِنَ البَقَرِ بِلا عن الكَاهِنِ أوْ كُلِّ الجَمَاعَةِ (لا ٤: ٣-٢١)؛ (٢) جَدْيًا ذَكَرًا مِثْلِيًا مِنْ كُلِّ عَيْبٍ لأحَدِ قَادَةِ الشَّعْبِ (لا ٤: ٢٢-٢٦)؛ (٣) عَنْزًا مِنَ المَعزِ أوْ مِنَ الضَّأْنِ فلتكُنْ أنْثَى بِلا عَيْبٍ لِوَاحِدٍ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ (لا ٤: ٢٧-٣٥؛ ٥: ٦)؛ (٤) يَمَامَتَيْنِ أوْ حَمَامَتَيْنِ صَغِيرَتَيْنِ، أوْ مِنَ الدَّقِيقِ لِوَاحِدٍ فَقِيرٍ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ (لا ٥: ٧-١٣)	عادةً تُقَدَّم التَّقْدِمَة أوَّلاً فِي سلسلة تتابعية تنتهي بقُرْبَان النَّار (مثلاً لا ١٦: ١١-٢٤) ومن المحتمل بِذَبِيحَةِ (قُرْبَان) السَّلاَمَةِ (لا ٩: ٨-٢١)	(١) لِلكَاهِنِ وَكُلِّ الجَمَاعَةِ — الدَّم "يُرَشُّ" (נָזָה [*nāzâ*]، #٥٩٨٤) سَبْعَ مَرَّاتٍ أمَامَ اللهِ عِنْدَ سِتَارَةِ المَقْدِسِ ويُوضع بَعْضَ الدَّم عَلى قُرُونِ مَذْبَحِ البَخُورِ (لا ٤: ٦-٧، ١٧-١٨)؛ (٢) أخذ قَادَةِ الشَّعْبِ أوْ وَاحِدٍ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ — يضَعَهُ الكَاهِنُ عَلى قُرُونِ مَذْبَحِ المُحْرَقَةِ، وَيَصُبُّ بَقِيَّةَ دَمِهَا عِنْدَ قَاعِدَةِ المَذْبَحِ (لا ٤: ٢٥، ٣٠، ٣٤).
ذَبِيحَة الإثم (אָשָׁם [*'āšām*]، #٨٧١)	لا ٥: ١٤-٦: ٧ [٥: ١٤-٢٦]؛ ٧: ١-٧؛ ١٤: ١٢-١٨؛ ١٩: ٢٠-٢٢؛ عد ٥: ٥-١٠؛ ٦: ١٢؛ اصم ٦: ٣-٩؛ اصم ٦: ١٧-١٨	عادةً يمكن تحويل الكَبْشِ بِأنْ يُقَدِّرُ الكَاهِنُ قِيمَتَهُ مِنَ الفِضَّةِ وَفْقًا لِلْمَعَايِيرِ المُسْتَعْمَلَةِ فِي القُدْسِ (لا ٥: ١٥؛ قا؛ خر ٣٠: ١١-١٦ و اصم ٦: ٣)	عادةً تُقَدَّم التَّقْدِمَة أوَّلاً فِي سلسلة تتابعية تنتهي بقُرْبَان النَّار و/ أو ذَبِيحَة الإثْمِ (لا ١٤: ١٢-٢٠) ومن المحتمل بِذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ	(١) رَشٌّ (זָרַק [*zāraq*]، #٢٤٥٠) كُلّهُ عَلى المَذْبَحِ (انظر ذَبَائِح السَّلاَمَة و المُحْرَقَة [لا ٧: ٢])؛ (٢) لا ١٤: ١٢-١٨، يُوضع الدَّم عَلى شَحْمَةِ أُذُنِ المُتَطَهِّرِ مِنَ البَرَصِ اليُمْنَى، وَعَلى إبْهَامِ يَدِهِ اليُمْنَى، وَإبْهَامِ قَدَمِهِ اليُمْنَى، بعدما يَغْسِلُ المُتَطَهِّرُ ثِيَابَهُ وَيَحْلِقُ كُلَّ شَعْرِهِ وَيَسْتَحِمُّ بِمَاءٍ لِيَطْهُرَ.

الاسم	الجزءُ (الأجزاءِ) الّذي يُحرق عَلى المَذْبَح	الجزءُ (الأجزاءِ) الّتي يأكلُها مُقدِّم الذَبيحَة	الجزءُ (الأجزاءِ) الّتي يأكلُها الكَهَنَة (وعائلتهم)	الغرضُ(الأغراض)
قُرْبَانُ النَّار	كامل الجسم (١) فيما عدا جلد الحيوانات (لا ٧ :٨)؛ (٢) باستثناء "حَوْصَلَتَهُ بِمَا فِيهَا" مِنَ الطَّيْرِ (لا ١: ١٦)	لا شيء	لا شيء	مُحرَقة/ التَّقدِمة (אִשֶּׁה [ʼiššeh]، #٨٥٢) لـ "رَائِحَة (רֵיחַ [rêaḥ]، #٨١٩٤) مَسْرُور (נִיחֹחַ [nîḥōaḥ]، #٥٧٦٧) لِلرَّبِّ." يُمكِنُ أن يَخدم: (١) كَنَذر (נֶדֶר [nēder]، #٥٦٢٤) تَقدِمةً طَوْعِيَّةً (נְדָבָה [nᵉdābâ]، #٥٦٠٧) قُرْبَان (لا ٢٢: ١٨-٢٠)؛ (٢) كجزء من الصلاة والتضرّع (مثل؛ ١ صم ٧: ٩-١٠)؛ (٣) كجزء من نمط العبادة الاحتفالية في المكان المُقدّس سواء يوميًا، أوْ اسبوعيًا، أوْ شَهريًا (عد ٢٨-٢٩)؛ (٤) لِلتَّكفير (כָּפַר [kāparˈ]، #٤١٠٥) إمّا لوحده (لا ١: ٤؛ ١٦: ٢٤) أو بالترافق مع قُرْبَانِ الحُبُوبِ (لا ١٤: ٢٠)، لكن وبشكل خاص مع ذَبيحَة الخَطِيَّة (مثل؛ لا ٥: ٧؛ ٩: ٧)
قُرْبَان الحُبُوب	(١) عادة نصيبه التذكاري (אַזְכָּרָה [ʼazkārâ]، #٢٦٠) تُعمل كُلّها مع البخور ونصيب صغير من قُرْبَانِ الحُبُوبِ وَالزَّيْتِ؛ (٢) كُلّ قُرْبَانِ الحُبُوبِ كاملاً للكَهَنَة (لا ٦: ٢٣ [١٦])	لا شيء (فيما عدا أرْغِفَة خُبْزٍ إضافية بِخَمِيرٍ لا ٧: ١٣-١٤)	قُرْبَانُ الدَّقِيقِ الّذي بَقِيَ مِنَ القَرَابِينِ (لكن ليس قُرْبَانِ الكَهَنَة) لأنه "قُدْسُ أقْدَاسٍ"—كُلّهُ يأكله الكَهَنَة (وليس عوائلهم) وفقط إلى جوارِ المَذْبَح (لا ١٠: ١٢-١٣)	(١) تُصَاحب ذَبيحَةِ المُحْرَقَة أوْ ذَبيحَة (قُرْبَانِ) السّلامة تُقدَّم ملحقًا بها خُبز مع لحم (بُجهِّز لِيُسكب الشَّراب)، هكذا يَكمل "التَّقْدِمَة" لِلرَّبِّ (انظر قُرْبَانُ النَّارِ فوق)؛ (٢) يُجعل تكفيرًا مع قُرْبَانُ النَّارِ (لا ١٤: ٢٠) أوْ لوحدها مع ذَبيحَةِ الخَطِيَّة للفقراء (لا ٥: ١١-١٣)
ذَبيحَة (قُرْبَان) السَّلامَة	كُلّ الشَّحْمِ، والكُلَى، وَالصَّدْرِ (יֹתֶרֶת [yōteret]، #٣٨٦٦)	كُلّ اللحم، ماعدا الأجزاءِ التي تَذْهبُ إلى الكَهَنَة	(١) الـ "صَدْر" (חָזֶה [ḥāzeh]؛ #٢٦٠١) كـ "ذَبِيحَة تَرْديد" (תְּנוּפָה [tᵉnûpâ]، #٩٤٨٥) كَانَ لِكُلّ الكَهَنَة وعوائلهم (لا ٧: ٣٠-٣١، ٣٤؛ ١٠: ١٤-١٥)؛ (٢) الـ "فَخِذ صحيحًا" (שׁוֹק [šôq]، #٨٧٩٧) كـ "تَبَرُّع، هِبَة" (תְּרוּמָה [tᵉrûmâ]، #٩٥٥٦) كانتْ للكَاهِنِ الّذي يُقَرِّبُ دَمَ ذَبيحَةِ السّلامَةِ وعائلته (لا ٧: ٣٢-٣٤؛ ١٠: ١٠-١٥)	أولياً للتشريع ومُزاوَلةِ الشَّرِكة بين الله والإنسَانُ (وبين شعب الله) بالأجزاءِ السمينةِ مِن الحيوان والتي تُستهلك على مذبح الرَّبِّ وأمّا اللحم فيتناوله المتعبدون كوجبة طعام أمام الله. وبشكل أكثر تحديدًا، يمكنه أن يخدم: (١) كـ "ذَبِيحَة شُكْر" (תּוֹדָה [tôdâ]، #٩٣٤٣) لأجْلِ الشُّكْرِ (لا ٧. ١١-١٥؛ ٢٢: ٢٩-٣٠)؛ (٢) كـ "قَسَمْ" لتحقيق "نَذْر" (נֶדֶר [nēder]، #٥٦٢٤) (لا ٧: ١٦-١٨؛ ٢٢: ٢١-٢٥)؛ (٣) as a "تَقدِمة طَوْعِيَّة" (נְדָבָה [nᵉdābâ]، #٥٦٠٧) (لا ٧: ١٦-١٨؛ ٢٢: ٢١-٢٥)؛ (٤) as an "قُرْبَان رِسَامَة" (מִלֻּאִים [millu'îm]، #٤٨٠٤) لِلتَّكفير (כָּפַר [kāparˈ]، #٤١٠٥؛ خر ٢٩: ٣٣) لتكريسِ الكَهَنَةِ في رسامتهم (خر ٢٩: ١٩-٣٤؛ لا ٧: ٣٧؛ ٨: ٢٢-٣٢)
ذَبيحَة الخَطِيَّة	تمامًا كقُرْبَان السَّلامَة (لا ٤: ٨-١٠)	لا شيء	(١) كُلّ لحم ذَبيحَةِ الخَطِيَّة التي يُقدمها أحَدُ قَادةِ الشَّعْبِ أوْ وَاحِدٌ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ كانت "قُدْسُ أقْدَاسٍ"—يأكُلُها الكَهَنَة وحدهم (وليس عوائلهم) وَ تُؤْكَلُ فقط في مَكَانٍ مُقدَّسٍ في دَارِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (لا ٦: ٢٤-٢٩ [١٧-٢٢])؛ (٢) بِخِلاف ذَبيحَةِ الخَطِيَّة للكَاهِنِ أوْ لِكُلّ الشّعْبِ التي كانت تُحرق كُلّها خارِج المَحَلّةِ إلى مَكَانٍ طاهِرٍ (لا ٤: ١٢، ٢١؛ ٦: ٣٠ [٢٣])— ولا يأكُلُ منها الكَهَنَة أي شيء	(١) كَفّرَ (כָּפַר [kāparˈ]، #٤١٠٥) لتطهير المكانَ المُقدّس أوْ أثاثه من أي تلوث، أوْ دنس (يبعّل. من חָטָא [ḥāṭāˈ]، #٢٦٢٧ أوْ يبعّل. من טָהֵר [ṭāhēr]، #٣١٩٧) وَ/أوْ تكريس، تقديس (يبعّل. من קָדַשׁ [qādaš]، #٧٧٢٧) (مثل؛ لا ٨: ١٥؛ ١٦: ١٩)؛ (٢) بعمل هذا التكفير عَن النجاسة (טָמֵא [ṭāmēˈ]، #٣٢٣٧) للشخص أوْ الجماعة لأن يطهروا والشّعْب ليصبحوا أطهار (טָהֵר [ṭāhēr]، #٣١٩٧؛ مثل؛ لا ١٢: ٧-٨؛ ١٤: ٢٠؛ ١٦: ٢٩-٣٤)
ذَبيحَة الإِثْم	تمامًا كقُرْبَان السَّلامَة (لا ٧: ٣-٥)	لا شيء	مِثل لحم ذَبيحَة الخَطِيَّة التي يُقدمها أحَدُ قَادةِ الشَّعْبِ أوْ وَاحِدٌ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ، كَانَ "قُدْسُ أقْدَاسٍ"— يأكُلُها الكَهَنَة وحدهم (وليس عوائلهم) وَ تُؤْكَلُ فقط في مَكَانٍ مُقدَّسٍ في دَارِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (لا ٧: ٧)	(١) أوليًا للتكفير (כָּפַר [kāparˈ]، #٤١٠٥) عن التدنيس (מַעַל [mā'al]، #٥٠٨٥) أقداس الرَّبِّ (لا ٥: ١٥) أوْمِلكِية الآخرين في الجماعة (لا ٦: ١-٧ [٥: ٢٠-٢٦]؛ ١٩: ٢٠-٢٢؛ عد ٥: ٥-١٠)؛ (٢) وقد ارتبطت بإعادة تكريس مُقدسات الرَّبِّ سواء عن قرب أوْ الشَّعْب (مثل؛ لا ١٤: ١٢-١٨؛ عد ٦: ١١-١٢)؛ (٣) كَانَ هناك تعويض مرتبط بالانتهاك الّذي قد يحدث— تعويض عما أخطأ به وَيَزِيدُ عَلَيْهِ خُمْسَهُ كغرامة عن الانتهاك (مثل؛ لا ٥: ١٦؛ ٦: ٥ [٥: ٢٤])

ر

רָחָב 8147

رَاحَاب (רָחָב [rahab ²]، #٨١٤٧).

وهو اسْم زانية كَنْعَانية.

ع. ق اسْم الزانية الكَنْعَانية الّتِي آوت اثنين مِنَ الجواسيس الإسْرَائيليين الّذِين أرسلهم يَشُوع ليتجسسوا عَلَى أرِيحَا قبل غزو أرْض الميعاد (يش ٢).

١. الحدث الّذِي تظهر فيه رَاحَاب هُوَ جزء مِنْ قصة معقدة تقدم إسْرَائِيل كمثال للطاعة (Childs, 249). وهذا تم التنبؤ به جزئياً فِي المواعيد الأساسية الّتِي أعطاها الرَّبّ لِيَشُوع وإسْرَائِيل (مثل؛ يش ١: ٢- ٦ و١١ و١٣ و١٥)، وذلِكَ قبل امتلاك الأرْض، إلى جَانِب العديد مِنَ المذكرات (مثل؛ ١٠: ٤٠- ٤٣؛ ١١: ١٦- ٢٣ [الاستثناءات فِي ع. ١٩، ٢٢]؛ ٢١: ٤٣- ٤٥). وتحقيق نموذج المواعيد الّذِي أنجز بالفعل، لَمْ تقاطعه إشارات تفيد بأنه لَمْ يمحق كُلّ سكَانَ الأرْض، أوْ فُرض عليه "حظر" (بحسب مَا أوصت به التوراة: تث ٢٠: ١٦- ١٨، قا؛ يش ١: ٧- ٨) وأنه لَمْ تُحتل كُلّ الأرْض فِي الحال (مثل؛ يش ٢: ١٤ و١٧- ١٩؛ ٦: ١٧ و٢٢- ٢٣ و٢٥؛ ٧: ٨- ٩ و١٢؛ ٩: ١- ٢١ و٢٦؛ ١١: ١٩؛ ١٣: ١ و٢- ٦ و١٢- ١٣؛ ١٦: ١٠؛ ١٧: ١٢- ١٣؛ ٢٣: ١١- ١٣). وهذه ليست متناقضات تاريخية، بل وهي لا توحى بأنّ تأكيد امتلاك الأرْض بالكامل كَانَ أمرًا مبالغًا فيه (contra Younger). بل بالحرى، كَانَ وضع هذه الأقْوَال المتعارضة جنبًا إلى جنب أن أكد الفكر اللاهوتى الفعّال للسِفْر كُلّه، وسِفْر يَشُوع باعتباره مِنَ الأسفار المُقَدَّمَة، فإنه، مِنْ ناحية، ينصح المجتمع بأنْ يَكُونْ مطيعًا ومستجيبًا للنعمة الإلهية عَلَى النَحْوَ الّذي كَانَت عليه "إسْرَائِيل المثالية"، ومن ناحية أخرى، إدراك العواقب الوخَيْمَة للتردد، والفشل الّذِي يواجه بالدينونة الإلهية.

٢. وهذا الحدث الّذِي اشتركت فيه راحاب، كَانَ له دور هام فِي هذا الفكر اللاهوتى الفعّال. ذلِكَ أن رَاحَاب مِنْ ناحية، تُعد المثال الكَنْعَانى، ليس مِنْ ناحية العرقية، بل مِنْ الناحية الدينية-الأخلاقية (قا؛ تث ٧: ٤- ٥ و٢٥- ٢٦؛ ٢٠: ١٨؛ يش ٢٣: ٧ و١٢). وقد وُصفت بأنها زانية זֹנָה، أوْ عاهر (← #٢٣٩٠). والنظر إليها كصاحبة نزل (Meg. 14b, 15a; Rashi on Joshua 2; Wiseman, 8-11; NIV n.) أوْ مِنْ زانيات المعبد (קְדֵשָׁה) يضعف الطبيعة الراديكالية للقصة. وبالنظر إلى أنها كَانَت فِي بيت يمكن استئجار حجرة فيه مِنْ قبل أي مسافر، فإن تعب "السَّيِّدة رَاحَاب" يُعد مقبولاً، وليس أقل مِنْ ذلِكَ.

بل إن اسمها أيضًا له مَا يوحى به. والمعنى الأساسى لـ רָחָב فِي العبْرِيَّة هُوَ عرض أوْ اتساع، وفي لغات سامية أخرى يشير أحيانًا إلى أعضاء التناسل، وفي هذه الحالة، مِنَ المحتمل أن اسمها كَانَ يحمل إشارة داعرة إلى مهنة المرأة (Barstad, 43-49). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، هناك معاني جنسية أخرى فِي هذا الاسْم. إحداها نجدها حين يقول الراوى إن الجاسوسين "اضْطَجَعَا" هناك (يش ٢: ١). وكلمة שָׁכַב فِي العبْرِيَّة قد تعني "يرقد، ينام، أوْ يبيت" (#٨٨٨٦) دون أي معانٍ جنسية إضافية. غير أنه فِي كثير مِنَ النصوص ترد مثل المعاني الإضافية بوضوح (مثل؛ ٢: صم ١١: ٤). وبعد أن قيل إن الجاسوسين "نَاما" فِي بيت الزانية זֹנָה (#٢٣٩٠)، فالمعنى المزدوج هنا لا يمكن أن يخطئه أحد (Mitchell, 164; Butler, 31). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، حين واجه رجال الْمَلِك رَاحَاب، كَانَت لغتهم-مصطبغة بسخرية داعرة (يش ٢: ٣): "أَخْرِجِي الرَّجُلَيْنِ اللَّذَيْنِ أَتَيَا إِلَيْكِ وَدَخَلاَ بَيْتَكِ (ترجمة حرفية، (הָאֲנָשִׁים הַבָּאִים אֵלַיִךְ) أي دَخَلاَ بَيْتَكِ". وكثيرًا مَا يَكُونُ العبارة אֲשֶׁר־בָּאוּ לְבֵיתֵךְ دَخَلاَ بَيْتَكِ (#٩٩٥) בּוֹא معنى جنسيًا (مثل؛ ١مل ١١: ٢)، فِي سياق هذه القصة فإن لها بالفعل هذا المعنى.

ولكن المعاني الجنسية فِي القصة ليست عن الجنس فِي حد ذاته. وحين يتكلم ع. ق عن "الزنا" لا يَكُونُ ذلِكَ دائمًا عن السلوك بين البشر "يزنون وراء آلهتهم"، هذا تشبيه مجازى عن عبادة الأوثان (مثل؛ خر ٣٤: ١٥- ١٦، لا ١٧: ٧، ٢٠: ٥، تث ٣١: ١٦؛ قض ٢: ١٧، ٨: ٢٧ و٣٣، إر ٣: ، حز ٢٠: ٣٠، هُوشَع ٢: ٧). وهكذا، رَاحَاب هي المثال الكَنْعَانى مِنْ ناحية أن اسمها ومهنتها تدلان عَلَى إغراء الذهاب وراء آلهة أخرى، والأمر الّذِي كَانَت إسْرَائِيل تناضل ضده طوال عمرها. وحَتَّى الإشارة الواردة فِي يَشُوع ٢: ١ إلى شطيم قد تشير إلى ردة فِي فغور (عد ٢٥، Ottosson, 420-21)، وهذا مثال آخر للوثنية. وحين "دخل" الجاسوسان بيت رَاحَاب، و "اضطجعا" هناك، كَانَت هذه دلالة ماكرة على أن إسْرَائِيل كَانَت تتجه فِي خطورة إلى انهيار أخلاقى وروحى. كَانَت رَاحَاب ترمز لكُلّ مَا هُوَ معارض لشخصية إسْرَائِيل الدينية.

٣. وهذا مَا جعل اتجاه الأحداث فِي القصة يأخذ اتّجاهًا رائعًا فالشخص الّذِي كَانَ عَلَى النقيض تمامًا مما يجب أن تكون عليه إسْرَائِيل مِنَ الناحيتين الأخلاقية والدينية أصبح هُوَ نفسه إسْرَائِيلياً مثالياً. وهذا الشخص هُوَ رَاحَاب. ولقد فعلت ذلِكَ باعتراف مذهل بالايمان (يش ٢: ٨- ١١). وقد كَانَ اعترافًا مؤثراً فِي ذلِكَ شأن أي اعتراف إسْرَائِيلي فِي السِفْر (Polzin، 86). وقد بدأ بقولها: "علمت أن ... (יָדַעְתִּי כִּי)"، وهذا تعبير يحتوى عَلَى صيغة شائعة استخدمت أكثر مِنْ مرة حين كَانَ أحد الغرباء يعترف بالحق الإسْرَائِيلي (مثل؛ خر ١٨: ١١، ١مل ١٧: ٢٤، ٢مل ٥: ١٥، إش ٤٥: ٣) (Mitchell, 162).

وفضلاً عن ذلِكَ، لاحظت رَاحَاب أن الغزو الوشيك لن يقتصر عَلَى أرِيحَا، ولكنه يتضمن هذه "الأرْض" (يش ٢: ٩، انظر ١: ٢، ٦: ١١ و١٣ و١٥). وهذه تمثل معرفة شخص "مِنْ داخل"- لقد بدا الأمرْ وكأنها تعرف مواعيد إله لإسْرَائِيل، وعَلَى نَحْوَ مِنْ التفصيل. "الواقع أنها كَانَت الأجنَبِيَة الوحيدة الَّتِي استخدمت تعبير יַם סוּף بالنسبة لماء الْبَحْر الَّذِي جففه الرَّبّ عَلَى نَحْوَ جاء فِي سِفْر الْخُرُوج (انظر ١صم ٤: ٧- ٨). وإلى جَانِب ذلِكَ كَانَت تعرف التعبير التقليدي الَّذِي يُستخدم فِي النشاط العسكرى وهو "حرَم" (يش ٢: ١٠، חֵרֶם) وهي كلمة لَمْ تُستخدم إلا نادرًا فِي النشاط العسكرى التقليدى (انظر مثل؛ (٢مل ١٩: ١١، إش ٣٧: ١١). وعبارة הוּא אֱלֹהִים (يش ٢: ١١)- "هُوَ الله"- لَمْ ترد سوى ثلاث مرات أُخرى فِي ع. ق، وفي كُلّ مرة تأتي فِي فقرة تُستخدم كاعتراف بالإيمان (٢أخ ٢٠: ٦، مز ١٠٠: ٣، إر ١٠: ١٠). وأخيرًا، فإن قولها: "لأنَّ الرَّبَّ إلهكُمْ هُوَ الله فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ -، "وَعَلَى الأَرْضِ مِنْ تَحْتُ" (ع. ١١) لا ينطق بها إلاَ أكثر الشخصيات الإسْرَائِيلية أهمية (تث ٤: ٣٩، ١مل ٨: ٢٣، ٢أخ ٢٠: ٦).

والواقع أن راحاب كَانَ تذكُر مَا يماثل قانون الإيمان المسيحيى الَّذِي وضعه الرسل "واعترافها لَمْ يكن اعتراف شخص لا يعرف مِنْ الإيمان إلاّ القشور فحسب، بل إن هذه الكَنْعَانِية المثالية نطقت باعتراف إيمان لا يصدر إلاّ عن إسْرَائِيلي مثالي. وكَانَت عناصر اعترافها تماثل عناصر العهد الَّذِي قطعه الرَّبّ مع إسْرَائِيل، مثلما أصبح الاعتراف، ولو بشكل جزئى، أساس العهد الَّذِي قطعته رَاحَاب مع الجاسوسين (يش ٢: ١٢- ١٤ و١٧- ٢١، Campbell, 243-44; Mitchell, 163; Ottosson, 422-24). وفي النهاية، كَانَ مِنْ شأن اعتراف رَاحَاب، واتفاقها مع الجاسوسين أن أصبحت هي وأهل بيتها جزءًا مِنْ إسْرَائِيل "إلى هذا الْيَوْم" (٦: ٢٥). وهذه قصة تجديد.

٤. والفكر اللاهوتى لقصة رَاحَاب يشعرك بارتياح تام إذا مَا قُورنت بنظيرتها الأكبر وهي قصة عَخَان (يش ٧). وعخان كَانَ عَلَى العكس تمامًا مِنْ رَاحَاب (Rowlett, 20)، فقد كَانَ المثال الإسْرَائِيلي مثلما كَانَت هي المثال الكَنْعَانى. ولم تكن مصادفة أن سلسلة أنساب عَخَان تم تتبعها عَلَى نَحْوَ غير مألوف إلى اربعة أجيال فِي الماضى، والأمر الَّذِي يدعو للدهشة أنها وصلت إلى يَهُوذَا (يش ٧: ١)، وهو السِبْط الَّذِي "لا يَزُول قَضِيبٌ مِنْ يَهُوذَا" (تك ٤٩: ١٠). وما كَانَ للمرء أن يحظى بمكَانَ فِي إسْرَائِيل بأفضل مما كَانَ عليه عَخَان. وهذا مَا يصيب المرء بالصدمة أن تنتهى قصة عَخَان بكارثة بدلاً مِنْ أن تنتهى بالنصرة. لقد أنقذت راحاب نتيجة اعترافها وحماية الجاسوسين لها، الأمر الَّذِي يؤكد عَلَى دعمها لجدول الأعمال اللاهوتى الإسْرَائِيلي. أمَّا عَخَان فقد دُمر نتيجة خيانته وانتهاكه الحرم الْمُقَدَّس الَّذِي كَانَ سارى المفعول إبان فترة الغزو (يش ٧: ١)، الأمر الَّذِي يؤكد عَلَى فشله فِي دعم جدول الأعمال اللاهوتى الإسْرَائِيلي. أمَّا النتيجة الجوهرية فهي أن عَخَان وأسرته قد أزيلوا مِنْ إسْرَائِيل. أمَّا اعتراف رَاحَاب فقد منحها (وأهل بيتها) تأشيرة الدخول عَلَى إسْرَائِيل. أمَّا انتهاك عَخَان البغيض لنفس الإيمان فقد كَانَ شأنه إبعاده (وأهل بيته) مِنْ مجتمع الإيمان، الأمر الَّذِي كَانَ حرمًا حقيقيًا.

الأهمية اللاهوتية لاعتراف رَاحَاب، ربما تزداد تأكيدًا باستخدام أسلوب التورية الَّذِي يتضمن "حبلاً مِنْ خيوط القرمز" والتى استخدمته لإنزال الجاسوسين مِنْ الكوّة (يش ٢: ١٨). واللون القرمزي فِي ع. ق له معان جنسية متنوعة، أوْ أنه عَلَى الأقل مرتبط بشكل غير مباشر بالبغاء (مثل؛ تك ٣٨: ٢٨ و٣٠؛ نش ٤: ٣؛ إر ٤: ٣٠). واللون القرمزى بالنسبة لإشَعْيَاء هُوَ لون الْخَطِيَّة (إش ١: ١٨)! ويقول والترز إن الحبل القرمزى هُوَ علامة الدعارة، وهكَذَا، كَانَت رَاحَاب تعيش فِي "مِنْطَقَة الحبل الأحمر". وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن الكلمة المترجمة "حبل" وهي תִּקְוָה، هي فِي الأعم تعنى رجاء (#٩٥٣٦). وهكَذَا، إذ اعترفت رَاحَاب بالرَّبّ كإله لها وقبلت الإيمان الإسْرَائِيلي إيمانًا أصبح "الحبل" علامة عَلَى نوعية جديدة مِنْ "الرجاء" ليس فِي "زبائن" بل فِي نوعية جديدة مِنْ الْحَيَاة.

البيبلوجرافيا

H. M. Barstad, "The Old Testament Feminine Personal Name *rahab*: An Onomastic Note," *SEA* 54, 1989, 43-49; T. C. Butler, Joshua, WBC, 1983; K. M. Campbell, "Rahab's Covenant: A Short Note on Joshua ii 9-21," *VT* 22, 1972, 243-44; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979; G. Mitchell, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*, JSOTSup 134, 1993; M. Ottosson, "Rahab and the Spies," in *Studies in Honor of Ake W. Sjberg*, ed. H. Behrens, 1989, 419-27; R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist*, 1980; L. Rowlett, "Inclusion, Exclusion and Marginality in the Book of Joshua," *JSOT* 55, 1992, 15-23; D. J. Wiseman, "Rahab of Jericho," *TynBul* 14, 1964, 8-11; S. D. Walters, unpublished paper, Knox College, Toronto; K. L. Younger, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOTSup 98, 1990.

فرانك أنتوني سبينا *Frank Anthony Spina*

مطر ← #١٧٧٢ (גֶּשֶׁם [*gāšam*]، ينزل المطر).

يهزى ← #٨٧١٣ (שָׁגַע [*šāga'*]، مخبول، يتصرف كمجنون).

مُوسَى الحلاقة ← #٩٥٠٩ (תַּעַר [*ta'ar*] سكين لبرى القلم).

عصيان ← #٥٢٧٧ (מָרַד [*mārad*]، ثورة).

يوبخ ← #١٧٢١ (גָּעַר [*gā'ar*]، يزأر، يجأر، يصرخ، يؤنب، يوبخ).

يتسلم ← #٤٣٧٤ (לָקַח [*lāqaḥ*]، يحصل عَلَى، يأوى، يقبل، يحضر).

وعاء ← #٣٩٩٨ (כְּלִי [*kᵉlî*]، إناء، صندوق كبير الحجم).

راحة

كما أوضح فون راد von Rad فِي مقالته الَّتِي نُشرت لأول مرة سنة ١٩٣٣، أنّ مفهوم الراحة فِي ع. ق مرتبط بشكل وثيق لا يمكن فصله بوعد الأرْض. ولكن اختبار إسْرَائِيل فقدها الأرْض أثناء السبى، ثم استعادتها كحقها فِي العودة خلق أيضًا التأمل فِي مقاصد الله النهائية والمضامين الأخيرة لهذا التأمل لَمْ تتضح تمامًا إلاّ فِي ع. ج، ولا سيما فِي سِفْر العبرانيين. وفي هذا التأمل أصبح مِنْ الجلى أن مواعيد الله يجب أن تتعلق فِي النهاية بشخص الإنْسَان ومصيره وليس بالنواحى الجغرافية والسياسية فقط.

١. والراحة تتضمن عناصر عديدة. الأمر الجوهرى يتمثل فِي فكرة مكَانَ الراحة. فالإنْسَان- شأنه فِي ذلِكَ شأن الطيور، يحتاج إلى مكَانَ يستطيع أن يستريح فيه مِنْ أعماله، والَّذِي يمكنه أن يشعر فيه بالحماية والطمأنينة (إش ٣٢: ١٨). والتسليم بهذه الحاجة نجده فِي جوهر المواعيد الَّتِي أعطيت لإبْرَاهِيم فِي تكوين ١٢: ١- ٣. وهذه المواعيد- وبشكل نكاد لا نعرف له سببًا، وعَلَى ضوء بَقِيَّة الكتاب الْمُقَدَّس، لا نجد لهذه المواعيد علاقة بما قد يُنظر إليها عَلَى أنها مواعيد روحية نمطية. فلا يُوجد شئ عن المغفرة، والعودة إلى النعمة الَّتِي وُعد بها دَاوُد، أوْ الشخصية النقية. بل إن الله يعد بالأحرى بأشياء غير روحية عَلَى مَا يبدو مثل النسل، الأرْض والسمعة الطيبة الدائمة. وللوهلة الأوْلى، وإذا عرفنا مشكلة طبيعة الإنْسَان الخاطئة كما وُضحت فِي بَقِيَّة الكتاب الْمُقَدَّس، سنعرف أن هذه المواعيد ليست لها علاقة بالموضوع الرَئِيسي. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن طبيعة هذه المواعيد تتناغم تمامًا مع المفهوم العميق لأصل الْخَطِيَّة وطابعها، الأمر الَّذِي كُشف عَنْهُ فِي الخداع الَّذِي نقرأ عَنْهُ فِي تكوين ٣. فقد توضح فِي هذا الأصحاح أن سبب تمرد الإنْسَان عَلَى الأوامر الإلهية، الأمر الَّذِي أدى إلى تغربه عن الله هُوَ التشكك فِي أمانة الله. وفي خلفية هذا التشكك عدم ثقة راسخة فِي المقاصد الإلهية. فالإنْسَان تشكك بدرجة خطيرة مِنْ ناحية مَا إذا كَانَ الله يهتم به فعلاً. وهكَذَا، فإن الله إذ يتعامل مع مشكلة عصيان الإنْسَان والعواقب الَّتِي ترتبت عَلَى ذلِكَ، عليه أن يبدأ بمستوى أساسى يفوق مستوى التوبة والبر والْقَدَاسَة. عليه أن يقنع البشر بأنه يهتم حقًا بإحتياجاتهم واهتماماتهم الأساسية. وهذا هُوَ مَا ترمى إليه المواعيد الَّتِي قُطعت لإبْرَاهِيم.

والأهم مِنْ كُلّ شئ آخر، هُوَ أن المواعيد تتحدث عن الديمومه. وما أن دخل الموت إلى العالم بسبب السقوط فِي الْخَطِيَّة، فإنه لَمْ يكن هنالك مهرب مِنْ سطوته البالغة. وقد حجبت ظلاله كُلّ فرح، ولم يصبح هناك أي هدف مِنْ وراء أي عمل لأنَّهُ مَا مِنْ شئ يستطيع أن يقف فِي طريقه. وعَلَى حين غرة، أصبحت الْحَيَاة قصيرة وهشة إلى أقصى حد. فهل اهتم الله بهذا؟ أم كَانَ مهتمًا فحسب بالمحافظة عَلَى امتيازاته الإلهية؟ والحقيقة هي أن الله اهتّم بالفعل. وأدرك كيف أن الأطفال مهمون ليظل لدى الإنْسَان إحساس باستمراريته فِي العالم، ولقد عرف أهمية وجود مكَانَ آمن وهادئ يخص المرء وهو مندفع نَحْوَ القبر، وعرف كيف أنه مِنْ المهم للإنسان أن يَكُونُ له شخصية تترك وراءها سمعة طيبة بعد رحيله. وهذه هي الأمور الَّتِي وعد بها الله إبْرَاهِيم فِي محاولته أن يبين له وللآخرين أنه أهل للثقة، وأن مقاصده تجاه البشر نزيهة وأمينة.

وفي لُبّ مواعيد الله لإبْرَاهِيم الوعد الخاص بالأرْض لإبْرَاهِيم ونسله (انظر يش ١: ١٣ العلاقة الواضحة بين الراحة والأرْض). ووعد الأرْض هذا (وبالتالى بالراحة، هُوَ وعد يتسم بالديمومة. ومهما طال تحمل شَعْب الله للآلام، فإن الأرْض ستكون لهم (انظر ١أخ ٢٣: ٢٥؛ إش ٣٢: ١٨؛ حز ٣٧: ١٤). قد يمض جيل وراء جيل، ولكن الأرْض تظل باقية (لا ٢٥: ٢٣). وهنا نجد مكَانًا للاستمرارية فِي وسط التغييرات الَّتِي لا نهاية لها والتى يتسم بها عالم يسود عليه الموت. والثقافة والتقاليد قد تتغير، ولكن الجغرافية لها طريقة فِي أن تظل كما هي. وهنا مكَانَ بوسع القلب أن يعود إليه للراحة المرة تلو الأخرى (تك ٤٩: ١٥) كما تعود الحمامة إلى عشها (٨: ٩). ونجد هنا همسة مِنْ الرجاء فِي أنه بطريقة مَا يمكن السمو عَلَى الموت. تُوجد راحة باقية لشَعْب الله.

والوعد بالأرْض هُوَ الوعد بالأمن. ويبدو أن الموت يؤثر فينا مِنْ نواح كثيرة. فالَّذِي يهددنا ليس الموت الجسدى فحسب، بل الموت الاقتصادى والاجْتِمَاعى أيضًا. وهناك أعداء مِنْ كُلّ نوعية يهددون نسيج حياتنا الهش. وقد تضاعفت هذه التهديدات بشكل رهيب حين لَمْ يصبح للناس سيطرة عَلَى أمكنة للسكنى، أوْ مصادر للدخل، أوْ حَتَّى عَلَى البيئة. لكن الله وعده إبْرَاهِيم ونسله، أولئك العبيد الَّذِين كَانُوا فِي مِصْر، بأنهم سيُعطون راحة مِنْ أعدائهم فِي أرْض تخصهم (تث ١٢: ١٠؛ ٢٥: ١٩؛ يش ٢٣: ١، الخ). وأن أعداءهم سيكونون خارج حدود هذه الأرْض، وسوف يجنون ثمار عملهم، وأن أبناءهم سيصلون إلى مرحلة النضج فِي بيوتهم، وسوف يعيشون ليباركوا والديهم عَلَى تعبهم.

والوعد بالأرْض هُوَ وعد بالحرية مِنْ العبودية. فالعبيد ليس لهم مكَانَ ينتمون إليه، ولا جذور لهم، وضعاف ومهمشون تمامًا. فالأرْض الَّتِي يفلحونها أرْض شخص آخر، والأطفال الَّذِين ينجبونهم ينتمون إلى آخر، والانتاج الَّذِي ينتجونه ليس لهم فيه شئ- كُلّه يفقدونه فِي لحظة بحسب مَا يقرره شخص غيرهم. والوعد بإعطاء إسْرَائِيل أرْضها كَانَ وعدًا لتقرير المصير. فلم يعودوا بعد مجبرين عَلَى العمل لدى آخرين يحْرِمُونهم مِنْ نتاج عملهم تحت سوط طلبات ذلِكَ الآخر الَّتِي ليس لها نهاية. والآن توجد حقيقة الراحة مِنْ طلبات رؤساء التسخير (مز ١٠٥: ٤٤؛ إش ١٤: ٣). وبالنظر إلى أنها كَانَت أرْضهم، فلقد أصبحت لهم الحرية المباركة فِي اعتبار الظروف الَّتِي يختارونها للعمل، وأصبحت لهم الحرية فِي القيام بالعمل، أوْ التوقف عن العمل، بحسب مَا يرونه، تحت مظلة علاقتهم بالله. والأمر اللافت للنظر هُوَ أن وصايا الله لَمْ تركز عَلَى دفع شَعْبه إلى مزيد مِنْ العمل، بل عَلَى التأكد مِنْ أنهم لا يعملون فوق طاقتهم، مادامو يتمتعون الآن بحرية تحديد الشرُوط الَّتِي يرونها مناسبة لهم (خر ٢٣: ١٢؛ تث ٥: ١٤). بل واهتم بصفة خاصة بألاّ يصبحوا هم أنفسهم طغاة بالنسبة للذين تحت إمرتهم: حيواناتهم، وعبيدهم (لمزيد مِنْ المناقشة لموضوع الراحة فِيمَا يتعلق بانطباقها عَلَى

يوم السبت #٨٧٠١).

والوعد بالأرْض كَانَ وعدًا بالصفاء والهدوء. وهذه السمات كَانَت جوهر معرفة كُلّ معانى الراحة (مز ٢٣: ٢؛ ٣٥: ٢٠؛ ١١٦: ٧؛ جا ٤: ٦؛ إر ٦: ١٦؛ إش ٦٣: ١٤). والروح البشرية الَّتِي تتمتع بالديمومة، قد تحررت مِنَ التسرع الجنونى فِي التمسك بكُلّ شئ فِي الحال قبل مجئ الليل (أم ١: ٣٣؛ إر ٣٠: ٢٠) والروح الَّذِي يعرف الأمر لا يعيش فِي وهمّ أوْ قلق مزعج أليم لخوفه مِنَ المجهول (إش ١٤: ٧؛ مَرَاثِي ١: ٣)، والروح الَّذِي يعرف أنه مسئول عن مصيره تراه متحرراً مِنَ الغَضَب الَّذِي هُوَ رفيق للعبد الَّذِي ليس بمقدوره التخلص منه (مز ١٣١: ٢). وهذه هي الراحة الكامنة فِي الوعد بالأرْض الَّذِي قطعه الله لإبْرَاهِيم. والَّذِي أصبح واضحًا فِي الكشف عن ذَلِكَ الوعد فِي سِفْر اَلْخُرُوج.

٢. والله الَّذِي أعلن فِي سِفْر اَلْخُرُوج هُوَ إله لا يتذكر الوعود القديمة فحسب، بل ويلتزم بها بالرغم مِنْ كُلّ الظروف المعاكسة الَّتِي تبدو لنا أنها تقف فِي سبيل تحقيقها. وهكَذَا استطاع مُوسَى أن يعلن بكُلّ يقين أن الله سيدخل الشَعْب حقًا إلى الأرْض ويريحهم (تث ١٢: ١٠)، واستطاع يَشُوع أن يعلن أن الله قد عمل بالفعل كُلّ مَا أقسم لآبائهم أن يعمل (يش ٢١: ٤٤). وحين أعطى الله الوعد بالأرْض، تبين أنه جدير بالثقة لأنَّهُ كَانَ قبل كُلّ شئ مهتمًا باحتياجات البشر وليس باحتياجاته. وحين نفذ عَهْدَهُ بالرغم مِنَ السنين الَّتِي انقضت، ومقاومة عالم ساقط فِي الخَطِيَّة، ظهرت حقيقة صدقه وأمانته. ولِذَلِكَ فهو إله يمكن أن يُطاع، بل وتتوجب طاعته. وذَلِكَ أن كَلَمته صادقة وجديرة بالثقة.

غير أنه فِي الطريق نَحْوَ تحقيق الوعد وقع شئ غريب. وهذا الأمر الغريب هُوَ قَادَش بَرْنِيع، حيث رفض الإسْرَائِيليون الثقة فِي الله وتصديقه. والشئ المؤكد هُوَ أن الله لا يَكُونُ مخلصاً أوْ مهتمًا بمصالح إسْرَائِيل الهامة، لو كَانَ يريد أن يلقى بأنفسهم البائسة فِي أرْض مليئة بالعمالقة. وإلى جَانِب ذلِكَ، كَانَ مِنَ المستحيل تصديقه حين قَال إنهم يستطيعون أن يغزوا أرْضًا كهذه. والنتيجة، كما كَانَ الأمر فِي تكوين ٣، هي العصيان الَّذِي تبعه إعلان رهيب بأن ذَلِكَ الجيل لن يدخل أرْض الميعاد (مز ٩٥: ١١). وبتعبير آخر، كَانَ مِنْ شأن المأساة أن أوضحت أن عرض الله بالديمومة، والأمن والحرية والهدوء لا يمكن أن يتحقق إلاّ بالنسبة لأولئك الَّذين يثقون فِي ذاك الَّذِي قطع العهد، والإيمان به، وإطاعته (٣٧: ٧). ويمكن عَلَى الأقل أن يُقال إنه مِنْ تِلْكَ المأساة بدأت تظهر مبادئ الدخول إلى راحة.

٣. ولكن، هل كَانَت الأرْض حقًا هي كُلّ مَا يريد الله أن يعطيه لشَعْبه؟ وما أن وثق جيل بنى إسْرَائِيل الَّذِي وُلد فِي البَرِّيَّة- عَلَى العكس مِنْ آبائهم- فِي الله، وآمنوا به، وأطاعوه، ودخلوا أرْض الميعاد، هل استوفوا كُلّ مَا اعتزم الله أن يعطيهم؟ إطلاقًا. لأنَّهُ إذا كَانَ مغزى الأرْض قد صُنف فِي إطار الراحة، إلاّ أن معنى الراحة لَمْ يكن كامناً فِي الأرْض. وأول لمحات لهذه كَانَت قد وُجدت بالفعل فِي خر ٣٣: ١٤، حيث وعد بالراحة تبين أنها لا يمكن الفصل بينها وبين الحضور الإلهى. فالراحة أساسًا لا يمكن أن تُوجد إلاّ فِي الله، ولا يمكن أن تُوجد فِي الأرْض بمعزل عن الله. وهناك إشارة عَلَى الفصل بين الراحة وامتلاك الأرْض نجدها فِي تطبيق مواعيد الراحة بالنسبة لدَاوُد وسُلَيْمَان (٢صم ٧: ١ و١١؛ ١مل ٥: ٤ [١٨]؛ ٨: ٥٦؛ ١أخ ٢٢: ٩). فمن ناحية تحققت الراحة حين تم الاستيلاء عَلَى الأرْض بقيادة يَشُوع. غير أنه مِنْ ناحية أخرى، فإن الراحة لَمْ تتحقق إلى أن جاء حكم ملوك بيت دَاوُد ومجئ تَابُوت العهد "ليستريح" فِي أورُشَلِيم (مز ١٣٢: ٨ و١٤). وهكَذَا، فإنه، فِي حين أن الراحة كَانَت أمرًا جوهرياً مرتبطًا بامتلاك الشَعْب للأرْض، إلا أنها لَمْ تكن غير قابلة للفصل بينها وبين امتلاك الأرْض ذلِكَ أن له سمة شخصية تُعد أساسًا تعبيرًا عن علاقة مع الله. وبداية الفصل هذه بين التشبيه المجازى والحقيقة كَانَ له أهمية بالغة. لأن الحقيقة هي أن امتلاك الأرْض لا يمكن فِي النهاية أن يوفر أياً مِنْ هذه السمات الَّتِي نجد البشر فِي أمس الحاجة إليها، الأمر الَّذِي أثبته اختبار إسْرَائِيل. فالشعور بالبقاء، والأمن والحرية والهدوء لا يمكن العثور عليها أخيرًا فِي الأمور الأرْضية. ولا يمكن أن تُوجد كُلّ هذه إلا فِي خالق الأرْض القدوس، ولا يمكن للمرء الحصول عليها إلاّ بالثقة فيه، والإيمان به، وطاعته.

٤. وهذه الأهمية الكبرى للراحة كَانَت موضع تركيز فِي اختبار اَلْخُرُوج. والأمر المؤكد هُوَ أن الله مَا كَانَ له ليسمح بالسبى لأن هذا قد يعنى إلغاء كُلّ المواعيد، بما فِي ذلِكَ موعد الراحة. غير أن الحقيقة هي أنه سمح به، بل وإنه مِنْ عمله، طبقًا لأقْوَال الأنْبِيَاء وكيف يمكن لأرْض تنجست بالشُرُور والوثنية أن تصبح أرْض راحة (مِيخَا ٢: ١٠)؟ فامتلاك أرْض منجسة لا تعنى الراحة. ذلِكَ أن الراحة لا يمكن أن تُوجد إلاّ فِي ثقة راسخة فِي الله، كما عبر عن ذلِكَ إشَعْيَاء بكُلّ بلاغة: "بالرُّجُوعِ وَالسُّكُونِ تَخْلُصُونَ. بِالْهُدُوءِ وَالطُّمَأْنِينَةِ تَكُونُ قُوَّتُكُمْ". فَلَمْ تَشَاءُوا" (إش ٣٠: ١٥). والواقع أنه مِنْ خلال صدمة السبى تحررت إسْرَائِيل مِنْ أفكارها الخاطئة بأن العبادة تتوقف عَلَى وجود هيكل، وأن الراحة تتوقف عَلَى امتلاك الأرْض.

وهذا مَا يوضحه الكتَاب المُقَدَّس بشكل متزايد حيث يفصل بين سمات الراحة ومَلِكية الأرْض. فليس مجرد مَلِك أرْض هُوَ الَّذِي "وَيَكُونُ مَحَلُّهُ مَجْداً" (إش ١١: ١٠)، بل ولن تكون أرْض حكمة مجرد بُقْعَة أرْضية (٦٥: ١٧- ٢٥). وأمن الرضيع الَّذِي يلعب عَلَى سرب الصل هي نوعية مختلفة تمامًا عن الأمن الَّذِي يستطيع هذا العالم أن يقدمه (١١: ٨). وهنا لا يزال الإصرار عَلَى استخدام التشبيه المجازى الخاص بالأرْض. ويتواصل التعبير عن الراحة مِنْ خلال هذه الكوكبة مِنْ التعبيرات (انظر إر ٣١: ٢- ٦، ٥٠: ٣٤)، لكن، مِنْ الواضح أكثر فأكثر أنها تعبيرات مجازية. والراحة لا يمكن أن تُوجد فِي عقد مَلِكية. بل تُوجد بالأحرى فِي قبضة إله العهد (إش ٢٨: ١٢؛ ٣٠: ١٥). ولكن، لن يَكُونُ الأمر سهلاً عَلَى الإطلاق بالنسبة لبنى آدم وحواء أن يستسلموا لهذه القبضة. وعَلَى العكس مِنْ إبْرَاهِيم، الَّذِي أدرك أن "الله نفسه" هُوَ العطية والوعد، ولِذَلِكَ كَانَ عَلَى استعداد لإعادة الابن الموعود ثانية إلى الله، لكننا نميل إلى التركيز عَلَى التشبيه المجازى، ونتخلى عن الحقيقة. نحن نريد الطفل، ولكننا عَلَى استعداد للتخلى عن الَّذِي أعطى هذا الطفل، ولا ندرك إطلاقًا أن الانفصال عن المعطى، ينجم عَنْهُ موت هذا الطفل.

وهذا هُوَ مَا حدث بالنسبة لكثيرين فِي إسْرَائِيل. وفِيمَا أصبحت قدرة أرْض الوعد عَلَى تقديم سمات الراحة تتناقص شَيْئًا فشَيْئًا بسبب خطايا إسْرَائِيل (نح ٩: ٢٨)، وقد اعتادت إسْرَائِيل أن تلقى اللوم عَلَى الله (إش ٦٤: ١٢ [١١]). وحين فقدوا الأرْض تمامًا نتيجة السبى، لَمْ يستطيعوا معرفة الكيفية الَّتِي يمكن بها تحقيق سمات الراحة ثانية" (تث ٢٨: ٦٥)- مَا لَمْ يكرر الله مَا سبق أن عمله فِي الماضى مِنْ ناحية إعطائهم دولة شَعْب يتحقق أمنها بقوة السلاح. وحين لَمْ يحدث ذلِكَ، ألا تكون المواعيد قد فشلت؟ إلاّ أنه مما يطمئن أنه كَانَ هناك البعض ممن كَانَت لهم الرؤيا بأن يعرفوا مَا لَمْ تستطع الجماهير معرفته. الأرْض كَانَت تشبيهاً مجازياً. والله هُوَ الحقيقة (مز ٦١: ١ [٢]، إر ٦: ١٦).

٥. ولكن مَا هُوَ المفهوم الكتابى عن الراحة؟ إنها راحة الإيمان، وحَيَاة الثقة فِي الله والإيمان به وطاعته. ففي ذاك الَّذِي هُوَ أبدى يُوجد البقاء، وفي ذاك الَّذِي لا منافس له يوجد الأمن، وفِي ذاك الَّذِي خلقنا عَلَى صورته تُوجد الحرية، وفِي ذلِكَ الَّذِي هُوَ كُلّى القوة والقدرة والقَدَاسَة، والمحبة نجد الهدوء. والَّذِين يعرفون هذه الأمور بوسعهم التخلص مِنْ مخاوفهم وكُلّ مَا يقلقهم وطرحها أمامه (مز ١٣١: ٢) فيسكتها تمامًا مثلما انتهر البحار الثائرة (٦٥: ٧ [٨]).

ومع قرب نهاية فترة ع. ق، استطاع البعض عَلَى الأقل أن يفهموا هذه الحقائق، وعَلَى ذلِكَ نقرأ فِي مز ٦٢: ١ [٢]: "إنَّمَا لِلهِ انْتَظَرَتْ نَفْسِي"، أوْ فِي إش ٦٣: ١٤ "رُوحُ الرَّبِّ أَرَاحَهُمْ"، أوْ فِي إر ٣١: ٢ "لأنِّي جِئْتُ لأُرِيحَ بَنِي إسْرَائِيلَ". وفِيمَا كَانَت الراحة فِي الماضى لا يُفصل بينها وبين امتلاك الأرْض والسيادة عليها، إلاّ أن البعض الآن أدركوا أن الراحة تكمن فِي معطى الأرْض.

لكن كيف يمكن لأناس، ظروفهم عَلَى النَحْوَ الَّذِي تكشف عَنْهُ إسْرَائِيل أن يجدوا يوماً هذه الراحة؟ لقد تكررت قصة قَادَش بَرْنِيع مئة مرة فِي حَيَاة إسْرَائِيل. وصورة الإسْرَائِيليين أنفسهم الَّتِي خلفتها لنا إسْرَائِيل، هي قصة صراحة أليمة. وهي مرآة يعرف فيها الشَعْب نفسه فيمتلكه الرعب. وعَلَى غرار إسْرَائِيل، مَنعوا مِنْ دخول راحة الله بسبب سجلهم الَّذِي يطفح بالخيانة والَّذِي يشهد ضدهم. وحَتَّى لو أمكن بطريقة مَا التخلص مِنْ هذا السجل، وهذا مَا يتناقض مع كُلّ النواميس الخاصة بالسبب والنتيجة، فكيف يتسنى لهم أن يشرعوا فِي الثقة فِي الله، والإيمان به، وطاعته بأمانة الآن مع أنه لا يسبق لهم أن فعلوا ذلِكَ مِنْ قبل؟

إن هذين السؤالين اللذين لَمْ تتم الإجابة عَلَيْهِمَا هما اللذان اختُتم بهما ع. ق. وإن يَسُوع المسيح- كما رأى كاتب سِفْر العبرانيين بروعة بالغة- هُوَ الَّذِي أجاب عنها. وذلِكَ الكاتب- سواء كَانَ بولس او شخص آخر- بدأ بأن ذكر بشكل قاطع مَا سبق أن ظهر فِي فكر ع. ق: بأن الراحة الَّتِي وعد بها الله لَمْ تتحقق أخيرًا بإعطاء الأرْض، وأن الله مازال يدعو الناس إلى الدخول فِي راحته حَتَّى بعد زمن طويل مِنْ إعطاء الأرْض. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، إن المسيح هُوَ الَّذِي قدم الذَبِيحَة الكاملة الَّتِي طالب بها ناموس ع. ق، والتى تتطلبها حالة البشر. وأخيرًا، فإن المسيح إذا تألم كما يتألم البشر، وتجرب مثلهم، فإنه قادر عَلَى الانتصار عَلَى حالتهم بقوة الروح القدس الَّذِي يعطيه (عب ٢: ١٠- ١٨؛ ٤: ١٤- ١٦؛ ٦: ٤- ٦ و١٧- ١٩). إذاً مَا الَّذِي يتوجب عَلَى الناس عمله؟ عَلَى الناس ألاّ يكرروا قَادَش بَرْنِيع. وعَلَى الأفراد أن يوقفوا الجهود الَّتِي يبذلونها لتبرير أنفسهم، وعَلَيْهِمْ الاتكال تمامًا عَلَى مَا يدّخره الله لنا فِي المسيح، والدخول إلى الحَيَاة الأبَدِيَّة والتمتع بكُلّ مباهجها: حَيَاة أبَدِيَّة، أمن، حرية وهدوء. وهناك راحة باقية لشَعْب الله.

والكَلَمات الَّتِي انتُقيت لتضمينها تحت هذا العنوان تغطى فكرتين أساسيتين: الراحة والسكون والجسر الَّذِي يوصل بين الفكرتين نجده فِي جذور كَلَمات مثل רָגַע و דָּמָה، والتى تتضمن فكرة أن يَكُونُ الإنْسَان فِي راحة، وأن يَكُونُ فِي هدوء. ولقد اقتُرحت هنا العديد مِنْ المواد والتى لها علاقة بالراحة (وبصفة رَئِيسية רָגַע נוּחַ ومشتقاتها ولكن هناك أيضًا שַׁאֲנָן שָׁבַח רָגַשׁ وשָׁתַק). وكَلَمات أخرى تعبر عن السكون (שׁבח חָרַשׁ ,חָשָׁה ,הָסָה דוּמָה דָּמָה ,אָלַם; و שָׁקַט)

راحة، هدوء، يستريح، يستكن ← דמה [dmh 2] (ينتهى، يستريح، يَكُونُ أبكماً، صامتاً #١٩٤٩) ← נָוָהּ[1] [$nāwâ$[1]] (راحة #٥٦٥٧) ← נוּחַ[1] [$nûaḥ$[1]] (يستقر، يستريح، ينتظر، محطة، مستودع #٥٦٦٣) ← רָגַע[1] [$rāgaʿ$[1]] (يكتسى بقشرة، يستريح، يَكُونُ هادئاً #٨٠٨٨/ ٨٩) ← שַׁאֲנָן [$šaʾănān$] (يَكُونُ عَلَى راحته، لا يزعجه شئ #٨٦٣١) ← שָׁבַח[2] [$šābaḥ$[2]] (يهدئ، يسكّن، هادئ #٨٦٥٦) ← שֶׁבֶת[1] [$šebet$[1]] (يجلس فِي هدوء، يستريح #٨٧٠٠، ٨٦٩٩) ← שָׁתַק [$šātaq$] (يصبح هادئاً #٩٢٨٤).

راحة، صمت: ← דוּמָה [$dûmâ$ [1]] (صمت، #١٨٧٢)؛ ← דמה [dmh [2]] (ينتهي، يستريح، يبكم، صامت، #١٩٤٩)؛ ← דמם [dmm [1]] (يثبت، يبقى بلا حراك، صامت، #١٩٥٧)؛ ← חפא [hp'] (يفعل شَيْئًا فِي السر، #٢٩٠١)؛ ← חשה [$ḥšh$] (ينصت، يأمر بالإنصات، #٣١٢٠)؛ ← חרש [$ḥrš$ [2]] (يصاب بالصمم، يبقى ثابتًا، يبقى ساكتًا، يجعله يصمت، #٣٠٨٧)؛ ← צמת [$ṣmt$] (صمت، #٧٥٥١).

البيبلوجرافيا

TDNT 3:627; *TDOT* 3:260-65; *TWOT* 1:185-86, 192-93, 328-29; 2:562-63, 832-33; H. Attridge, "Let Us Strive to Enter That Rest: The Logic of Heb. 4:1-11," *HTR* 73, 1980, 279-88; G. R. Driver, "A Confused Hebrew Root (דמם דמהרום)," *Sepher N H Tur Sinai*, 1960; J. Hausman, *Israel's Rest: Studien zum Selbstverstندnis der nachexilischen Gemeinde*, 1987; W. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, 1978, 127-30; G. von Rad, "There Still Remains a Rest for the People of God," *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966, 94-102; G. Robinson, "The Idea of Rest in the OT and the Search for the Basic Character of the Sabbath," *ZAW* 92, 1980, 32-42; W. Roth, "Deuteronomic Rest Theology: A Redaction Critical Study," *BiblRes* 21, 1976, 5-14.

جون إن . أوسوالت *John N. Oswalt*

8134 רוּת

رَاعُوث: لاهوت

رَاعُوث (רוּת [*rût*]، اسْم علم، #٨١٣٤) هي كنة أليمالك ونعمى، وهي مُوآبية، وهي جدة عليا لدَاوُد، وهي بطلة السِفْر الكتابى الَّذِي يحمل اسمها.

والمصادر غير الكتابية لا تعرف اسم رَاعُوث ولا شخصيتها الكتابية. أمَّا نصوص بلاد مَا بين النَهْرين فتقول إن الاسم هُوَ "*ru-ut-um*" (القرن السَّابع عشر ق. م)، غير أن أي علاقة بين هذا الاسم والاسم الكتابى تكون موضع شك. والاسم *ryt* (موضوع رضاء، مشهد غير عادى؟) يرد فِي حجر مُوآب، لكنه لا يقدم أى توضيح للاسم الكتابى لأن جذره غير مؤكد (*rwy or r'y?*).

وكُلّ المعلومات عن رَاعُوث مأخوذة مِنْ سِفْر رَاعُوث وهو مِنْ أسفار ع. ق. ومما يدعو للسرور أن السِفْر يحتوى عَلَى نخيرة هائلة مِنْ الفكر اللاهوتى الَّذِي يجب الحفاظ عليه. وعَلَى الرغم مِنْ عدم التأكد فإن اسم رَاعُوث ربما يعنى شَيْئًا منعشاً، أَوْ راحة (ينعش، يروى، يشبع #٨١١٥: רָוָה). وإذا كَانَ الأمر كذلِكَ، ربما يرمز الاسم إلى الدور الَّذِي قامت به رَاعُوث مِنْ ناحية تقديم مَا ينعش/ يريح نعمى فِي خضم مآسيها العديدة (انظر ٤: ١٥). والاسم רוּת يفتقر إلى حرف حنجرى، وبالنظر إلى أن الحروف الحنجرية فِي اللغة العبرِيّة لا تُرخّم عادة، فإن هناك اقتراحين آخرين للمعنى استنبطا مِنْ جذور لها حروف حنجرية ويبدوان غير محتملين: الصداقة (بمعنى ترخيم كلمة רְעוּת [مؤنث] صديق) أَوْ منظر جميل (أي ترخيم רְאוּת مِنْ רָאָה، ينظر #٨٠١١).

أ. البِنية الأدبية

١. القصة. حرفيًا، أَوْ فِي صيغة أدبية، يُعد السِفْر قصة قصيرة تحكى أحداثًا تتضمن أسلافاً لدَاوُد. ومما يُؤسف له، أن أليمالك، فِي حين أنه كَانَ يعيش بصفة مؤقتة فِي مُوآب بسبب المجاعة الَّتِي ضربت مَا حول بيت لحم (١: ١- ٢)، إلاّ أن أليمالك وابنيه قد توفوا، حيث بقيت زوجته نعمى وحيدة ليس لها مِنْ يعولها (الآيتين ٣، ٥). وبعد انتهاء المجاعة، عادت نعمى إلى بيت لحم بصحبة رَاعُوث المُوآبية أرملة أحد ابنيها (الآيات ٦- ٢٢). والأمر الرائع هنا، أنه فِي غضون ستة أسابيع تبدلت أحوال هاتين الأرملتين إلى العكس تماماً. ذلِكَ أن بوعز، وهو مِنْ المواطنين البارزين، ومن أقارب أليمالك، قام بمساعدة رَاعُوث، وقدم لها ولنعمى الكثير مِنْ الطعام (٢: ١- ٢٣). وفي مقابلة سرِيّة، اقترحت رَاعُوث عَلَى بوعز أن تتزوجه (٣: ١- ٩) لأَنَّهُ وليها (גֹּאֵל). وطبقًا للعرف فإن ابنُهَا البكر يواصل خط عائلة نعمى ويرث ممتلكاتها. وفي الْيَوْم التالى، طلب بوعز أن يتخذ مِنْ رَاعُوث زَوْجَة له، كما طالب بأرض الأسلاف بعد الدخول فِي مفاوضات مع قريب آخر له حَقُّ الأوّلوية بالنسبة لهذين الأمرين (٣: ١٠، ٤: ١٢، انظر ٣: ١٠- ١٨). وقد ولدت رَاعُوث "عوبيد" الَّذِي أصبح الوريث الشّرعى لنعمى (٤: ١٣- ١٧/أ) والأمر الَّذِي يدعو للدهشة - الجد الأعَلَى لدَاوُد (٤: ١٧ب- ٢٢).

٢. ملامح أدبية. سِفْر رَاعُوث يُعد تحفة أدبية رائعة، وبراعة الكاتب أسهمت فِي شَعْبية السِفْر وقوته. وتعكس بِنية القصة الاستخدام الواعى للأساليب البلاغية. وباستخدام كلمة أساسية هي - رجعت (שׁוּב) ١: ٦ و٢٢، فمن ثم شكل مَا يشبه القوسين اللذين يحصران بينهما القسم الَّذِي يضم قصة عودة نعمى إلى بيت لحم (انظر ١: ٧- ٨ و١٠- ١١، وخلافه). والشاهد الخاص بالأصحاحين ٢، ٣ مِنْ الواضح أنهما متشابهان، ويحصران بينهما اجْتِمَاعات خاسمة بين رَاعُوث وبوعز (٢: ٣- ١٧؛ ٣: ٦- ١٥) وتبادل الحديث بين رَاعُوث ونعمى (٢: ٢ و١٨- ٢٣؛ ٣: ١- ٥ و١٦- ١٨).

والتشابه بين الأصحاحين ١ و٤ يدوران حول تطوير الموضوعات بأكثر مِنْ بِنية المشاهد. وكما أن الأصحاح الأوّل تناول الفراغ الَّذِي كَانَت تعانى منه نعمة، نجد أن الأصحاح الرابع يتناول عودتها إلى الْخَيْرِ الوفير. وإذا لَمْ يكن لها زوج أَوْ أولاد (١: ٣ و٥ و٢١)، إلاّ أن نعمى رحبت بزوج جديد (زواج بوعز مِنْ رَاعُوث) وطفلها الجديد، وهو بكر رَاعُوث وبوعز (٤: ١٣ و١٦ انظر ٣: ١٧). وكذلِكَ، كما علقت النسوة عَلَى عودة نعمى الحزينة مِنْ مُوآب (١: ١٩)، هكَذَا علقت نسوة أيضًا عَلَى البركة المفرحة لوريثها الَّذِي وُلد حديثًا (٤: ١٤ و١٧).

وسلسلة أنساب "فارص" الَّتِي خُتمت بها القصة (٤: ١٨- ٢٢) تضيف مَا يشبه الملحق للقصة الرئيسية. والأمر اللافت، هُوَ أن عَلَى العكس مِنْ معظم قصص ع. ق، تأتي سلسلة الأنساب فِي نهاية القصة وليس فِي بدايتها (قا؛ تك ٥: ١- ٣٢؛ ١٠: ١- ٣٢؛ ٦:٦٦ ١- ٤٤، وهناك أمثلة أخرى). والنتيجة هي متابعة القصة بوضعها فِي السياق الأكبر، وهو إرشاد الله وعنايته لإسرَائِيل منذ أيَّام الآباء الأوّلين (مثل؛ يَهُوذَا، ع. ١٨) وإلى الْمُلُوك (أي، دَاوُد، ع. ٢٢). وهكَذَا جاءت القصة لترمز بشكل مصغر إلى خطة الله الأكبر الَّتِي وضعها مِنْ أجل إسرَائِيل.

وكَانَ الكاتب متمكناً مِنْ إستخدام الكلمة بذكاء بالغ فِي الأصحاح الثالث، الكَلِمات الَّتِي مِنْ الممكن أن تحمل معنى جنسيًا (مثل؛ יָדַע "يعرف" [#٣٣٥٩]، والآيتين ٣- ٤ שָׁכַב "يضطجع" [#٨٨٨٦]، والآيات ٤ و٧- ٨) أضفت عَلَى البيدر جواً حسياً. والأكثر أهمية هُوَ أن تكرار الكَلِمات الرئيسية يربط القصة معًا ويطور موضوعات رئيسية. وعَلَى سبيل المثال، إعادة ظهور יֶלֶד "الولد" يشير إلى أن عوبيد المولود حديثًا (٤: ١٦) يحل محل ابنى نعمى المتوفيين (١: ٥، انظر/ מָנוֹחַ / מְנוּחָה وכָּנָף، فِيمَا يلى).

كما أن الكاتب كَانَ بارعاً فِي إضفاء عنصر المفاجآت، ففي نقاط أساسية قدم العديد مِنْ العقد غير المتوقعة. ولِذلِكَ حين يعتقد القراء أن رَاعُوث وبوعز سيتزوجان، إذا ببوعز وبشكل مفاجئ يذكر حقوق الزواج الَّتِي لقريب آخر حَقُّ الأوّلوية (٣: ١٢). كذلِكَ يحمل الأصحاح الثالث القارئ إلى الاعتقاد أن الأصحاح ٤ سيشتمل بمناقشة عِنْدَ الباب عن رغبة رَاعُوث فِي الزواج. ولكن بدلاً مِنْ ذلِكَ، يجد أن بوعز يبدأ بموضوع مَلكية أليمالك

(٤: ٣)، وبعد ذلِكَ، فقط، تتناول وضع رَاعُوث (ع. ٥). وفي كُلّ حالة، كَانَت النتيجة الأدبية لهذه المفاجآت، نتيجة باهرة - إذ كَانَ مِنْ شأنها زيادة توتر القصة بتأجيل القرار فِي نفس اللحظة الَّتِي بدت فيها النهاية السعيدة وشيكة.

ب. موضوعات لاهوتية

للوهلة الأوّلى يبدو سِفْر رَاعُوث كتاباً دنيوياً. ويبدو وكأن الله غائب عن أحداثه، ولم يتصرف بشكل مباشر سوى مرتين فقط (١: ٦، ٤: ١٣). وهذا الانطباع حمل البعض عَلَى الاعتقاد للتشكك فِيمَا إذا كَانَ للسِفْر أي فكر لاهوتى عَلَى الإطلاق (Sasson, *Ruth*, 249). وبرغم ذلِكَ، ولأسباب قوية، وجد معظم الدارسين أفكاراً لاهوتية هامة فِي ثنايا السِفْر الَّذِي يُزعم أنه "دنيوى".

١. النظرة إلى الله، السِفْر ينظر إلى الله باعتباره إله العهد مع إسرَائِيل. وبصفة مستمرة يناديه البشر باسمه المرتبط بالعهد "الرَّبّ" (يَهْوَة) طالبين استجابة صلواتهم (١: ٨- ٩، ٤: ١١- ١٢) وتأييد الأقسام (١: ١٧، ٣: ١٣)، وتنفيذ البركات (٢: ٤ و٢٠، ٣: ١٠). وحَتَّى اتّهامات نعمى المريرة بعدم أمانة الله (١: ٢١) مِنْ الواضح أنها تفترض عدم الوفاء بالتزامات ناجمة عن العهد. ولكن الرَّبّ فِي واقع الأمر استحق أن يُمتدح لأمانته الَّتِي أثبتها عِنْدَما عكس لها وضعها وأزال شكواها (٤: ١٤). والرَّبّ- باعتباره إله العهد- يعتنى بالأرامل المسكينات مثل نعمى ورَاعُوث اللتين وجدتا لهما ملاذًا تحت جناحى "الرَّبّ إله إسرَائِيل" (٢: ١٢). والواقع أن أحد موضوعات السِفْر الرئيسية يتتبع تجديد الله لمصير نعمى مِنْ الفراغ (١: ٢١، ٣: 17 רֵיקָם) إلى الامتلاء (٤: ١٤، انظر מְלֵאָה، ممتلئة، ١: ٢١).

وبشكل يتسم بمزيد مِنْ الذكاء ينظر السِفْر أيضًا إلى "الرَّبّ" باعتباره الحاكم الكوني للعالمين. فنجد أن نعمى تناشد الرَّبّ وتصفه بأنه "القدير" (١: ٢٠- ٢١)، وهذا اسْم يطلقه ع. ق عَلَى الله باعتباره سيد الخليقة كُلّها (مثل؛ تك ٤٩: ٢٥، أيُّوب ٣٧: ٢٣). وباعتباره الرَّبّ القدير فإنه يراقب النظام الأخلاقى فِي العالم ويكافئ عَلَى الْخَيْرِ ويعاقب الشّرّ (أيُّوب ٨: ٣- ٦). وبالنظر إلى أن رَاعُوث كَانَت مُوآبية (١: ٢٢، ٢: ٢ و٦ و٢١)، أي أنها لَمْ تكن إسرَائِيلية، فإن الرَّبّ باعتباره الحاكم الكونى هُوَ الَّذِي سأله بوعز أن يكافئ رَاعُوث بمكافأة تتناسب مع أعمالها (٢: ١٢). ونفس الافتراض يشكل أساس صَلاة نعمى مِنْ أجل أن يكافئ الرَّبّ كنتها مِنْ أجل إخلاصها (חֶסֶד، ١: ٨- ٩، انظر Hubbard, "Ganzheitsdenken").

٢. عمل إلهى- بشرى. ثمة ملاحظتان بسيطتان تكشفان عن نظرة السِفْر اللاهوتية غير العادية نَحْوَ علاقة الله بالعالم. (أ) فِي النهاية استحق الله كُلّ الحمد لأَنَّهُ أعطى نعمي وريثاً (٤: ١٤)، ومع ذلِكَ، فلم يفعل بعد ذلِكَ إلا القليل نِسبيًا. غير أن الأمر المسلم به هُوَ أن تدخلين فقط مِنْ الله - حيث أعطى الطعام ليَهُوذَا (١: ٦) والحمل لرَاعُوث (٤: ١٣) - يشكلان سياجاً لاهوتيًا حول السِفْر. ذلِكَ أنهما يؤكدان بكُلّ هدوء توجيه الله بسيادته عَلَى كُلّ مَا يحدث. غير أن الحقيقة الواقعية الناس وليس الله، هم الَّذِين يفعلون كُلّ شئ آخر له أهمية - جني المحصول، تكوين الصداقات، الترتيبات الخاصة بالزواج، المفاوضات القانونية الخ.

(ب) يحرص الكاتب عَلَى أن يبين فِي السِفْر إدراكه بأن الله حى. فمن ناحية، كثيرًا مَا يسمح لشخصياته مِنْ البشر أن يذكروا اسم الرَّبّ (١: ٨- ٩، ٢: ١٢، ٤: ١٤، الخ) ومن ناحية أخرى، يبدو فِي موضعين أساسيين أن يتعمد التهوين مِنْ دور الإرشاد الإلهى. وفي كَلِمات اختارها بعناية، يقول إن رَاعُوث وجدت حقل بوعز مصادفة، وليس بعناية إلهية (٢: ٣). وهنا أيضًا، يذكر أن عوبيد هذا هُوَ جد دَاوُد (٤: ١٧ب)، غير أنه- عَلَى العكس مِنْ كثير مِنْ كتبة الأسفار الْمُقَدَّسَة- يتجنب إعطاء الدور للعناية الإلهية. ويبدو أن تقليله مِنْ دور العمل الإلهي المباشر، كَانَ وسيلة أدبية - تُتخذ- "للتأكيد عَلَى شئ مِنْ خلال الانتقاص مِنْ فاعليته" عَلَى غرار أسلوب نفي النفي إثبات. ويفهمه التدخل الإلهي فإن الكاتب يجعل القارئ أكثر إدراكاً به.

وثمة قناعات لاهوتية هامة تقع وراء هاتين الملاحظتين. ذلِكَ أن السِفْر يؤكد بوضوح استمرار سيادة الرَّبّ التامة، ومع ذلِكَ يعتبر أن هذه السيادة مخبأة وراء الأحداث- وعلاوة عَلَى ذلِكَ، للسِفْر وجهة نظر غير عادية بالنسبة لنشاط الإنسان - وهي فِي هذه الحالة أن الله يعمل فِي أعمال البشر ومن خلالها- وبتعبير آخر، يتدخل الله هنا مِنْ داخل التاريخ، وليس مِنْ خارجه. وإحساس السِفْر القوى بسيادة الرَّبّ يُستشف منه أن العناية الإلهية هي الَّتِي أرشدت رَاعُوث إلى حقل بوعز (٢: ٣)، وهي الَّتِي ألهمت نعمى بخطتها المجازفة (٣: ١- ٤)، وتزامن وصول قريب رَاعُوث الَّذِي لَمْ يُذكر اسْمُهُ إلى الجلسة العرفية (٤: ١- ٢)، وهي الَّتِي قادت مفاوضات بوعز الَّتِي اتسمت بالذكاء (٤: ١- ٨).

وكلمة واحدة مكررة وحافلة بالمعاني أوضحت أن السِفْر ينظر إلى الله عَلَى أنه يعمل مِنْ خلال البشر. وفي ٢: ١٢ يصلى بوعز بأن الرَّبّ الَّذِي تحت جناحيه (כָּנָף) وجدت رَاعُوث ملاذًا، يعرف يكافئ إخلاصها لنعمى. وفي ٣: ٩، تطلب رَاعُوث مِنْ بوعز أن يبسط ذيل "ثوبه" (כָּנָף) عليها، أي أن يتزوجها (انظر حز ١٦: ٨). والواقع أن مَا قالته رَاعُوث يطلب مِنْ بوعز أن يستجيب لصلاته السابقة- مِنْ أجل "جناحه" الحامى لزواجها إلى لتنفيذ "جناح" الرَّبّ الإله الحامى. وخلاصة القول، يعلمنا السِفْر أن سيطرة السّيّد الرَّبّ عَلَى الأمور تأتى أحيانًا متخفية فِي ثياب أعمال يجريها البشر.

٣. حَيَاة رَاعُوث الولاء والتقوى والعطف (חֶסֶד): شخصية رَاعُوث وبوعز تمثلان أحد موضوعات السِفْر، وهو أسلوب حَيَاة (חֶסֶד) أي حَيَاة الولاء والتقوى والعطف) باعتبارها الْحَيَاة الَّتِي ترضى الرَّبّ. وعَلَى أساس هذا السِفْر، فإن חֶסֶד تتطلب، التزاماً بالإخلاص نَحْوَ الآخرين. وقد كَانَت رَاعُوث قدوة فِي هذا الدور بالتصاقها بنعمى بعد وفاة زوجها (١: ٨- ٩)، وبقطع كافة علاقاتها المُوآبية السابقة (١: ١٦- ١٧، ٢: ١١)، ويعرضها أن تلد لنعمى وريثاً عوض أن تتزوج بدافع الحب أَوْ المال (٣: ١٠). وكَانَ بوعز نُموذجًا لِذلِكَ، حين قام- عَلَى العكس مِنْ القريب الَّذِي لَمْ يُذكر اسْمُهُ- بتحمل الواجب

المكَلّف- عن طيب خاطر- وقام بدور القريب الولى بالنسبة لنعمى ورَاعُوث (٤: ١- ٨).

وחֶסֶד- عِنْدَ الضرورة- تتطلب أيضًا القيام بمخاطر كبيرة. فلن يكن لدى بوعز أى ضمان بأن مفاوضاته القانونية ستُكَلّل بالنجاح، أوْ أن الجمهور سيتقبل مبادرته الخاصة برَاعُوث. وكَانَ عار كبير سيلحق برَاعُوث أمام الشَعْب لاقتحامها حقل بوعز (ص. ٢)، ومحادثاتها السرية الّتِي كَانَت تُجرى ليلاً فِي البيدر (ص. ٣). غير أن كُلَيهما كَانَ شخصًا فاضلاً (חַיִל ٢: ١، ٣: ١١)، وكَانَ مِنْ الأشخاص الملتزمين بـ חֶסֶד مهما كَانَت النفقات.

وفِي ذات الوقت، وبشكل حازم، اتبعا ناحية أخرى مِنْ متطلبات الـ חֶסֶד—وهي أن تكون أعمالهما بالطريقة الصحيحة. ففي حقل بوعز التزمت رَاعُوث بالحدود الّتِي جرى العرف عليها بالنسبة للالتقاط مِنْ الحقل (وربما وسقها بطلبها الحصول عَلَى حنطة هي فِي العادة خارج نطاق الالتقاط (٢: ٧- ٩). وعَلَى غرار ذَلِكَ- بالرغم مِنْ أنه دونما شك وقع فِي إغراء رَاعُوث الجنسى، إلا أنه بالرغم مِنْ ذَلِكَ لَمْ يستغلها جنسيًا وهما فِي البيدر. وعَلَى الرغم مِنْ أنه خاطر بفقدانها لرجل آخر، إلا إنه اتبع الإجراء القانونى الصحيح لترتيب زواجه منها חֶסֶד.

والرَّبّ هُوَ النموذج الأساسى الكامل لـ חֶסֶד وقد بيّن بوعز ورَاعُوث أنه يكافئ بسخاء أولئك الّذِين يعملون חֶסֶד وأخيرًا حصل بوعز عَلَى رَاعُوث زَوْجَة له، وأصبح الناس يتذكرونه عَلَى أنه الجد الأعلَى لدَاوُد (٤: ١٣ و١٧ و٢١). وكَانَت نعمى وكذَلِكَ بوعز يصليان إلى الرَّبّ كي يكافئ رَاعُوث عَلَى إخلاصها (١: ٨- ٩، ٢: ١٢، انظر ٣: ١٠)، وقد فعل ذَلِكَ بسخاء- فقد عوضها الرَّبّ عن خسائرها السابقة —فأعطاها زوجاً جديدًا، وبيتاً (١: ٩ מְנוּחָה، ٣: ١، מָנוֹחַ) دائمًا، وشَعْبًا جديدًا، وإلهاً جديدًا (١: ١٦، انظر ٤: ١١- ١٢). والواقع، أن مِنْ بين موضوعات السِفْر الصغرى هُوَ تتبع ارتفاع رَاعُوث مِنْ وضع امْرَأَة غريبة عن المجتمع، إلى موظفة إسْرَائيلية. والغرباء الّذِين هم عَلَى شاكِلَة رَاعُوث ممن يقبلون مُثُل إسْرَائِيل يتم الترحيب بهم.

أمّا وأن إسْرَائِيل ستتذكرها إلَى الأبَدِ، كمهَاجِرَة مُوآبية، باعتبارها جدة دَاوُد الكبرى الّتِي كَانَت تتسم بسمات الأبطال، فقد كَانَ هذا إسهامًا غير متوقع مِنْ الكرم الإلهى. وقد كافأ الرَّبّ חֶסֶד، ومكافأته حَتَّى تفوق بالفعل كُلّ التوقعات. والتأكيد ينصب عَلَى الموضوع الرئيسى الّذِي يُختتم به السِفْر هُوَ: العناية الإلهية هي الّتِي وجهت ارتفاع دَاوُد إلى السلطة، ومن ثم أضفت المشروعية عَلَى حقه فِي الحكم. وكَانَت رَاعُوث مِنْ بين خمس نساء تضمنتهم سلسلة أنساب يَسُوع (متى ١: ٥). ومن الناحية اللاهوتية ربما يُلمح ذكرها إلى أنه كما قبلت إسْرَائِيل "رَاعُوث"، فإنملكوت الله يرحب أيضًا بالغرباء الّذِين يقبلون شخصيًا رسالة الإنجيل (انظر أعمال ١: ٨).

جـ . سياق قانوني:

الكتابات اليهودية فِيمَا بعد فترة الكتاب المُقَدّس لا تأتي عَلَى ذكر رَاعُوث الكتابية، لكن السِفْر تولد فيه ترجوم كامل باللغة الأرَامِيَة. وقد وُجدت ثلاث جزازات مِنْ السِفْر فِي قمران (2QRutha, 2QRuthb, 4QRutha, 4QRuthb).

البيبلوجرافيا

H. Bruppacher, "Die Bedeutung des Namens Ruth," *TZ* 12, 1966, 122-18; E. Campbell, Jr., *Ruth*, AB, 1975; M. Gow, *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose*, 1992, 97-112; R. Hals, *The Theology of the Book of Ruth*, 1969; R. Hubbard, Jr., *The Book of Ruth*, NICOT, 1988; idem, "Theological Reflections [illegible] Naomi's Shrewdness," *TB* 40, 1989, 283-92; idem, "*Ganzheitsdenken* in the Book of Ruth," *FS* R. *Knierim*, (ed.) T. C. Sun, K. Eades, 1997, 192-209; W. Prinsloo, "The Theology of the Book of Ruth," *VT* 30, 1980, 330-41; J. Sasson, "Divine Providence or Human Plan?" *Int* 30, 1976, 415-19; idem, *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, 1989².

روبرت إل . هوبارد، الإبن. *Robert L. Hubbard, Jr.*

8154 רְחַבְעָם

رَحُبْعَام (רְחַבְעָם [rᵉhab'am]، #٨١٥٤).

١. ع. ق رَحُبْعَام هُوَ ابن سُلَيْمَان الّذِي خلفه عَلَى عرش إسْرَائِيل، الّذِي كَانَ مِنْ نتيجة سياسة القمع الّتِي اتبعها أن أدت إلى انشقاق المَمْلَكَة إلى نصفين. وقد بدأ حكمه وهو فِي سن الحادية والأربعين مِنْ عمره حين اعتلى سدة الحكم، وقد استمر حكمه سبعة عشرة عامًا فِي أورُشَلِيم، ٩٣٠- ٩١٣ ق. م، كمَلِك عَلَى مَمْلَكة يَهُوذَا الصغيرة الجَنُوبية (١مل ١٤: ٢١، ٢أخ ١٢: ١٣ [التواريخ مِنْ Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 3rd ed). (والطبعة اليونانية القديمة، فِي توسع لما جاء فِي ١مل ١٢: ٢٤ تدّعى أنه كَانَ فِي السادسة عشر مِنْ عمره حين مَلِك، وأنه لَمْ يستمر فِي الحكم سوى اثنتى عشرة سنة [١٢: ٢٤أ]، ولكن هذا لا نجد له تأييداً فِي أي مكَانَ آخر: والنسخة اليونانية القديمة نفسها تتفق مع النص الماسورى فِيمَا يتعلق بسن رَحُبْعَام عِنْدَ اعتلائه العرش وهو فِي الحادية والأربعين مِنْ عمره، وكذَلِكَ بالنسبة لمدة حكمه. (سبع عشرة سنة) فِي ١مل ١٤: ٢١؛ ٢أخ ١٢: ١٣) ونجد قصته فِي ١مل ١٢: ١- ٢٤؛ ١٤: ٢١- ٣١؛ ٢أخ ١٠- ١٢).

وأم رَحُبْعَام هي نعمة العَمُّونية (١مل ١٤: ٢١ و٣١). وعَلَى شاكِلَة أبيهِ كَانَت لرحبعام زوجات وسرارى كثيرات. فقد كَانَت له ثمانية عشرة زَوْجَة، ذُكر اسم اثنتين منهن هما: محلت، معكة، وهما مِنْ بنات أعمامه (ولدتا لأبناء دَاوُد) وإلى جَانِب ذَلِكَ، كَانَت له ستون سرية. وقد انجب ثمانية وعشرين ولدًا وستين بنتًا (٢أخ ١١: ١٨- ٢١).

واسم رَحُبْعَام معناه "اتّسع الشَعْب" (قا، Albright; Noth) ونجد تلاعباً بالألفاظ عَلَى اسمُهُ فِي يَشُوع بْنِ سيراخ ٢٧: ٢٣ "سُلَيْمَان... خلّف بعده... رَحُبْعَام السخيف الرأى" (NRSV).

حين تَوفي سُلَيْمَان، والد رَحُبْعَام، جاء إليه شَعْب إسْرَائِيل وطلبوا منه تخفيف العبودية والنير الثقيل اللذين فرضهما والده عَلَيهِمْ (١مل ١٢: ٤، انظر ٤: ٢٢- ٢٣ [٥: ٢- ٣] و٢٦- ٢٨ [٦- ٨]، ١١: ٢٥- ٢٩). واتّبع رَحُبْعَام نصيحة الشبان المتهورين، وأهان الشَعْب وأقسم بأن يزيد عَلَى نيرهم (١٢: ٦- ١٥). وكَانَ مِنْ نتيجة ذَلِكَ أن رفضه كُلّ الشَعْب مَا عدا أولئك الّذِين فِي يَهُوذَا (١٢: ١٦- ٢٠) وانشقت المَمْلَكَة نتيجة لِذَلِكَ بالرغم مِنْ أن بذور هذا الشقاق كَانَت قد زُرعت بسبب ردة سُلَيْمَان (ص. ١١، ولا سيما الآيات ٣١: ٣٩). واندفع رَحُبْعَام فِي تهور يحاول حشد جيش ضد أولئك الّذِين رفضوه، لكن شِمَعْيَا النَّبِيّ حذره مِنْ عاقبة ذَلِكَ، ولكنه تراجع عن ذَلِكَ (١٢: ٢١- ٢٤).

٢. كَانَ حكم رَحُبْعَام يتسم بالشَرّ، واتبّع أساليب جديدة للشر (١مل ١٤: ٢١- ٢٤). وقد قام شِيشَق (شِيشَق الأوّل) مَلِكُ مِصْرَ بغزو يَهُوذَا ونهبها، لكن رَحُبْعَام نفسه لَمْ يمسه سوء (١٤: ٢٥- ٢٩). وأثناء فترة حكمه كَانَت هناك حرب مستمرة بين المملكتين الشمَالية والجَنُوبية (١٤: ٣٠). (← يَهُوذَا: تاريخ).

والقصص الواردة فِي ٢أخ ١٠- ١٢ تماثل تِلْكَ إلى حد كبير المذكورة فِي سِفْر المُلُوك الأوّل، فِيمَا عدا أن ٢أخ تضيف مادة غزيرة نلاحظها بصفة خاصة فِي ١١: ٥- ٢٣، حيث ذُكرت التحصينات الدفاعية العَالِية الّتِي أقامها رَحُبْعَام (١١: ٥- ١٢) حيث نقرأ أن كثيرًا مِنْ الكَهَنَة واللاّويِّين المخلصين فِي الشّمَال تدافعوا عَلَى الجَنُوب لمواجهة ردة يَرُبْعَام (بالرغم مِنْ ردة رَحُبْعَام نفسه). وكَانُوا قوة للخير لفترة وجيزة (١١: ١٣- ١٧). ويخبرنا كاتب سِفْر أخْبَارِ الأَيَّامِ أنه كَانَت لرحبعام زوجات وسرارى كثيرات، كما سبق القول، وأنه تصرف بالفعل بحكمة أثناء بعض فترات حكمه (١١: ١٨- ٢٣)، وتضيف ٢أخ ١٢: ٣- ٨ مزيداً مِنْ التفاصيل عن غزوه شِيشَق. وبرغم ذَلِكَ، فإن تقييم كاتب سِفْر أخْبَارِ الأَيَّامِ فِي النهاية يماثل (بالرغم مِنْ أنه أكثر وضوحًا) ذَلِكَ التقييم الّذِي نجده فِي ١مل: "وَعَمِلَ الشَّرَّ لأَنَّهُ لَمْ يُهَيِّئْ قَلْبَهُ لِطَلَبِ الرَّبِّ" (٢أخ ١٢: ١٤، NASB).

ومن الوجهة الدينية، لَمْ يكن لرحبعام التأثير الدائم للشر عَلَى نَحْوَ مَا عمله نظيره يَرُبْعَام فِي المَمْلَكَة الشمَالية. أي أنه لَمْ يكن المعيار العظيم للشر الّذِي يُقارن به معظم المُلُوك اللاحقين. وفِي حين أن كُلّ ملوك إسْرَائِيل الّذِين جاءوا بعد يَرُبْعَام كَانُوا أشراراً وأن خمسة عشر مِنْ تسعة عشر مَلِكًا منهم شُبهوا بصفة خاصة به لشرهم، غير أن شر رَحُبْعَام لَمْ يكن له التأثير البالغ حَتَّى يُتخذ معيارًا يُقاس عليه. ومن بين المُلُوك التسعة عشر الّذِين خلفوه، ثمانية منهم كَانُوا صالحين. ومن بين الأحد عشر مَلِكًا الباقين، ابْنُهُ أبيا بصفة خاصة هُوَ الّذِي شُبّه به، وبخلاف ذَلِكَ، فإن شر ملوك يَهُوذَا كَانَ يُشبّه بملوك إسْرَائِيل (يَهُورَام، أَخَزْيَا، آحاز) ولا واحد (عَثَلْيَا) جيران يَهُوذَا الوثنيين (مَنَسّى) (آمُون)، أوْ، وعَلَى نَحْوَ أكثر بصفة عامة، "الآباء" (يَهُوآحَاز، يَهُويَاقِيم، يَهُويَاكِين، صِدْقِيّا).

ع. ج بعد موته، واعتلاء ابْنُهُ العرش خلفاً له، لَمْ يُذكر فِي الكتاب المُقَدّس إلاّ بصفة عابرة، وذَلِكَ فِي سلسلة أنساب يَسُوع (متى ١: ٧).

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, "The Amorite Form of the Name Hammurabi," *AJSL* 38, 1922, 140; R. Case, II, "Rehoboam: A Study in Failed Leadership," *Presbyterion* 14, 1988, 55-77; D. Evans, "Rehoboam's Advisors at Shechem and Political Institutions in Israel and Sumer," *JNES* 25, 1966, 273-79; A. Frisch, "Shemaiah the Prophet Versus King Rehoboam: Two Opposed Interpretations of the Schism," *VT* 38, 1988, 466-68; G. N. Knoppers, "Rehoboam in Chronicles: Villain or Victim?" *JBL* 109, 1990, 423-40; M. Noth, *Die Israelitische Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, 1966 [1928 original], 193, n. 4; M. Weinfeld, "The Counsel of the 'Elders' to Rehoboam and Its Implications," *Maarav* 3.1, 1982, 27-53.

ديفيد إم . هاوارد، الإبن. *David M. Howard, Jr.*

رفض ← #٥٥٤٠ (נָאַץ [nā'as]، يرفض، يزدرى، يعامل بازدراء).

يبتهج ← #٨٤٦٤ (שׂוּשׂ [śûś]، يبتهج ابتهاجًا عَظِيمًا).

قريب ← #٤٥٣٠ (מֹדָע [mōdā']، قريب، نسيب).

يطلق سراح ← #٢٠٠٢ (דְּרוֹר³ [dᵉrôr³]، يطلق سراح، حرية).

تذكر ← #٢٣٤٩ (זָכַר¹ [zākar¹]، يتذكر).

بَقِيَّة ← #٨٦٣٦ (שָׁאַר [šā'ar]، يبقى).

إزاحة ← #٨١٧٨ (רָחַק [rāḥaq]، يَكُونُ بعيدًا، بعيد).

أجرة ← #٨٥٠٩ (שָׂכַר [śākar]، يستأجر).

يصلح ← #٩٨٠ (בָּדַק [bādaq]، يصلح).

توبة #٥٧١٤ (נָחַם [nāḥam]، راحة، يتعاطف، يتوب، يندم).

تكرار ← #٩١٠١ (שָׁנָה¹ [šānâ¹]، يغيّر، يكرر).

أشباح ← #٨٣٢٧ (רְפָאִים¹ [rᵉpā'îm¹]، ظلال، أرواح راحلة).

يجيب ← #٦٦٩٩ (עָנָה¹ ['ānâ¹]، إجابة، يشهد ضد، يجيب).

يوبخ ← #٣٥١٩ (יָכַח [yākaḥ]، يناقش، يقاوم، يحكم عَلَى، يسيطر عَلَى، يؤنب).

8211 רֵכָבִי

ركابى (רֵכָבִי [rēkābî] ، #٨٢١١، > רֵכָב، [rákab]، يركب #٨٢٠٦).

ع. ق كَانَ الرَّكَابِيّون عشيرة مِنْ الإسْرَائيليين يُعرف عنهم مما جاء فِي إرْمِيَا إخلاصهم لوصايا جدهم الأعلَى يُونَادَاب (إر ٣٥: ٦، قا؛ يَهُونَادَاب، ٢مل ١٠: ١٥). وتندر المعلومات المتعلقة بأصلهم. وهم أنفسهم يؤكدون بأنه ليس لهم أن يبنوا

بيوتًا أَوْ يزرعوا زرعًا أَوْ يغرسوا كرمًا (إر ٣٥: ٦- ٧). وقد استُنتج مِنْ وصفهم بأنهم كَانُوا مِنَ البدو، غير أنه ربما كَانَ مِنْ بينهم أصحاب حرف (*ABD*). وفي أيَّام حصار نبوخذ نصر لأُورُشَلِيم لجأوا إِلَى المدِينة وتخلَّوا عن أسلوب البدوية. وليس مِنَ المعروف مَا الَّذِي حدث للركابيين بعد كارثة سنة ٥٨٧ ق. م. وبرغم ذَلِكَ، هناك إشارة إِلَى "مَلْكِيا بْنِ ركاب الَّذِي ساعد فِي ترميم باب الدمن أَيَّام نَحَمْيَا (نح ٣: ١٤). وقد وُصف هناك بأنه رَئِيس دائرة بيت هكَّاديم. كما أن عنوان اَلْمَزْمُور ٧١ فِي سب يشير إِلَى نَسْل يونَادَابُ.

ومن الناحية اللاهوتية، اشتُهر الرَّكَابِيّون بأنهم النموذج الأمثل لإطاعة الوصايا. أمَّا جدهم الأعْلَى يونَادَابُ بْنِ ركاب، فقد منع نسله مِنْ شرب الخمر. وقد تمسكوا بهذه الوصية بقوة حَتَّى إنهم عِنْدَما قدم لهم إِرْمِيَا النَّبِيّ خَمْرًا بعد أن جاء بهم إِلَى الهيكل، رفض الرَّكَابِيّون ذَلِكَ. وهذا الإصرار على الامتثال لرغبات أحد أجدادهم كَانَ عَلَى النقيض تمامًا مِنْ شَعْب يَهُوذَا الَّذِين اشتُهروا بانتهاكهم عهد الرَّبّ (إر ٣٥: ١٢- ١٧). وكَانَ الرَّكَابِيّون يطيعون طاعة كاملة فِي الموضوعات الخاصة بالطعام، وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ فشلت إِسْرَائِيل فِي الطاعة بالنسبة لمسائل جوهرية، مثل إطاعة الرَّبّ (٣٥: ١٦). والكلمة الرَّئِيسية فِي هذا الأصحاح هي שָׁמַע، يطيع، يسمع. والأصحاح الَّذِي يتحدث عن الرَّكَابِيِّين، يتوجب قراءته للمقارنة والتباين مع إر ٣٤، وهي قصةمَلِك استخف بالموضوعات المتعلقة بالعهد. وقصة إخلاص الرَّكَابِيِّين لِلرَّبّ تعود فِي الماضى إِلَى أَيَّام يَاهُو (٢مل ١٠: ١٥- ٢٧). وطاعة الرَّكَابِيِّين لوصايا جدهم الأعْلَى ضمنت لهم مكَانًا دائمًا فِي خدمة الرَّبّ (إر ٣٥: ١٩).

البيبلوجرافيا

ABD 5:630-31; *IDB* 4:14-16; *ISBE* 4:53; J. H. Charlesworth, *The History of the Rechabites*, vol. 1, *The Greek Recension*, 1982; J. Levenson, "On the Promise to the Rechabites," *CBQ* 38, 1976, 508-14; S. Talmon, "*hemmâ haqqînîm habba'îm mehammat 'abî bêt-rekab,*" *IEJ* 10, 1960, 174-80; H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, 1982, 55-56.

جي. أي . تومسن / ألمير أي . مارتينز / *J. A. Thompson*
Elmer A. Martens

يعتز، يحسب ← #٦٢١٨ (סָפַר [*sāpar*]، يعد، يحصى، يكرر، يدرب).
يسجل ← #٧٢١٢ (פָּקַד [*pāqad*]، يعاقب، يجمع، يعين).
أحمر ← #١٣٧ (אָדֹם [*'ādōm*]، أحمر).
افتداء ← #٧٠٠٩ (פָּדָה [*pādâ*]، فدية، يفتدى، يخلص).
تخفيض ← #١٧٥٧ (גָּרַע [*gāra'*]، ينقص، يحذف، يخفض).
غل ← #٧٨٦٦ (קָנֶה [*qāneh*]، حزمة مِنْ قصب، عصا، قضيب القياس، ساق، قشرة، حرشفة).
يدور ← #٤٥٧٢ (מוֹט [*môṭ*]، بكرة، يتذبذب، يترنح، يهتز، يصاب بها).
ينقص ← #٧٦٧١ (צָרַף [*ṣārap*]، يقشر، اختبار للتهذيب).
ملجأ ← #٢٨٧٩ (חָסָה [*ḥāsâ*]، يلوذ بملجأ).
رفض ← #٥٥٤٠ (נָאַץ [*nā'aṣ*]، يرفض، يزدرى بـ).
مِنْطَقة ← #٢٤٧٥ (חֶבֶל² [*hebel²*]، حبل، يغري، أَرْض).
يسجل ← #٣٥٠٩ (יָחַשׂ [*yāḥaś*]، سجّل).

8105 רָהַב

رَهَب (רָהַב [*rahab*]، كائن شبه شيطانى، أو مِصْر #٨١٠٥).

ع. ق كلمة "رَهَب" إما أنها تشير إِلَى كائن شبه شيطانى هائل (مز ٨٩: ١٠ [١١]؛ أيُّوب ٩: ١٣؛ ٢٦: ١٢)، وإمَّا إِلَى مِصْر (مز ٨٧: ٤؛ إش ٣٠: ٧). وأحيانًا يُشوش الفارق بين الكيان التاريخي الفعْلى، والوحش البدائى ذي السمات الأسطورية (إش ٥١: ٩). وبغض النظر عن المعنى الدَقِيق لهذه الكلمة، فإن الموضوع اللاهوتى البارز فِي كُلّ حالة فِي الواقع هُوَ السيادة المطلقة لله وقدرته عَلَى كُلّ شئ.

١. فِي الإشارات الَّتِي يَكُونُ فيها "رَهَب" كائن وحشى أَوْ قوة شرسة هائلة؟، يَكُونُ التركيز عَلَى قوة الرَّبّ عَلَى الخليقة وكُلّ مَا فيها. وكُلّ مَا فِي السَّمَاوَات والأَرْض يدين بوجوده وقوته عَلَى الله الَّذِي خلقه أوْلاً، والقوة الطبيعية، أياً كَانَت الوسيلة الَّتِي تعبر بها عن نفسها، هي فِي النهاية مستمدة مِنْ الإله الَّذِي لَمْ يخلق الكون فقط بل وهو الَّذِي يحفظه بكُلّ مَا فيه. وهذا مفاده منطقياً/ أن كُلّ القوى المتجمعة للعالم الطبيعي لا يمكنها أن تضاهي قوة الرَّبّ، لأن الخالق بالطبع أعظم مِنْ خليقته. فالله، والله وحده، هُوَ المصدر الأساسى لقوة الإنْسَان، أَوْ لقوة الطبيعة أَوْ الكون بغض النظر عن مكَانْ وجود هذه القوة، أَوْ الكيفية الَّتِي يتم التعبير بها عنها. وبدون الله الخالق، مَا كَانَ سيُوجد كون، وعَلَى ذَلِكَ، مَا كَانَت ستُوجد أي قوة مِنْ أى نوع. وعَلَى هذا، سواء كَانَت القوة للخير أم للشر، سواء كَانَت تدعم خطة الله أَوْ تعيقه، فإنها فِي النهاية مسئولة أمام هذا الإله السَيِّد، وتحت حكمه.

وهذا الكَلَام ينطبق بنفس القدر عَلَى الكيانات الهائلة والمرعبة الَّتِي عَلَى شَاكِلَة "رَهَب"، والتى للوهلة الأوّلى تَبدو وكأنها تفوق القوى الطبيعية الأخرى مثل البَحْر أَوْ السَّمَاء. لكن الله يظل لا يدانيه أحد. ذَلِكَ أن الرَّبّ يستطيع، وبسهولة بالغة أن يخضع العناصر الطبيعية والأعداء غير الطبيعيين (أيُّوب ٩: ١- ١٣؛ ٢٦: ٥- ١٢). ورَهَب- بالرغم مِنْ كُلّ قوته- هُوَ فِي النهاية شئ مخلوق. وهو بهذه الصفة، يمكن التنبوء بنتيجة معركته مع الرَّبّ، وكما أن الرَّبّ بوسعه ترويض المحيطات، والجبال، والأجرام السماوية، فيمكنه أيضًا أن يتعامل مع هذه الوحوش الرهيبة. ولا يُوجد شئ عَلَى الإطلاق فِي هذا الكون لديه مِنْ القوة أَوْ الإمكَانيات الَّتِي تؤهله أن يتحدى بنجاح هذا الإله المسيطر عَلَى كُلّ شئ. أمَّا

רָהַב [rahab]، رَهَب، (#٨١٠٥)

التفكير عَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ فيكون ضربًا مِنْ الأوهام.

والقدر المتيقن، إن مثل هذا الكَلَام عن قدرة الله عَلَى كُلّ شئ قد تخلق المشاكل. وكَانَ كاتب اَلْمَزْمُور يواجه صعوبة فِي فهم الكيفية الَّتِي يستطيع بها الرَّبّ أن يوجّه قوته الإلهية ضد إِسْرَائِيل واَلْمَلِك الممسوح (مز ٨٩). ولكن هذه مهمة قداسة الرَّبّ وعدله، وليست مهمة قوته. والواقع أنه بالنسبة لحالة إِسْرَائِيل المستمرة فِي الخَطِيَّة والتى تصرّ عليها، فإن قوة الله تصبح- وعَلَى الأقل بصفة مؤقتة- لعنة بعد أن كَانَت بركة. وهكَذَا أيضًا كَانَ أَيُّوب قد تمَلكه الرعب لسيطرة الرَّبّ الخارقة عَلَى رَهَب وعَلَى قوى طبيعية أخرى (أيُّوب ٩: ١٣؛ ٢٦: ١٢). ولكن هذا كَانَ فِي نوبة ذهول طارئة فحسب. ففي جوهر حقيقة ظروف أَيُّوب البائسة، بدت سيادة الرَّبّ وقدرته الَّتِي لا تُقهر وكأنها تضاعف مِنَ آلامه (أيُّوب ١٢). وبرغم مناشداته استنادًا إِلَى براءته، إلاّ أنه كَانَ يدرك تمامًا أنه لا حول له ولا قوة، أمام هذا البعد الخاص بالقوة الإلهية.

والواقع أنه، إذا مَا نظرنا إِلَى الله بمعزل عن قوته غير المحدودة، فإن ردة الفعل الممكنة الوحيدة هي أن نجثو فِي رعدة أمام الحضور الإلهى. وحَتَّى الاقتراب مِنْ الله، والَّذِي فِي كثير جدًّا مِنْ الظروف يَكُونُ عملاً يتوجب تشجيعه ودعمه، يمكن والحال هذه أن يصبح عملاً مفعمًا بالخطر (مثل؛ خر ٣٣: ٣ و٥؛ ١صم ٦: ١٩؛ ٢صم ٦: ٦- ٧). ومع ذَلِكَ، وعَلَى الرغم مِنْ هذه المصاعب الأخلاقية واللاهوتية، فإن الشهادة الكتابية لَمْ تهتز فِي شهادتها لإله هُوَ سيد العالمين، والَّذِي بمقدوره أن يقهر كُلّ المنافسين، وقد فعل ذَلِكَ حقًّا، بمن فيهم أولئك الَّذِين يبدون متمتعين بقوى خارقة. بل وحَتَّى العدو الرهيب مِنْ نوعية "رَهَب" لا تتوافر له أي فرصة أماما قوة الله.

٢. وحيثما تمثل "رَهَب" بلداً حقيقيًا، يظل التركيز عَلَى سيادة الله المطلقة وقوته غير المحدودة. ولكن مع فرق ضئيل. فِي حين أن إِسْرَائِيل فِي ع. ق كَانَت شَعْبًا، وبلداً، وكياناً له سمته الاجْتِمَاعية والسياسية، ولها تاريخ ونظام اجْتِمَاعى، عَلَى أنها كَانَت تسمو أيضًا عَلَى هذه الحقائق الدنيونة. ومن الوجهة اللاهوتية، إِسْرَائِيل هي خاصة الله، وشَعْب مختار (مثل؛ خر ١٩: ٣- ٦؛ تث ٧: ٦- ٨)، وهذا البعد له الأسبَقِيَّة عَلَى الأبعاد الملموسة بالأكثر مثل الأَرْض والتاريخ.

وثمة تفسير مماثل يتعلق بأعداء إِسْرَائِيل "التاريخيين". فمن ناحية، كَانَ هؤلاء يشكلون دول شعوب عادية، كَانَت مصالحها السياسية تتعارض بالطبع مع مصالح إِسْرَائِيل. ومن ناحية أخرى، كَانَت هذه البلدان ترمز إِلَى شعوب معادية لإِسْرَائِيل، وكَانَت تشكل بناء عَلَى ذَلِكَ عائقاً لما كَانَ الله يحاول إنجازه مِنْ خلال شَعْبه، وهو عَلَى وجه التحديد، أن يبارك العالم كُلّه (تك ١٢: ١- ٣).

وما مِنْ أحد قام بهذا الدور السلبى الرمزي بشكل مؤكد أكثر مِنْ مِصْر. ويظل اَلْخُرُوج مِنْ مِصْر القصة الجوهرية للخلاص فِي ع. ق، حيث يتحد الرَّبّ مع مجموعة مِنْ الضعفاء والمهمشين، وعبيدا لدول وليس لهم حَقُّ التصويب، ثم يخلصهم (خر ١- ١٥). وهؤلاء العبيد كَانُوا يفتقرون تمامًا إِلَى القوة، ولم تكن لهم أي موارد بأى شكل كَانَ، حيث لَمْ يكن لهم سوى إلههم، والمواعيد الإلهية الَّتِي قطعها لأسلافهم الآباء الأوّلين والأمهات (تك ١٢- ٥٠). ومن وجهة نظر مِصْرية فإن هؤلاء العبيد كَانَ يجب أن يُستخدموا فِيمَا تراه مِصْر مُناسبًا. فالقوى كَانَ مِنْ حظه أن يسود الضعيف. وبرغمه على ذَلِكَ، مثل هذا الترتيب، على أي حال، كَانَ ضدّ إستقامةِ الله. علاوة على ذلك، كَانَتْ مصر قوّة عُظمى ليس فقط فِي المصطلحاتِ التقليديةِ. لكنها كَانَتْ كَذلِك قوّة أسطوريةٌ عُظمى، كما هي مُصَوَّرة من قبل السحرة المصريون، الذين كَانُوا قادرون على مُوَاجَهَة بعض المعجزاتَ الأولى ويُصيبونَ مُوَجَّهينَ ضدّهم (خر ٧: ١١-١٢، ٢٢؛ ٨: ٧). موقفُ مصر المتغطرس كَانَ أداة إتهامِها ذلك بأنها رأت بأنه ليس من شيءٍ يُمْكِنُ أَنْ يُنافسَ سيادتَها. وقوّتها، المعترف بها والمدعومة بآلهتها، كانت الفُكْرَ الكافي لمُوَاجَهَة أيّ تهديد، سواء من إنسان أو إله. فِي الحقيقة، مصر رَفضتْ حتى مجرد معْرِفة من هو الإلهِ الذي دعى إسرائيل لتتّبعه (٥: ٢). لهذا السبب، الذي هو بالكاد عرضيُ عرّض مصر لضربات، التي كانت بمنأى عنها، والتي أذلتها ودمّرت كُلّ شيءَ ممكن فِي مصر والتي استدعت ردًا بإعتداءاتِ الله (Fretheim, 109).

رَهَب هو مصر، ومصر هي رَهَب. هذه هي التسويةَ الرمزية لكُلّ قوّة وإمارة التي تَتنازلُ لمُوَاجَهَة شعبِ الله، والله، وإرادةِ الله. ولأن الرب يُرِيدُ إنهاء العبودية فهو حتمًا سيسحق العالمِ من أجل شعبه إسرائيل، وأيّ محاولة لإسرائيل مساويةُ للوَقوف فِي طريقِ الله. هكذا، الله يُحرّضُ سيادتَه الخاصة وقوّته ضدّ ذلك لكُلّ القادمون، تَخبُ بضمن ذلك القوى العُظمى الساحقةِ المرموز لها هنا بمصر. (← مصر)

مِنْ وجهةِ نظر العالمِ، القوّةِ التقليديةِ لحالةِ مثل مصر تُخيفُ وتُخوّفُ لأن تَبْدو منيعةً. إجيبتس للعالمِ عِنْدَهُ كُلّ الثروة والقوّة الضرورية تحت تصرّفهم؛ هم يُمْكِنُ أَنْ يَعملونَ الذي يُريدونَ، عندما يُريدونَ، بدون تبريرِ. يُؤدّي الإحتجاجُ إِلَى الإستعبادِ فقط، تفقيرِ، إذلالِ، ومن المحتَمل إبادةِ. إذا مصر رَهَب ورَهَب مصر، كُلّ المتحدون منكوبون منذ البدايةَ. مَنْ لكن يَهْوَة يُمْكِنُ أَنْ يُواجه قوّةَ هذا المقدارِ؟

سواء رَهَب سواء كان يُمثّلُ طبيعيةَ أسطوريةَ أو سلطة سياسيةَ، أو سلطاتَ " ضدّ عمليةِ الخَلْقِ" (Fretheim, 105-12)، سيُخضعُها الرب حتى وإن كانت هي هذا الوحشِ. فالله لديه خططُ من أجل العالمِ. وأولئك الذين يَرْفضونَ إرادةَ الله أو يُحاولونَ تَقويضها سَيُواجهُون بشكل أو بآخر الدينونةَ الفظيعة من الله القدير ذو السيادةَ المطلقةَ. مع ذلك فإن رَهَب يَبْدو فِي باديء الأمرِ منيعًا تقريبًا، إلا أنه بزمنه العابرُ دائماً والخدّاعُ فِي النهايةَ. فِي وقتِ الرب يُقرّرُ، كُل رَهَب فِي العالمِ سَيُحطّمُ بكُلّ الإمارات والسلطات الأخرى التي تحاولِ مواجهة الله الحيّ بغطرستها.

البيبلوجرافيا

ABD 5:610-11; B. F. Batto, *Slaying of the Dragon*, 1992; B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, SBT, 27, 1960; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; J. Day, *God's Conflict With the Dragon and the Sea*, 1985; T. Fretheim, *Exodus*, Interp, 1991; H. Gunkel, *Schpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895; J. Hartley, *Job*, NICOT, 1988; C. Kloos, *Yahweh's Combat with the Sea*, 1986; J. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, 1986.

فرانك أنتوني سبينا *Frank Anthony Spina*

ز

زَرُبَّابِل

زَرُبَّابِل זְרֻבָּבֶל [zᵉrubbabel] #٢٤٢٨

١. هويته. اسْم زَرُبَّابِل معناه "زرع بَابِل" أَوْ المولود فِي بَابِل، وقَد ورد اسْمُهُ بين أولئك الَّذِين قِيل إنهم رجعوا مِنْ بَابِل بعد السبي (عَزْرَا ٢: ٢؛ نح ٧: ٧) وقَد ذُكر هذا بطريقة تولد الانطباع بِأنه عاد فور إعلان مرسوم كُورَش مباشرة. ويبدو أنه كَانَ هناك قدر كبير مِنْ الارتباك فِي التقاليد المرتبطة بِزَرُبَّابِل، الأمر الَّذِي يشير إلى أن تفاصيل حياته ووظيفته كَانَت غامضة بالنسبة للأجيال التالية الَّتِي نُقل عنها تاريخ العودة. وعَلَى ذَلِكَ، فإن الكثير مما يتعلق به مازال غامضاً بالنسبة لنا. وجاء بأحد التقاليد أنه اشترك فِي محاولة مبكرة لإعادة بناء الهيكل عَلَى أَيَّام كُورَش (عز ٣: ١- ٤: ٤)، ولكن هذا يبدو أنه كَانَ يناقض الرسالة (الآرامية) الَّتِي بُعث بها إلى دَارِيُوس والمشار إليها فِي ٥: ٧- ١٧، والتي تنسب هذه المحاولة المبكرة إلى شيشبصر (٥: ١٦) الموجود فِي سِفْر حجّي، والَّذِي يفيد أنه فِي سنة ٥٢٠ قبل الفترة المسيحية كَانَ الهيكل حطاماً (حجى ١: ٤)، وان زَرُبَّابِل كحاكم، إلى جَانِب هُوشَع رَئِيس الْكَهَنَة، بدآ معًا إعادة البناء بنفوذ حجى النَّبِيّ. وكمناقشة أوسع لما يبدو أنها تناقضات (حجى ← إعادة البناء). ولرفض شخصية زَرُبَّابِل واقتراح شيشبصّر بدلاً منها، انظر H. G. M. Williamson, *ISBE* 4:1193.

فِي ١ أخ٣: ١٦ - ١٩ وُصف زَرُبَّابِل أنه حفيد الْمَلِك يَهُويَاكِين الَّذِي ينتسب إلى بيت دَاوُد، وفي عَزْرَا ٣: ٢ وكذلك فِي سِفْر حجى ذُكر اسْم ابيه عَلَى أنه شألتئيل، بالرغم مِنْ أن ١أخ ٣: ١٩ جاء بها أن أباه هُوَ "فدايا" أخوشألتئيل (سب. صححت هذا التناقض).

وإذا كَانَ الغموض قد أحاط بأهله عَلَى هذا النحو، فقد أحاط بنهايته، لأننا لا نجد له ذكراً بعد الزخم الَّذِي أولى لبناء الهيكل سنة ٥٢٠. بل إنه لَمْ يأت له ذكر فِي قصة إتمام بناء الهيكل الواردة فِي عَزْرَا ٦: ١٥. وحين تفشل المعرفة، تأتي التخمينات. فِي ١إسد. ٣-٤، يظهر زَرُبَّابِل كشخصية كسب مسابقة فِي موهبة الحكمة الأمر الَّذِي كَانَ سببًا فِي اختياره ليكون المبعوث الفارسي ليراقب إعادة بناء يَهُوذَا، فِي حين أن بعض المفكرين

يقولون إن نوعاً مِنْ الْحَرْب "المسياني" قاده زَرُبَّابِل ضد فَارِس الأمر الَّذِي نجم عَنْهُ إزاحته الإجبارية (أبفيفر، ٦٠٥). وكُلّ مِنْ هاتين القصتين المزعومتين لاتقل خيلاً عن الأخرى.

٢. أهميته. وأهمية زَرُبَّابِل الحقيقية مردها أنه كَانَ يُنظر إليه باعتباره مِنْ نَسْل دَاوُد (← ١٨٥٨). وقَد وصفه حجى بأنه "عبد" الرَّبّ، وأنه "خاتم" (حجى ٢: ٢٣). وكِلَاهما تعبيران وصفيان يشيران إلى الْمُلُوك الَّذِين مِنْ بيت دَاوُد فِي فترة مَا قبل السبي (انظر مز ٨٩: ٢٠، إر ٢٢: ٢٤). ← وحجى، يبدو أنه قد تصوّر عَلَى الأقل كُلّاً مِنْ إعادة بناء هيكل أُورُشَلِيم واستعادة أسرة بيت دَاوُد الْمَلِكية سلطانها بعد السبي، ومن ثم تجديد كُلّ البركات المرتبطة باختيار الله للمَدِينة وللمَلِك (حجى ٢: ٦- ٩ و١٥- ١٩ و٢٠- ٢٣، انظر مز ١٣٢: ١١- ١٨، وانظر موينكُل، ١٩٥٩، ١١٩- ٢٢). وهذا الشعر كَانَ لا يزال منعكساً بعد ذَلِكَ بقرون،

"كَيفَ نُعَظِّمُ زَرُبَّابِل؟ إنَّه كالخاتَمِ فِي اليَدِ اليُمنى. كذلك يَشوعُ بنُ يوصاداق فإنَّهما فِي أيَّامِهما بَنَيا البَيت وشيدا هَيكَلَ الرَّبِّ المُقَدَّس المُعَدَّ لِمَجدٍ أبَدِيّ."(سي ٤٩: ١١- ١٢).

أمَّا زَكَرِيَّا (وكَانَ معاصرًا لحجى) فقد كَانَ أكثر صمتاً فِي نبوّته، حيث تصور حكمًا مشتركاً لمَلِك ورَئِيس كَهَنَة (٤: ١٤) فِي حين أن دور زَرُبَّابِل اقتصر فحسب عَلَى دوره كبنّاء للهيكل (٤: ٦- ١٠) وليس كقائد عسكري قوي.

وهذا يماثل الصورة الَّتِي رسمها كَاتِب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ لدَاوُد (١أخ ٢٢- ٢٩). وشخص أعطى مَا يبدو أنه لقب مسيّاني "غصن" وُعد به عَلَى لسان زَكَرِيَّا، غير أن اسْمُهُ لَمْ يُذكر ومجيئه طُرح فِي أعطاف مستقبل غير محدد (زك ٣: ٨، ٦: ١٢- ١٤). بالصورة المختلفة بشكل أكثر عن تجديد العهد الدَاوُدي القديم، مع المجتمع باسمه، فإن هذا يذكرنا بأنه لابد وأنه كَانَت هناك صيغ متنوعة وعديدة للرجاء "المسيّاني" بعد السبي (انظر إش ٥٥: ١- ٥).

وبالنظر إلى أنه لَمْ يأت ذكر لأحد مِنْ نَسْل دَاوُد كحاكم بعد زَرُبَّابِل، فمن ثم يبدو إما أن هذه الأمال قد تلاشت لبعض مِنْ الوقت او أنها تعرضت للتغيير. ويُعد إنجيل متى مثالاً لهذا الرأي الأخير. ذَلِكَ أن متى يتتبع سلسلة أنساب المسيح حَتَّى زَرُبَّابِل (مت ١: ١٢- ١٦). وكما قال رالف ل. سميث: "تأخر التحقيق لقرون كثيرة، ثم مع مجئ المسيح... تحققت آمال حَجّي بالنسبة للهيكل وبالنسبة لزَرُبَّابِل أيضًا. والعصر الجديد لَمْ يصل بالطبع إلى ذروته. وقوى الممالك العالمية لا تزال قوية، لكن نتيجة مَا سيفسر عَنْهُ التاريخ مؤكدة (*Micah-Malachi*, WBC, 1984, 163).

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968, 138-52; K.-M. Beyse, *Die Knigserwartung der Propheten Haggai und Sacharja*, 1972; B. T. Dahlberg, "Zerubbabel," *IDB*, 1962, 4:955-56; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, 1928, 63; C. L. & E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, AB, 1987, 9-13; S. Mowinckel, *He That Cometh*, ET, 1956; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the OT*, 1948; H. G. M. Williamson, "Zerubbabel," *ISBE* 4:1193-94; idem, "The Composition of Ezra i-vi," *JTS*, n.s. 34, 1983, 1-30.

ريكس ماسون *Rex Mason*

زَكَرِيَّا: لاهوت

أ. السياق التاريخي

ينقسم سِفْر زَكَرِيَّا بالطبيعة إلى قسمين أَوْ ربما إلى ثلاثة أقسام. والقسم الْكَبِير الأوَّل (ص. ١- ٨) يتضمن رؤى وبنوات مِنْ الجلي أنها تختلف فِي المضمون والأسلوب ومفردات اللغة عن المادة الَّتِي تطغي عليها السمة الرؤيوية والتي نجدها فِي ص. ٩- ١٤. وهذا القسم الثاني ينقسم أحيانًا إلى قسمين فرعيين يتكونا مِنْ حجم أصغر مِنْ المادة تحت عنوان "وَحْيُ كلمة الرَّبّ" والتي نجدها فِي ٩: ١، ١٢: ١. وعادة مَا يُنسب كُلّ قسم مِنْ السِفْر إلى نَبِيّ لوحده وأطلق عَلَيْهِمْ عَلَى التوالي: زَكَرِيَّا الأوَّل، زَكَرِيَّا الثاني، وعِنْدَ الضرورة زَكَرِيَّا الثالث. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ فإن الفروق بين ص. ٩- ١١، ١٢- ١٤ ليست جوهرية إلى الدرجة الَّتِي تبرر الاطمئنان إلى اعتبارها كيانات منفصلة، ولِذَلِكَ، يبدو مِنْ الأفضل فحص السِفْر عَلَى أساس أنه يتكون مِنْ قسمين عَلَى الأكثر. ويلاحظ الدارسون أيضًا. وبشكل متزايد أن ص. ٩- ١٤ تتضمن تطورات فِي الفكر اللاهوتي لموضوعات كَانَت موجودة بالفعل فِي ص. ١- ٨. وعَلَى ذَلِكَ، فإنه ربما يَكُونُ النهج المثمر هُوَ محاولة التعرف عَلَى التأكيدات اللاهوتية البارزة فِي ص. ١- ٨، وفي ٩: ١٤، ولكن مع لفت الانتباه أيضًا إلى الروابط اللاهوتية الواضحة فِي السِفْر كُلّه.

وتنتمي النبوات الواردة فِي سِفْر زَكَرِيَّا إلى فترة مَا بعد السبي. إلى جَانِب نبوات حجىّ والتي تتداخل معها، نجد أن الأصحاحات ١- ٨ أكثر مجموعة مِنْ النبوات فِي ع. ق الَّتِي لها تاريخ دَقِيق، حيث وُضعت فِي السنوات الأوَّلى مِنْ حكم الامبراطور الفَارِسي دَارِيُوس الأوَّل، فِي الفترة مِنْ أكتوبر ٥٢٠- ديسمبر ٥١٨ ق. م. وفِيمَا يتعلق باليهود، فإن أبرز حدث شهدته هذه الفترة هُوَ إكمال بناء الهيكل الثاني، الأمر الَّذِي انخرط فيه تمامًا كُلّ مِنْ حجى وزَكَرِيَّا (عَزْرَا ٥: ١- ٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فيبدو أن كُلّ واحد منهما كَانَت له مهامه المختلفة الَّتِي كَانَ عليه أن ينجزها، حيث كَانَ حَجّي يحفز الشَعْب عَلَى إعادة البدء فِي المشروع (حجى ١)، أمَّا زَكَرِيَّا وكَانَ يشجعهم، وبصفة خاصة القادة لكي يكملوا المهمة (زك ٤). وإسهاماتهم أُشير إليها بالتفصيل فِي نبواتها، وإعادة بناء الهيكل كَانَ الموضوع الرَئِيسي للأصحاحات ١- ٨. وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، فإن وضع ص. ٩- ١٤ اتسم بالغموض مِنْ ناحية الترتيب الزمني للأحداث. وعَلَى الرغم مما يكاد يَكُونُ إجماعًا بين الدارسين مِنْ ناحية وضع هذه المادة فِي فترة مَا بعد السبي، بالرغم مِنْ بعض الإلماحات المحتملة إلى فترة مَا قبل السبي (مثل؛ ١٠: ١- ٢ و١١) فإن عدم وجود نقطة إحالة واضحة يوحي بأنه لَمْ يكن فِي فكر الكاتب أي سياق تاريخي

بعينه. بل بالأحرى، تركز الطبيعة الرؤيوية الَّتِي تتسم بها المادة عَلَى مَا سيحدث فِي يوم الرَّبّ فِي الفترة الَّتِي تؤدي إليه، سواء كَانَت تتضمن دولاً معاصَلاَة (٩: ١- ٨) أَوْ المَعْركة الأخروية الأخيرة بين الرَّبّ وشعوب العالم (١٤: ١- ٥).

ب. البِنْية الأدبية والموضوعات اللاهوتية

.١. ص. ١- ٨. ص. ١- ٨ تتكون مِنْ سلسلة تضم ثاني رؤى متناثرة بين أَقْوَال نبوية (ص. ١- ٦) تتبعها سلسلة أخرى مِنْ الأَقْوَال النبوية (ص. ٧- ٨). وكُلّ مِنْ هاتين النوعيتين مِنْ المواد يبدو أنها تتفرد بمضمونها وغرضها. وعَلَى الرغم مِنْ أن الرؤى تشكل أبرز عنصر فِي ص. ١- ٨، إلاّ أن الأَقْوَال النبوية هي الَّتِي تركز حقيقة عَلَى إعادة بناء الهيكل (Petersen, VT 34, 196-98). وعَلَى صعيد آخر، تعطي الرؤى منظوراً عن موضوع إعادة بناء الهيكل والتي تضعه بشكل متكرر فِي سياق "الأَرْض كُلّها" (١: ١١؛ ٤: ١٤؛ ٥: ٣ و٦؛ ٦: ٥)، ولكنها تتجاوز به أيضًا العالم الأَرْضي. والأشياء المادية فِي الرؤى مثل القرون (١: ١٨- ٢١ [٢: ١- ٤])، أَوْ أشجار الزَّيْتُون (٤: ٣ و١١- ١٤) كثيرًا مَا تُوصف بمصطلحات غير مادية، وقد تقع الأحداث بحسب المشورة الإلهية (٣: ١- ٥) أَوْ "بين الأَرْض والسَّمَاء" (٥: ٩). وبالنظر إلى أنه مِنْ الجلي أن الغرض مِنْ الرؤى والأَقْوَال النبوية هُوَ أن تكمل كُلّ منهما الأخرى (Meyers, lix) ومن ثم يبدو أن رسالتهما المشتركة هي أنه لا يجب. النظر إلى عملية إعادة بناء الهيكل عَلَى أنها مجرد مهمة محلية أَوْ حَتَّى أَرْضية. بل عَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، اعتبارها شَيْئًا مرتبطًا بتاريخ العالم، وأن لها بعداً روحيًّا حيويًا ولو أنه غير مرئي. وعَلَى الرغم مِنْ أن مصاعب عملية كبيرة كَانَت تعترض طريق إكمال الهيكل، غير أن الرَّبّ يضمن نجاح المشروع لأَنَّهُ سيقدم ضمانًا بالسلام بين الشُّعُوب (١: ٧- ١١، ٦: ١- ٨)، كما سيوفر الإمكانيات الروحية اللاحقة (٣: ١- ٥، ٤: ٦- ٩).

وتحليل الرؤى يوحي بأن الرؤيتين الأساسيتين رُتبتا وكأنهما دائرتان متَّحدتا المركز (٣: ١- ٥؛ ٤: ١- ٥ و١١- ١٤) تعكسان جوهر رسالة النَّبِيّ (مايرز) والرؤى الخارجية تضع هذه الرسالة فِي سياق نشاط الله الَّذِي تراه واضحًا فِي الأُمَم (١: ٨- ١٣ و١٨- ٢١ [٢: ١- ٤]؛ ٥: ٥- ١١؛ ٦: ١- ٨)، وفي أورُشَلِيم ويَهُوذَا بعد استردادها وتجديدها (٢: ١- ٥ [٥- ٩]؛ ٥: ١- ٤). والرسالة ذاتها تُعد رداً عَلَى المشكلة المزدوجة: كيف سيُعاد بناء الهيكل، ومن الَّذِي سيعيد بناءه. وهذان الموضوعان يشكلان فِي واقع الأمر أبعاداً مختلفة لنفس المشكلة، بالنظر إلى أي مِنْ وجهة نظر زَكَرِيَّا السبب فِي عدم استكمال بناء الهيكل مرده أن يهُوشَع كَانَ آثماً (٣: ١) كما أن القائد المَدَنِي زَرُبَّابِل كَانَ محبطاً (٤: ٦- ١٠/أ).

وقد رَدّ زَكَرِيَّا بطريقتين. الأوّلى، أنه أولى الأهمية القصوى للهيكل بأن أعطاه الأَوْلَوية المطلقة فِي عملية الإصلاح والتجديد فِي يهودية مَا بعد السبي. ووجهة النظر هذه استُمدت جزئياً مِنْ تأكيد زَكَرِيَّا عَلَى دور الهيكل التقليدي عَلَى أنه مسكن الرَّبّ فِي الأَرْض حيث يَكُونُ سور نَار ويكون مجدًا يلمسه الناس (٢: ٥ و١٣ [٢- ٩ و١٧]. غير أنه يربط بين الهيكل وتاريخ الشُّعُوب ويجعله مركز أَرْض يَهُوذَا ومدِينة أورُشَلِيم بعد استعادتها وتجديدها فإن زَكَرِيَّا بهذا رفع مِنْ شأن الهيكل إلى ذروة لَمْ يسبق أن كَانَت له مِنْ قبل. ولعل هذا الدعم النبوي للهيكل قائم عَلَى قناعة بأنه مِنْ خلال اعتراف اليهود بالحضور الإلهي كاسمى علامة تميز مجتمعهم فإنه بهذا وحده بمقدورهم استعادة هويتهم كشَعْب عهد الله. وعَلَى ذَلِكَ كَانَ للهيكل والعبادة فيه أهمية مِنْ ناحية وضع الأسس الَّتِي يقوم عليها المجتمع تفوق أهمية المَلَكية أَوْ النَّامُوس. وكما أن إعطاء النَّامُوس فِي سيناء (خر ٢٠- ٢٣) سبقه اختبار الوجود القوي لله (ص. ١٩)، هكَذَا فإن وجود الرَّبّ فِي الهيكل الَّذِي أعيد بناؤه سيسبق استعادة النَّامُوس مِنْ خلال عَزْرَا ونَحَمْيَا.

ثانيًا، كَانَ لنبوات زَكَرِيَّا إسهاماتها الرائعة فِي الفكر اللاهوتي للقيادة فِي ع. ق. وقد واجه عدم كفاءة القادة المعاصرين بالتأكيد عَلَى غفران الله الكامل ليهُوشَع ضد الاتهامات الشيطانية وفعَّالية روحه فِي تمكين زَرُبَّابِل مِنْ إكمال العمل. ولقد قامت هذه التشجيعات عَلَى أساس إدراكه بوجود إمكانات حقيقية وإن كَانَت غير مرئية للقيادة، والتي اكتسبت زخمًا كبيرًا بمقارنتها بنهج الأَنْبِيَاء السابقين. ونفس القناعة تكمن وراء الإشارات الكثيرة للملائكة فِي ص. ١- ٨.

وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، نجد تطورًا أكثر أهمية فِي مفهوم زَكَرِيَّا الخاص بالقيادة المشترك ليهُوشَع كرَئِيس كَهَنَة، وزَرُبَّابِل الَّذِي كَانَ يمثل نَسْل دَاوُد. وهاتان الشخصيتان اللتان كَانَتَا تمثلان الناحيتين الكهنوتية والمَلَكية وُصفا بأنهما قائدان ممسوحان (٤: ١٤)، وكُلاهما له ارتباطه بالتعبير المسياني "الغصن". وبالنظر إلى أنه سبق أن ارتبطت هذه الكلمة بنسل دَاوُد (إش ١١: ١؛ إر ٢٣: ٥)، فكَانَ مِنْ المناسب أن ترتبط بزَرُبَّابِل (٤: ١١- ١٢). بالرغم مِنْ أن حقيقة أنه لَمْ يكن يتطلع لأن يصبح مَلِكًا مِنْ المؤكد أنها دفعت بعض معاصريه مِنْ التشكيك فِي صحة هذه النُّبُوَّة. ومع ذَلِكَ، فإن الأمر الجديد حقًا هنا هُوَ إستخدام نفس التعبير بالنسبة لرَئِيس الكَهَنَة (٦: ١١- ١٢). وهذا الأمر لَمْ يكن متوقعًا إلى درجة أن بعض المفكرين بداية مِنْ ويلهاوزن كثيرًا مَا اعتقدوا أن اسم زَرُبَّابِل هُوَ الَّذِي كَانَ يجب أن يرد فِي ٦: ١١ وليس اسم هُوشَع، ولكن وجهة النظر هذه لا يدعمها النص بأي حال، والواقع أنه يبدو أنه فِي كُلّ مِنْ ٣: ٨- ٩؛ ٦: ١١- ١٣ كَانَ زَكَرِيَّا فِي واقع الحال يبرر طبيعة القيادة المشتركة لإسْرَائِيل، بالنظر إلى أنه يستخدم لغة متماثلة بالنسبة لكُلَيهما. وفي ٦: ١١- ١٣ عَلَى وجه الخصوص يفترض الكَاهِن سلسلة مِنْ السمات المَلَكية بطريقة لَمْ يسبق أن كَانَ لها مثيل فِي بقِيَّة ع. ق. وثمة مشكلة أخرى وهي أن زَكَرِيَّا يحدث أيضًا عن القيادة المستقبلية لشَعْب الله، ولا سيما فِي إستخدامه كلمة "غصن"، وعَلَى ذَلِكَ فقد كَانَ يهُوشَع وزَرُبَّابِل رمزين لأمور ستأتي فِي المستقبل فضلاً عن قادة محليين (مثل؛ ٣: ٨).

والمقدمة (١: ١- ٦) والنبوات الختامية (٧: ١- ٨: ٢٣) تؤكد عَلَى أنه بالرغم مِنْ أن زَكَرِيَّا ينتمي إلى التقليد النبوي، إلاّ أنه يمثل خطاً جديدًا بالنسبة لمن سبقوه. فالدعوة إلى التوبة فِي فترة مَا قبل السبي تم تنفيذها أخيرًا (١: ٦)، وفترة الصوم سيحل محلها أعياد بهيجة (٧: ١- ٧؛ ٨: ١٨- ١٩). وعَلَى

الرغم مِنْ ذَلِكَ، فهنا أيضًا، وبصفة خاصة فِي ص. ٨، يبدو أن زَكَرِيَّا يتحدث عن مستقبل مثالي فضلاً عن رغبة فِي أن يعيش معاصروه بأساليب جديدة تتمشى مع خطط الله مِنْ أجل خيرهم (٨: ١٤- ١٧).

٢. ص. ٩- ١٤- يبدو للوهلة الأوّلى أن الأختلافات الكَبيرة مِنْ ناحية الأسلوب بين ص. ١- ٨، والأصحاحات ٩- ١٤ جاءت بمصاحبة نقله مماثلة فِي الفكر اللاهوتي. فالطبيعة الرؤيوية لكثير مِنْ المادة الَّتِي تضمنتها ص. ٩- ١٤ يغلب عليها اهتمام متزايد بالناحية الإسخاتولوجية (الأخروية) الَّتِي تبلغ ذروتها فِي وصف يوم الرَّبّ فِي ص. ١٤. وبرغم ذَلِكَ، لاحظ المفكرون منذ عهد قريب أن العديد مِنْ الموضوعات الرَئِيسية فِي ص. ٩- ١٤ مَا هي إلاّ تطور لمادة سابقة لا نجدها فِي ص. ١- ٨ فحسب بل فِي التنبؤ ككُلّ (ماسون Mason)، بل ونجدها فِي كتابات الحكمة (لازكى Larkin).

وموضوع القيادة يُعد مِنْ أكثر العناصر وضوحًا مِنْ ناحية الاستمرارية مع مَا جاء فِي ص. ١- ٨، وكما فِي السابق، فإن له دوراً جوهرياً. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ جاء التأكيد فِي ص. ٩- ١٤ عَلَى موضوع الراعي (١١: ٤- ١٧، ١٣: ٧- ٩) وليس عَلَى موضوع سلسلة النسب المَلَكي ورَئِيس الكَهَنَة. لقد رفض الله رعاة إسْرَائِيل، أي قادتها، لأنهم رفضوا القيادة التي وفرها هُوَ لهم (١١: ٤- ١٧)، غير أن الله فِي النهاية سيستخدم الآم راع آخر لتنقية شَعْبه وتجديده (١٣: ٧- ٩) وبعض الفقرات الَّتِي تتناول موضوع القيادة بها معان مسيانية بالرغم مِنْ أنها فِي أساسها إلماحات إلى مسيا متألم- وباستثناء مَا جاء فِي ٩: ٩- ١٠، فهي ليست مرتبطة بالمَلَكية. ومفهوم المسيا المتألم- الَّذِي يشابه دوره مع العبد المتألم فِي إشَعْيَاء ٤٠- ٥٥- نجده هنا بارزًا عَلَى نَحْوَ خاص (٩: ٩- ١٠؛ ١٢: ١٠؛ ١٣: ١ و٧- ٩). وحَتَّى المَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد والَّذِي دخل أورُشَلِيم دخول المنتصرين نجده شخصًا راكبًا على حمار (٩: ٩- ١٠). ويأخذ اكتماير كُلّ هذه الأوصاف الخاصة بقادة يتألمن عَلَى أنها إشارات إلى المسيا، غير أن النص نفسه لا يتضمن أي علاقة مباشرة بين هذه الشخصيات المختلفة. ولذَلِكَ قد يَكُونُ مِنْ الأفضل أن نتكَلّم عن نموذج للقيادة تتحدث عَنْهُ هذه الأصحاحات يتضمن الاتضاع، الرفض، والموت، دون أن نتعدى ذَلِكَ إلى تخمين حقيقة الشخص الَّذِي تصفه.

وهناك موضوع رَئِيسي آخر عن دور أورُشَلِيم فِي علاقتها مع شعوب العالم- وفكرة أن الله سيحمي المدِينة موجودة بالفعل فِي ٢: ١- ٩ [٥- ١٣]، لكن هذا المفهوم تم تطويره إلى حد كبير فِي ص. ٩- ١٤، وعادة فِي سياق زمن النهاية (٩: ١- ٧؛ ١٢: ١- ٩؛ ١٤: ١- ١٥). وثمة تأكيدين يبرزان فِي هذه الفقرات. أحدهما هُوَ أن الهجمات عَلَى أورُشَلِيم ستبلغ ذروتها حين تجتمع كُلّ الأُمَم عَلَى أورُشَلِيم، لكن الله سيدافع دائمًا عن المدِينة، ويحقق النصر النهائي بأن يحارب هُوَ نفسه ضد الغزاة (١٤: ٣). أمَّا التأكيد الآخر فهو أن البعض، عَلَى الأقل، مِنْ هذه الأُمَم ينضمون إلى الإسْرَائيليين فِي عبادة الرَّبّ (١٤: ١٦، انظر ٢: ١١ [١٥]؛ ٨: ٢٠- ٢٣). وبالنظر إلى أن هذا التأكيد عَلَى العبادة العالمية هُوَ الَّذِي تركز عليه نهاية ص. ١٤، فمن ثم يبدو أن المَعْركة النهائية ليست هي ذروة يوم الرَّبّ. وعَلَى الرغم مِنْ أنه سيكون لأورُشَلِيم دورها فِي خلاص عظيم، غير أن هذه المهمة ستنخرط بشكل أساسي فِي العبادة وليس فِي الحَرْب.

وأنه فِي هذا السياق نجد أن موضوع الهيكل الَّذِي كَانَ أبرز ملامح وصف أورُشَلِيم ص. ١- ٨، أصبح له دور فِي ص. ٩- ١٤. وثمة مذبح أخروي فِي أورُشَلِيم تم تصوره فِي ١٤: ١٦- ٢١، حيث يجتمع العابدون مِنْ جَمِيع الأُمَم يتجمعُون للاحتفال بعيد المظال. ولذَلِكَ فإن الهيكل المشار إليه فِي الأصحاحات ١- ٨ يتواصل وجوده فِي هذا الاحتفال الإسخاتولوجي، ومن بين أغراض هيكل القرن السادس هُوَ توقع الوقت الَّذِي ينضم فيه ممثلو كُلّ الأُمَم لعبادة الرَّبّ. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن العبادة العالمية لا يمكن أن تحدث إلا بعد إتمام عملية تطهير (١٣: ١- ٣)، وهكَذَا تضفى منظوراً جديدًا لموضوع آخر ينتمي إلى ص. ١- ٨. وفي حين أن رَئِيس الكَهَنَة هُوَ الَّذِي سبق أن غُفرت خطاياه (٣: ١- ٥)، أمَّا الآن فقد شمل ذَلِكَ بيت دَاوُد وأورُشَلِيم كُلّها. وهذا التطهير سيكون أكثر فعَّالية عن ذي قبل وإلى حد كبير، بالنظر إلى أن ينبوعاً (١٣: ١) بدلاً مِنْ طقس الرش السابق (انظر عد ٨: ٧، حز ٣٦: ٢٥). ويبدو أيضًا أن التطهير يعتمد عَلَى انسكاب روح الله (١٢: ١٠)، والَّذِي يتسم بالحزن الحقيقي لآلام وموت واحد مِنْ أولئك الَّذِين اختارهم الله. وكما فِي ٤: ٦، فإن حضور روح الله يُعد ضمانًا عَلَى أن النُّبُوَّة ستكون فعالة.

جـ. السياق القانوني

يمثل سِفْر زَكَرِيَّا مرحلة لها أهميتها مِنْ التطور المستمر للنبوة. فكُلّ مِنْ رسالة السِفْر وبَنِيته الأدبية توضح دائمًا كيف أن نبوة ع. ق تكيف نفسها باستمرار مع المواقف الجديدة. وهذه العملية واضحة بالفعل فِي الطريقة الَّتِي يعتمد فيها السِفْر بشدة عَلَى نُبُوَّة سابقة، معظمها موجود فِي صيغة مكتوبة، وفي خلال إعادة تكييف الموضوعات الكبرى الَّتِي تضمنتها الأصحاحات مِنْ ١- ٨ تتناغم مع الظروف المختلفة مستقبلاً. وعَلَى ذَلِكَ، فإنه مِنْ الوحدة اللاهوتية، صُورت فترة الاستعادة والتجديد فِي سِفْر زَكَرِيَّا عَلَى أنها انفصال هام عن الماضي، وعَلَى أنها توقع لما سيحدث بعد، بما فِي ذَلِكَ زمن النهاية. ولابد وأنه كَانَ لهذه النقطة تأثيرها العميق بالنسبة لأولئك الَّذِين استطاعوا أن يفهموها، لأن عوض النظر إليهم كمجتمع منعزل ومنسي، إلاّ أن المسبيين العائدين سيُعرفون بأنهم حركة نبويّة تبلغ ذروتها فِي يوم الرَّبّ الأخير. ومازال لأعضاء هذا المجتمع دور هام عليه أن يؤديه فِي تِلْكَ العملية، والتحدث الَّذِي أبداه زَكَرِيَّا مِنْ ناحية استكمال بناء الهيكل كَانَ دعوة عملية للاستجابة إلى مَا يعمله الله، وأن يصبحوا جزءًا مِنْ هذه العملية.

وثمة ناحية مِنْ نواحي عمليات التغيير فِي سِفْر زَكَرِيَّا وهي بروز الكتابات الرؤيوية والفكر اللاهوتي- ومن الجلي أن زَكَرِيَّا يُعد شاهداً رَئِيسيًا عَلَى الطريقة الَّتِي أصبحت بها الكتابات الرؤيوية سمة بارزة فِي يهودية مَا بعد السبي، بالرغم مِنْ أنه مِنْ المشكوك فيه مَا إذا كَانَ يمكن تصنيف السِفْر عَلَى أنه مثال كامل للكتابات الرؤيوية. أمَّا الرؤى الرمزية فِي ص. ١- ٨ فتُعد

مثالاً للطريقة الَّتِي تطور بها الفكر الرؤيوي فِي السِفْر ولهذه الرؤى جذور فِي الرؤى النبويّة فِي سِفْرَي عَامُوس وإِرْمِيَا، غير أن وجود مفسر فِي ص. ١- ٨، الأمر الَّذِي لَمْ يكن هكَذَا فِي الرؤى السابقة، يؤكد القيمة المستمدة للأقْوَال النبوية فِي هذا الدور إلى جَانِب المادة الرؤيوية. وتمثل المادة الرؤيوية الواردة فِي ص. ٩- ١٤ تطورًا آخر فِي هذه العملية الَّتِي تصل إلى ذروتها فِي وصف يوم الرَّبّ فِي الأصحاح ١٤. وكذلِكَ يمثل هذه الرؤى بصفة خاصة إلى تأكيد الفكرة العامة وهي أن النُّبُوَّة هي فِي الحقيقة التربَة الأساسية الَّتِي نمت فيها بذرة الأفكار الرؤيوية أيا كَانَت التأثيرات الأخرى الَّتِي ربما تكون قد أسهمت فِي العملية.

ومن إحدى نتائج تفسير سِفْر زَكَرِيَّا عَلَى هذا النَحْوَ هُوَ أنه أصبح مِنْ الصعب عليه وبشكل متزايد قبول النهج الَّذِي يقول به هانس مِنْ ناحيةِ أن ص. ١- ٨؛ ٩- ١٤ مأخوذان عن جماعتين مختلفتين تمامًا داخل مجتمع مَا بعد السبي. وتصنيف ص. ١- ٨ عَلَى أنها مستمدة مِنْ مجموعة مستقرة لا تهتم بشيء أكثر مِنْ اهتمامها بحفظ المجتمع القائم فِي ذلِكَ الحين والمحافظة عَلَى وضعها فيه، عَلَى النقيض مِنْ النظرة الرؤيوية ص. ٩- ١٤ هنا يَكُونُ قد ظلم المدى الَّذِي ذهبت إليه مادة ص. ١- ٨ بصفة خاصة. ذلِكَ أن الدور الأساسي لسلسلة الرؤى الَّتِي وردت فِي ص. ١- ٨ تبرز وجود نظرة رؤيوية فِي السِفْر، وهذا مَا تثبته أيضًا وجود ملامح رؤيوية أخرى (كوجنز Coggins).

وأخيرًا، يواصل سِفْر زَكَرِيَّا ممارسة تأثيره القوي عَلَى الكتابات اليهودية والمسيحية، ولا سيما بالنسبة لموضوع التوقع المسياني. وعَلَى سبيل المثال، فإن الكثير مِنْ معتقدات جماعة قمران تتضمن توقعًا ليس لمسيا واحد فقط بل اثنين، أحدهما مِنْ النسل المَلكِي والآخر مِنْ النسل الكهنوتي، وذلِكَ اعتمادًا مباشرًا عَلَى مَا جاء فِي ٣: ٨- ٩، ٦: ٩- ١٥. أمَّا فِيمَا يَتعَلق بالعهد الجديد، لقد اقتبس مِنْ سِفْر زَكَرِيَّا بقدر مَا اقتبس مِنْ أي سِفْر آخر مِنْ أسفار ع. ق وذلِكَ بالنسبة لحجمه. وغالبية هذه الاقتباسات مأخوذة مِنْ ٩- ١٤، وترد بشكل أساس فِي الأناجيل فِي علاقتها بآلام المسيا. وعَلَى سبيل المثال زَكَرِيَّا ٩: ٩ اقتُبست فِي متى ٢١: ٥، يوحنا ١٢: ١٥. كما اقتبست زَكَرِيَّا ١١: ١٣ فِي متى ٢٧: ٩، وزَكَرِيَّا ١٣: ٧ فِي مرقس ١٤: ٢٧. وفِيمَا تواصل جماعة قمران انتظارها ظهور المسيا الَّذِي تتوقعه، نجد أن كتبة ع. ج كَانُوا عَلَى ثقة أنه فِي شخص يَسُوع ظهر المسيا بالفعل فِي وسطهم (بروس Bruce).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, Interp, 1986, 107-69; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, 1972; F. F. Bruce, "The Book of Zechariah and the Passion Narrative," *BJRL* 43, 1961, 336-53; B. S. Childs, *IOTS*, 1979, 476-87; R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1987; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1979[2]; K. Koch, *The Prophets*, 1983, 2:159-75; K. Larkin, *The Eschatology of Second Zechariah*, CBET 6, 1994; R. A. Mason, "The Relation of Zechariah 9-14 to Proto-Zechariah," *ZAW* 88, 1976, 226-39; E. H. Merrill, Haggai, *Zechariah, Malachi*, 1994; C. L. and E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, AB, 1987; D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, OTL, 1984; idem, "Zechariah's Visions: A Theological Perspective," *VT* 34, 1984, 195-206; P. L. Redditt, *Haggai, Zechariah, Malachi*, NCB, 1995; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; J. E. Tollington, *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*, JSOTSup 150, 1993.

مارتن سيلمان *Martin Selman*

الزمن والأَبَدِيّة

الزمن والأَبَدِيّة (עֵת [et']، وقت أوْ زمن #٦٩٦١، עוֹלָם، [ôlam'] زمن طويل أوْ دوام أوْ بقاء #٦٤٠٩).

ع. ق ١. البيانات المعجمية للزمن فِي ع. ق - باستثناء الْيَوْم، الأسبوع، الشَّهْر والسنة كوحدات للزمن- تتكون مِنْ عدد مِنْ التعبيرات العبْرِيّة والآرامية. والمصطلحات المستخدمة فِي الكتاب الْمُقَدَّس باللغة العبْرِيّة هي עֵת, קֵץ, מוֹעֵד, עוֹלָם, עַ. أمَّا المصطلحات الآرامية فهي עִדָּן, זְמַן, שָׁעָה و עָלַם. وأهم كلمة للزمن هي עֵת والاسم עֵת لا يرد إلا فِي اللغة العبْرِيّة، وخارج ع. ق ترد الكلمة فِي لاخيش أوستراكون Lachish-Ostracon no. 6, cf. *KAI*, 196 فِي ذلِكَ الحين، وفي قرطاج الفينيقية وقت المحصول. أمَّا الاسم الأكادي *inu/ ittu (enu/ettu)* ومعناه زمن فلا تعترف به القواميس الحديثة (انظر Jenni, *THAT* 2:370).

والاسم עֵת زمن يرد فِي سياقات معجمية وعبارات متنوعة، ويأتي بمفرده، أيضًا يأتي كفاعل أوْ مفعول به، ويرتبط دائمًا بلواحق جر وبادئات ضميرية. وعَلَى ذلِكَ تُترجم الكلمة بمعان كثيرة، وهذا مَا يمكننا أن نعرف مِنْ NIV، زمن، أزمنة، فصل، متى، دائمًا، بصفة مستمرة، بينما، فِي أوقات محددة، الآن، وقت معين، ظروف الخ وكلمة עֵת ترد ٢٩٧ مرة (KBL 296) فِي ع. ق. وبصفة رئيسية فِي سِفْر الجامعة (٤٠ مرة)، إرْمِيَا (٣٦ مرة) والْمَزَامِير (٢٢ مرة).

وهناك صيغتان مستمدان مِنْ עֵת، الصفة עִתִּי، الشخص الَّذِي تجده فِي الوقت المعين (لا ١٦: ٢١)، والظرف עַתָּה، الآن، حينئذ، لِذلِكَ (#٦٩٦٤).

(أ) المكون الرئيسي لمعنى עֵת ليست الوقت فِي امتداده، بل اللحظة، أوْ الوقت الَّذِي حدث فيه شيء مَا، جيرمان: *Zeitpunkt* إنه الوقت أوْ اللحظة مثلما نجده فِي هذه التعبيرات: "وقت خُرُوج المستقيات" (تك ٢٤: ١١)، "ليس وقت اجْتِمَاع المواشي" (٢٩: ٧)، "فِي وقت تزل فيه أقدامهم" (تث ٣٢: ٣٥) إلخ.

(ب) بمعنى عِنْدَ نقطة زمنية معينة استُعملت עֵת مع العديد مِنْ حروف الجر أكثر شيوعًا الحرف בְּ، (١٣٧ مرة). وهنا يَكُونُ قد وضعنا تغييراً فِي معنى ممتد. وعبارة "فِي ذلِكَ الحين" إذ تعطي الوضع الزمني لحدث ماض علاقته بالآخرين، تشير فِي غالبية الأحوال إلى وقت معين فِي الماضي (تك ٢١: ٢٢؛ ٣٨: ١، الخ)، لكنها تشير أيضًا فِي السياقات النبوية إلى نقطة

עֵת [et']، وقت أوْ زمن (#٦٩٦١)؛ עוֹלָם، [ôlam'] زمن طويل أوْ دوام أوْ بقاء (#٦٤٠٩)

معينة مِنْ الزمن فِي المستقبل (إش ١٨: ٧، ٢٠: ٢ الخ). أمَّا مع حرف الجر לְ- يتم التعبير عن النقطة الزمنية الخاصة بعمل مَا (*Synt.*, par 107b). قارن الجامعة ٣: ٢- ٨، حيث تم التأكيد عَلَى تأثير الوقت المحيط عَلَى حَيَاة الإِنْسَان وعمله. أمَّا حرف الجر כְּ، (*Synt.*, 109b) فيُستعمل مع עֵת فِي عبارات متنوعة "غدًا مثل الآن" (خر ٩: ١٨، ١صم ٩: ١٦، ٢٠: ١٢) "نَحْوَ زمان الْحَيَاة" (فِي مثل هذا الوقت مِنْ السنة القادمة، انظر تك ١٨: ١٠ و١٤، ٢مل ٤: ١٦ و١٧) الخ. ومن حروف الجر الأخرى الَّتِي استُعملت حرف الجر עַד ومعناه "إلى حين מִן، أوْ حَتَّى (يش ٨: ٢٩، الخ، ....، منذ، بين حين وآخر (إش ٤٨: ١٦، حز ٤: ١٠ و١١، الخ)، אֶל "وَكَانَ إِخْوَتُهُمْ ... لِلْمَجِيءِ مَعَهُمْ ... حِينًا بَعْدَ حِينٍ" (١أخ ٩: ٢٥).

(ج) كعبارة مستقلة، تُستخدم עֵת فِي عبارات تصف الوقت. مثل: ".... هُوَ وقت ضيق عَلَى يَعْقُوب" (إر ٣٠: ٧)، "لأن هذا زمان انتقام الرَّبّ" (٥١: ٦)، "والوقت وقت أمطار" (عَزْرَا ١٠: ١٣). كما تُستخدم أيضًا فِي عبارات تؤكد وقتًا معيناً ومتاحاً، وعَلَى سبيل المثال. "فمررت بك ورأيتك وإذا بك قد بلغت سن الحب" حرفيًا "فمررت بك ورأيتك وإذا زمنك زمن الحب" (حز ١٦: ٨).

(د) كفاعل، يُفسر مع الفعل בּוֹא عَلَى أنه "يأتي، يجيء. وعَلَى سبيل المثال: "ووقتها قريب المجيء وأيَامها لا تطول" (إش ١٣: ٢٢)، "لأن يوم هلاكهم أتى عَلَيْهِمْ وقت عقابهم (إر ٤٦: ٢١). كمفعول مع الفعل יָדַע بمعنى يعرف. مثل: "أتعرف وقت ولادة وعول الصخور ... أوْ تعلم ميقات ولادتهن" (أيُّوب ٣٩: ١- ٢). وكذلِكَ مع שָׁמַר بمعنى يحفظ. وعَلَى سبيل المثال: ".... حفظتا وقت مجيئهما" (إر ٨: ٧)، الخ.

(ح) وكلمة עֵת، فِي كثير مِنْ الحالات تعني الوقت الصحيح لشيء مَا، الوقت المناسب والمواتي. وعَلَى سبيل المثال: ".. حَتَّى لا يَكُونُ نهار ولا ليل فِي وقتهما" (إر ٣٣: ٢٠)، ".... مِنْ وقت إلى وقت تَأْكُلُه" (حز ٤: ١٠، قا؛ ع. ١١) الخ ومن ناحية أخرى، فإن فكرة الوقت الصحيح يمكن تحييدها، وعَلَى سبيل المثال، فِي عبارات مثل: "كُلّ حين"، بشكل دائم و"كُلّما" (خر ١٨: ٢٢ و٢٦) الخ، أوْ- مِنْ ناحية أخرى، يمكن التصديق عليها، وعَلَى سبيل المثال: "... مِنْ الصباح إلى الميعاد" (٢صم ٢٤: ١٥، الخ).

(خ) وفي السياق الأخروي كلمة עֵת قد تعني ساعة الدينونة الآتية: ".... ووقتها قريب المجيء وأيَامها لا تطول" (إش ١٣: ٢٢)، "لأن يوم هلاكهم أتى عَلَيْهِمْ وقت عقابهم" (إش ٤٦: ٢١، انظر ٥٠: ٣١، ٥١: ٣٣)، ".... يوم الرَّبّ قريب- يوم غيم يَكُونُ وقتًا للأمم" (حز ٣٠: ٣، انظر ٢١: ٢٥ [٣٠]). وفي السياق الأخرى عادة مَا تأتي עֵת مع קֵץ، نهاية، مثل: "إن الرؤيا لوقت المنتهى" (دا ٨: ١٧، انظر ١١: ٣٥ و٤٠، ١٢: ٤ و٩). وبالجمع بينهما وبين מוֹעֵד "وقت المنتهى يُقصد به "وقتًا معيناً" حدده الله، أي أن الرؤيا تتعلق بالوقت المعين للنهاية ("ميعاد الانتهاء" (٨: ١٩، قا؛ ١١: ٢٧ و٢٩ و٣٥). وعبارة "... إلى زمان وزمانين ونصف" (١٢: ٧) حرفيًا "بعد ثلاث سنوات ونصف سنة"

(خ) إستخدام صيغة الجمع עִתּוֹת / עִתִּים تبدو فِي بعض الأحيان أنها تضيف المفردات الزمنية لتصنع فترات زمنية، بدون، وبرغم ذلِكَ، وبذلِكَ تتخلى عن المعنى الأساسي للمفرد (انظر مز ٩: ٩ [١٠]، ١٠: ١، الخ). وهنا أيضًا المحتوى الزمني يفوق المعنى الزمني المحض. وعَلَى سبيل المثال حين يعلن كاتب الْمَزْمُور بالإيمان: "فِي يدك آجالي" (עִתֹּתָי) (مز ٣١: ١٥ [١٦])، فإنه لا يشير إلى مراحل مختلفة مِنْ حياته، بل إلى خبراته، وظروفه، وأوقات مرضه وشفائه، والمناسبات الخاصة بالمِحَنَّة، والثقة، الخ. ونجد فِي هذا الاستعمال نقلة خارج المعنى الزمني المحض (انظر Barr, 123).

(ل) مِنْ سمات فهم ع. ق للزمن هُوَ الإيمان بالإله الحي الأزلي (خر ١٥: ١٨، مز ٩٠: ١- ٢، إش ٤٠: ٢٨، دا ١٢: ٧) باعتباره خالق الزمن وسيده فِي كافة أبعاده (انظر H.-C. Hahn, *NIDNTT* 3:846). ووجهة النظر هذه يمكن تطبيقها فِي مجال الطبيعة (لا ٢٦: ٤، تث ٢٨: ١٢، أيُّوب ٥: ٢٦، ٣٨: ٣٢، مز ١: ٣، الخ)، وعَلَى عبادة إِسْرَائِيل (خر ٢٣: ١٤- ١٩، الخ)، وعَلَى مدة حَيَاة الإِنْسَان عَلَى الأَرْض (مز ٣١: ١٥ [١٦]، جامعة ٣: ٢، ٧: ١٧، الخ)، وبصفة عامة عَلَى خبرات إِسْرَائِيل الماضية مِنْ ناحية معاملات الله معهم، وكذلِكَ بالنسبة لتوقعاتهم المستقبلية. ونحن نتفق بأنه بالنسبة للإِسْرَائِيليين، الزمن والتاريخ صنوان لا يفترقان (انظر Hahn, 841). وطوال ع. ق كَانَ الانتباه موجهًا بعبارة مقبولة هي בָּעֵת הַהִיא، فِي ذلِكَ الحين، إلى أحداث تاريخ الخلاص فِي الماضي، وهكَذَا أيضًا للتوقعات المنتظرة فِي المستقبل. انظر إلى الإشارات إلى أحداث تاريخ الخلاص فِي الماضي، تث ١: ٩ و١٦ و١٨، ٢: ٣٢، ٣: ٤، ٤: ١٤، زإلى دينونة الله، بل وأيضًا إلى خلاصه المستقبلي، إش ١٨: ٧، إر ٣: ١٧، ٤: ١١، ٨: ١، ٥٠: ٢٠، دا ١٢: ١، يُوئِيل ٣: ١ [٤: ١]، عَامُوس ٥: ١٣، مِيخَا ٣: ٤، صف ٣: ١٩- ٢٠).

٢. البيانات المعجمية لمفهوم الأَبَدِيّة فِي ع. ق تتكون مِنْ عدد مِنْ الكَلِمَات العبْرِيّة والآرامية. والمصطلحات فِي الكتاب الْمُقَدَّس العبري هي עַד، נֵצַח وעוֹלָם والمصطلح الآرامي هُوَ עָלַם أمَّا أهم هذه المصطلحات مِنْ / עוֹלָם עָלַם والاسم עָלַם معناه زمن بعيد، ويرد فِي جَمِيع اللغات السامية الشَّمَالية الغربية (انظر *THAT* 2:228, *HALAT*). أمَّا دراسة أصل مصطلح עָלַם / עוֹלָם فلن يُشرح بعد (انظر Jenni, *THAT* 2:228).

(أ) الكلمة العبْرِيّة עוֹלָם، وتعني زمناً طويلاً، أوْ أمد، فترد ٤٤٠ مرة فِي ع. ق، وبصفة أساسية فِي الْمَزَامِير (١٤٣ مرة). إِشَعْيَاء (٤٦ مرة)، إر (٣٥ مرة)، ١أخ (٢٣ مرة)، (انظر Jenni, *op. cit.*, 229). ونجدها فِي مجموعة متنوعة مِنْ العبارات والسياقات المعجمية. وباستثناءات قليلة، لَمْ تُستخدم إطلاقًا كاسم مستقل، بل تأتي عادة مع حروف الجر مِنْ מִן، (٢٧ مرة)، עַד إلى (٨١ مرة)، بعد לְ-، (١٨١ مرة). وتأتي بدلاً للتركيبات ...، وتأتي ...، عادة، أوْ كعنصر ثان فِي جملة مركبة (انظر *IDB* 4:644) وعَلَى ذلِكَ تُترجم الكلمة بمعان مختلفة، وهذا مَا يمكن أن نلمسه فِي الفهرست الأبجدي لترجمة

NIV Exhaustive Concordance، انظر #٦٤٠٩. ومن بعض هذه الترجمات، إِلَى الأَبَدِ، دائم، أَبَدِيّ، الأَبَدِيَة، قديم، منذ فترة طويلة مضت، دائمًا، باق، عجوز، عمرالْحَيَاة، وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، مع كَلّمات النفي، أبدًا، لا يمكن تكرار ذَلِكَ إطلاقًا، الخ.

(ب) والنظير الأَرَامِيّ עָלַם يرد عشرين مرة فِي ع. ق، معظمهما فِي سِفْر دَانيال، وتُترجم "إِلَى الأَبَدِ" (دا ٢: ٤ و٤٤؛ ٣: ٩؛ ٥: ١٠؛ ٦: ٦ [٧] ٢١ [٢٢]، ٢٦)، مِنَ الأَزَلِ وَإِلَى الأَبَدِ (וְעַד־ עָלְמָא מִן־ עָלְמָא، ٢: ٢٠، قا؛ ٧: ١٨)، أَبَدِيّ (ا: ٣ [٣: ٣٤ [٣١]، أَبَدِيّ (٤: ٣ [٣: ٣٣]، ٣٤ [٣١]، أَبَدِيّ (٧: ١٤ و٢٧).

(جـ) والمكون الأساسي لمعنى עוֹלָם طبقًا لما هُوَ سائد "زمن بعيد للغاية، مع الإشارة إِلَى الماضي أَوْ المستقبل، وعادة مَا تكون الإشارة إليهما معًا. وطبقًا لما ذكره J. Guhrt (*NI-DNTT* 3:827) فكرة كتابية عَلَى وجه الخصوص، يجب فهمها فِي علاقتها بمدى حَيَاة الإِنْسَان كُلّها. والمعنى الأساسي لكلمة עוֹלָם عَلَى أساس مَا ذكره ليس إِلَى الماضي السحيق، بل بالأحرى لمدى زمني يغطي فترة الْحَيَاة وحين تُثقف إِذن العبد علانية (خر ٢١: ٦، تث ١٥: ١٧)، سيكون مبدأ "إِلَى الأَبَدِ" (مدى الْحَيَاة (לְעוֹלָם)، انظر أيضًا ٢٩: ٩، ١صم ١: ٢٢، الخ). وفي هذه الأمثلة والحالات المشابهة الفترة الزمنية المقصودة تمتد طوال حَيَاة الأشخاص ذوي الصلة، ولكنها تقتصر عليها (انظر، Guhrt, 3:827-28).

(د) ومعنى مدة الْحَيَاة تنطبق أيضًا عَلَى الأجيال، بل وحَتَّى عَلَى وجود الأمّة ككُلّ (انظر خر ٣٢: ١٣؛ ٤٠: ١٥؛ يش ٤: ٧ الخ). وفي مواضع أخرى نجد أن عبارة "إِلَى الأَبَدِ" تساوت فِي المعنى مع: لألف جيل" (١أخ ١٦: ١٥، قا؛ إش ١٣: ٢٠). وكَانَ جورت عَلَى صواب حين علّق عَلَى ذَلِكَ بقوله حَتَّى فِي هذه السياقات والسياقات المماثلة ليس معنى עוֹלָם يتعلق بموضوع الأَبَدِيَة الَّذِي فهم فِي إطار مجرد لا حدود له، بل الموضوع يتعلق بحَيَاة المرء فِي علاقته مع الله (*NIDNTT*, 3:828).

(و) مواعيد الله، والتي تظل قائمة إِلَى الأَبَدِ، تظل مقيدة فِي إشارتها إليه، وعَلَى ذَلِكَ، فهي ليست أَبَدِيّة بشكل تلقائي، وقائمة ولا يمكن إلغاؤها. وتفترض هذه المواعيد كشرط لها علاقة حية مع الله فِي إطار التزامات العهد. ولأن "عَالِي" وبيته احتقروا الرَّبّ، فإنهم لَمْ يتمتعوا بخدمة تدوم "إِلَى الأَبَدِ" (١صم ٢: ٣٠؛ ٣: ١٣- ١٤). وكلمة עוֹלָם تحتفظ بمعناها الأساسي وهو مدى الزمن كُلّه فِي علاقتها مع الله فقط. وفي هذه الحالة فإنها حقيقة أنه بالنظر إِلَى أن الله حي، وهو نفسه أَبَدِيّ، فإن أعماله ومواعيده وخلاصة تكون أَبَدِيّة أيضًا (إش ٤٥: ١٧؛ ٥٥: ٣)، وأحكامه وفرائضه ليست قابلة للجدل (خر ١٢: ١٤- ١٦؛ ٢٧: ٢١) (انظر Guhrt, *NIDNTT*, 3:828).

(ح) وهذا يفسر السبب فِي أن كلمة עוֹלָם لَمْ تُستخدم فقط لتعني زمناً تالياً ومستقبلياً (تك ١٣: ١٥، خر ١٤: ١٣؛ خر ١٤: ١٣؛ تث ١٣: ١٦؛ ٢٣: ٣؛ ٢٩: ٢٩؛ يش ٨: ٢٨؛ مِيخَا ٤: ٧)، بل وتعني أيضًا زمناً يرجع إِلَى الماضي السحيق (تك ٦: ٤؛ تث ٣٠: ٧؛ مِيخَا ٥: ٢ [١]). وهي تُستخدم دائمًا لعمل الإله الحي فِي التاريخ (يُوئِيل ٢: ١- ١١) (انظر Guhrt, *NI-DNTT*, 3:828).

ب. ت ١. وقد ظهر العديد مِنَ التغيرات الهامة فِي إستخدام هذه التعبيرات فِي وثائق فترة مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس، مثل الأدب القمراني ومصادر المشناة. وفي رسائل قمران تواصل إستخدام עֵת عَلَى نَحْوٍ كثير لتشير إِلَى الزمن. أمّا بالنسبة للفترات الزمنية الَّتِي حددها الله للحقبات التاريخية، فقد أصبحت تستخدم كثيرًا بالفعل. وفي بعض الحالات قد تأتي קֵץ بمعنى لحظة وليس بمعنى فترة زمنية ممتدة، مثل معناها فِي عبارة "زمن اختيار קֵץ"، (وثص ١٩: ١٠- ١١). أمّا بالنسبة للوقت المعين يستمر إستخدام كلمة מוֹעֵד، وبصفة خاصة فِي الفقرات اللاهوتية بالنسبة للأزمنة المعينة الَّتِي حددها الله.

وفي إستخدامات معلمي اليهود فبدلاً مِنْ كلمة עֵת، باعتبارها الكلمة الشائعة للزمن، فقد توسعوا فِي إستخدام كلمة זְמָן بدلاً منها والتي يتكرر استخدامها بشكل أكثر فِي المشنة. وكما هُوَ الحال فِي كتابات قمران، استُخدمت קֵץ لتعبر عن الأوقات والفترات الَّتِي لها علاقة بالقصد الإلهي، وأحيانًا تُستخدم بشكل واضح عن زمن مجي المسيح (انظر Barr, 124-25).

٢. ومعنى עוֹלָם نجده أيضًا فِي كتابات الابوكريفة اليهودية القديمة فِي لفائف قمران (مثل؛ نج. ٢: ١ و٣- ٤ و٨؛ ٢: ١٥ و١٧ و٢٠؛ نطح. ٤: ١ و٣ و٧- ٨؛ كم. ١: ٣ و٧- ٨). وفي كتابات معلمي اليهود، تم تطوير تعليم الدهرين، حيث نُظر فِي كُلّ منهما إِلَى الله باعتباره الرَّبّ والسَّيِّد. وهذا الدهر וְלָםהַזֶּה הָעוֹ، مع مَا فيه مِنْ خَطِيَّة وألم، سيُستبدل أخيرًا بـ וְלָםהַבָּא הָעוֹ، الدهر الآتي، الَّذِي سيتكون مِنْ أرض جديدة يسكن فيها البر (انظر ٢بط ٣: ١٣).

الوقت ← אֹבֵד [*'ōbēd*] (أبداً بعد ذَلِكَ، #٧) ← אֹפֶן [*'ōpen*] (الوقت الصحيح، #٦٩٨) ← גִּיל [*gîl*¹] (مرحلة مِنَ الْحَيَاة، #١٦٣٦) ← זְמַן [*zmn*] (يحدد، #٢٣٧٤) ← עוֹלָם [*'ôlām*] (زمن أوأمد طويل، #٦٤٠٩) ← עֵת [*'ēt*] (وقت، #٦٩٦١) ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣) ← פֶּתַע [*peta'*] (جار، #٧٣٥٣) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (إستمرار، عدم إنقطاع، تقدمة إعتيادية، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:826-49; *THAT* 2:370-85; *TWAT* 5:1066-74, 1144-59; 6:463-82; J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1969; M. A. Beek, "Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit," in *Studia Biblica et Semitica, Th. C. Vriezen dedicata*, 1966; S. J. De Vries, *Yesterday, Today, and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*, 1975; J. Muilenburg, "The Biblical View of Time," in *HTS* 54, 1961, 225-71; J. M. Spier, *Tijd en Eeuwigheid*, 1953.

بي. أي. فيرويف *P. A. Verhoef*

زمن ← #٦٩٦١ (עֵת [*'ēt*]، وقت)

علبة ← #٩٧٤ (בְּדִיל [*b*ᵉ*dîl*]، خبث، نفاية، زيج، شاقول)

تعب ← #٦٥٤٥ (עִיף [*'îp*]، يُنهك)

عشور ← #٥١٣٠ (מַעֲשֵׂר [*ma'ᵃśēr*]، يقدم العشور)

طوبيا ← ← أبُوكريفا.

يوم ← #٣٤٢٧ (יוֹם¹ [*yôm*¹]، نهار، الْيَوْم الاسخاتولجي، يوم)

كدح ← #٦٦٦١ (עָמַל [*'āmal*]، كدح، جهد)

غدًا ← #٤٧٣٧ (מָחָר [*māḥār*]، غدًا)

لسان ← #٤٣٨٣ (לָשׁוֹן [*lāšôn*]، لسان، لغة)

مِنْ ← ← #٩٠٩٤ (שֵׁן¹ [*šēn*¹]، عاج، سن)

مصباح ← #٤٣٦٥ (לַפִּיד [*lappîd*]، برق، مشعل)

سيل ← #٨٦٧٣ (שִׁבֹּלֶת² [*šibbōlet*²]، وابل، موجة، تموج)

رمي ← #١٧٦٤ (גָּרַשׁ² [*gāraš*²]، يقذف لأعَلَى، يرمي)

ترنح ← #٥٦٧٥ (נוּעַ [*nûa'*]، يهز، يرتعش، يتهادى، يتداعى)

يلمس ← #٥٥٩٥ (נָגַע [*nāga'*]، يلوّح، يلمس، يؤذي، يؤلم)

برج ← #٤٤٦٣ (מִגְדָּל¹ [*migdāl*¹]، برج، برج مراقبة)

بلدة ← #٦٥٥١ (עִיר¹ [*'îr*¹]، مَدِينَة، بلدة)

تجارة← #٨٢١٧ (רָכַל [*rākal*]، تجارة)

تدريب ← #٢٨٥٢ (חָנַךְ [*ḥānak*]، يدرب، يُكرس)

يطأ ← #٨٢٥٢ (רָמַס [*rāmas*] يدوس بقدميه)

هدوء ← #٩٢٠١ (שֶׁקֶט [*šeqeṭ*]، هدوء، سكون)

تجاوز ← #٧٣٢١ (פָּשַׁע [*pāša'*]، يتمرد، ينتهك، يعتدي عَلَى)

عابر ← #٨١٢٠ (רוּחַ [*rûaḥ*]، ريح، نفس، روح)

الزواج من أَرْمَلَة الشقيق

زواج الأخ مِنْ أرْمَلَة شقيقه (عادة يهودية) هُوَ زواج الأرملة مِنْ شقيق زوجها المتوفي (فِي اللغة اللاتينية *levir*، أخو الزوج، أخو الزوجة، فِي العبْرِيَّة יָבָם ← # ٣٣٠٣). وتبين دراسات علوم الإِنْسَان أن غالبية مِنَ المجموعات الاجْتِمَاعية تمارس هذه النوعية مِنَ الزواج (مردوك، ٤٤١)، ومجموعات قوانين الشَّرْق الأدنى القريب تشهد عَلَى صحة وجود عادات مشابهة بين جيران إِسْرَائِيل (٣٠ و٣٣ و٣٤ ;MAL nos. 30, 33, 43; cf. *ANET*, 190-91; Hittite *HL* § 193; cf. *ANET*, 196; see also Ugar. RS 16.144; Leggett, 9-27). ويشير ع. ق إِلَى زواج الأخ مِنْ أرْمَلَة شقيقه وذَلِكَ فِي تك ٣٨: ١- ٣٠؛ تث ٢٥: ٥- ١٠؛ را ١: ١١- ١٣؛ ٤: ١- ١٧؛مز ١٣٣: ١- ٣، ويصوّر هذه العادة كأمر مألوف والتزام نَبِيل كَانَ سائدًا فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا.

١. تث ٢٥: ٥- ١٠ تصف زواج الأخ مِنْ زَوْجَة شقيقه المتوفِي الَّذِي كَانَ يعيش مَعَهُ، والَّذِي توفى دون أن ينجب ذكرًا ليرثه (ع. ٥). وفي مثل هذه الظروف ليس مِنْ حَقُّ الأرملة أن تتزوج مِنْ خارج العائلة، بل الأخ الَّذِي عَلَى قيد الْحَيَاة هُوَ الَّذِي يتعين عليه أن يتزوجها وينجب منها ابْنًا ليرث الممتلكات (ع. ٥- ٦). وإذا رفض الأخ الزواج، عَلَى الأرملة أن تخلع نعله مِنْ رجله فِي حضور الشيوخ وتبصق فِي وجهه وتقول صيغة معروفة ومتفق عليها (ع. ٧- ١٠). ومعنى هذا التقليد الـ חֲלִיצָה فِي اليهودية (مِنْ الفعل חָלַץ يخلع أَوْ يسحب [← #٣٧٤١، ع. ٩) غيز معروف عَلَى وجه اليقين وفي الطلاق عِنْدَ البدو، أحيانًا يخلع الزوج نعله ويقول إنه خلع زوجته (Smith, 105). وفِي نصوص نوزى، يُقَدّم النعل علامة عَلَى السداد (Speiser, 15-18)، وتُرفع قدم مِنْ عَلَى قطعة أرْض علامة عَلَى تخليه عنمَلكيتها، ويضعها عَلَى الأرْض للمطالبة بها (Lacheman, 53-56). وعَلَى غرار ذَلِكَ، طالب الرَّبّ بأدُوم بطرحه نعله عليها (مز ٦٠: ٨ [١٠]). وفِي ٤: ٧ "نزع النعل يجعل تحويلمَلكية شئ مَا عملاً قانونيًا ومُلزمًا. وفِي تث ٢٥: ٥- ١٠ الإعلان الَّذِي جاء به "هكَذَا يُفعَل بِالرَّجُلِ الَّذِي لاَ يَبْنِي بَيْتَ أخِيهِ"، يوحى بأن الطقس يجمع مَا بين تشبيه مجازي قانوني وجنسي (انظر المعنى المخفف لتعبير بغيض للقَدَم فِي خر ٤: ٢٥؛ تث ٢٨: ٥٧، Carmichael, 329-30). ورفض الأخ الَّذِي عَلَى قيد الْحَيَاة الزواج وإنجابه وريث، فإنه بذَلِكَ يتخلى عن أيّة حقوق له لدى الأرملة وممتلكات زوجها المتوفِي، وبهذا يعرض للخطر جزءًا مِنْ ممتلكات العائلة (بخصوص ورثة مِنْ الآنات، وتحويل الْمَلكية، قا؛ عد ٢٧: ١- ١١؛ أي ٢٤: ١٥، Josephus, *Ant* 4:8:23; Weingreen, 518-20; Davies, 141-42; Thompson and Thompson, 96-99). وثمة علاقات مِنْ ناحية التركيب والموضوع تربط مَا بين ع. ٥- ١٠، ع. ١١- ١٢ وكِلْتا الفقرتان تحذران مِنْ أنه لا يجب عَلَى رجل أَوْ امْرَأَة أن يعرض للخطر إنجاب وريث (Eslinger, 221-26). والترتيب المماثل لما جاء فِي تث ٥: ٦- ٢١؛ وما جاء فِي ١٢: ١- ٢٥: ٢٦ يشير إِلَى أن زواج الأخ مِنْ أرْمَلَة أخِيه المتوفِي يُعد تطبيقًا واضحًا للوصية العاشرة. لا تشته (انظر ٥: ٢١، ٥- ١٦، انظر Kaufman, 105-58; Merrill, 326-31).

٢. والقصص عن يَهُوذَا وثامار (تك ٣٨)، ورَاعُوث وبوعز (را ٤) يجعل مِنْ زواج الأخ بزوجة أخيه المتوفِي مسئولية اجْتِمَاعية وتدبيرًا إلهيًا. فِي تك ٣٨ أنجب يَهُوذَا ابنين شريرين أماتهما الرَّبّ هما: عير لسبب لَمْ يُذكر، وأونان لانسَحَابه مِنْ زواج أرْمَلَة أخية المتوفِي واسمها ثامار، وهي أَرْمَلِة عير. وإذ خاف يَهُوذَا أن يفقد ابْنًا آخر، لِذَلِكَ رفض أن يزوج شيلة مِنْ ثامار الَّتِي ترملت مرتين (ع. ١- ١١). ولِذَلِكَ تنكرت ثامار فِي زي عاهرة وخَدَعَت حماها وجعلته دون أن يدري ينفذ الواجب الَّذِي كَانَ مِنَ المفترض أن يقوم به شيلة (ع. ١٢- ٢٣). وبعد ذَلِكَ بثلاثة شهور، حين علم يَهُوذَا أن ثامار حَامل، أمر بموتها لأنّهَا عاهرة، ولكنه تراجع حين أثبتت له أنه هُوَ الأب (ع. ٢٤- ٢٥). وإذ وُجه بالحقيقة المرّة اعترف قائلاً: "هِيَ أَبَرُّ مِنِّي، لأَنِّي لَمْ أعْطِهَا لِشِيلَةَ ابْنِي" (ع. ٢٦). وعَلَى الرغم مِنْ أن يَهُوذَا لَمْ يعرف العاهرة المتنكرة "فِي مَدْخَلِ عَيْنَايِمَ" (ع. ١٤، حرفيًا פֶּתַח עֵינַיִם، تفتيح العينين إلاّ أنه أدرك فشله

وصلاح العرف الخاص بزواج الأخ مِن أَرْمَلَة شقيقه المتوفي ليقيم له نسلاً.

وفي رَاعُوث ٤، استخدم بوعز هذا النمط مِن الزواج كوسيلة بارعة للحصول عَلَى حقوق أرملتين فقيرتين مسكينتين، نعمى وكنتها رَاعُوث. وفي مجلس قانوني عُقِدَ عِنْدَ باب المَدِينَة أعلن بوعز أن نعمى تبيع مِيرَاثًا لها (أَوْ حَقّ الفكاك لها). واقترح أن قريبها الَّذِي له الأَوْلَوِية فِي حَقّ الفكاك أن يشتريه ع. ١- ٤) وقد وافق ذَلِكَ القريب عَلَى الشِّرَاء إِلَى أن أعلن بوعز: "يَوم تشتري الحقل مِنْ يد نعمى تشتري أيضًا مِنْ يد رَاعُوث المُوآبية امْرَأَة الميت لتقيم اسْمَ الميت عَلَى ميراثه" (ع. ٥، حيث مترجمة קָנִיתִי "احصل" بالتقابل مع קָנִיתָה "أنت تحصل"؛ Beattie, 1971, 490-94; Sasson, 119-36; cf. NIV note). وإن كَانَ يعرف أنه سيخسر الميراث حين ينجب بوعز ورَاعُوث وريثًا قَالَ: "لا أقدر أن أفك لنفسي لئلا أُفسد ميراثي" (ع. ٦). فِي تكوين ٣٨، رَاعُوث ٤، المستقيم يقبل المسئوليات الاجْتِمَاعية الخاصة بزواج الأخ مِن أَرْمَلَة شقيقه المتوفي ليقيم له نسلاً، وفي التدبير الإلهي (وهي فكرة لاهوتية مهيمنة ومتكررة فِي سِفْرى التكوين ورَاعُوث)، الاهتمام بالأَرَامِل المعدمات وحفظ نَسْل دَاوُد (تك ٣٨: ٢٧- ٣٠؛ را ٤: ١٨- ٢٢).

٣. التفاسير التقليدية الخاصة لا نرى إحتمال وجود إشارة إِلَى زواج الأخ مِن أَرْمَلَة شقيقة المتوفي فِي مَزْمُور ١٣٣. وترنيمة الحكمة هذه تحتفل بالْبَرَكَة الَّتِي يهبها الرَّبّ "أن يسكن الإخوة معًا"، وهذه عبارة تذكرنا بشريعة زواج الأخ مِن أَرْمَلَة شقيقه المتوفي (قا؛ مز ١٣٣: ١؛ تث ٢٥: ٥). والعبارة تشير إِلَى المَلَكِية المشتركة لميراث عائلي، وليس إِلَى تناغم اجْتِمَاعي أَوْ ديني (أَوْ Oesterley, 534-36). وكلمة "معًا" (ع. ١) ليست مطلوبة فِي الترجمة، و"مثل ..... النازل عَلَى اللحية، لحية هَارُون، النازل إِلَى طرف ثيابه (انظر ترجمة NIV and *BHS*, n. 133:2[b-b]; H.-J. Kraus, 484-86). يكاد يَكُونُ مِنَ المؤكد أَنَّهَا نتيجة تنقيح عمله أحد الكتبة لاعتقاده أن زواج الأخ مِن أَرْمَلَة شقيقة المتوفي ينتهك التحريمات الخاصة بغشيان المحارم (لا ١٨: ١٥- ١٦؛ ٢٠: ٢١؛ ٢١: ١٤؛ Westbrook, 86). وعَلَى أساس مَا جاء فِي المَزْمُور، مَا أحسن وما أجمل السكنى معًا (ع.١) لأَنَّهَا تديم الْحَيَاة (ع. ٣)، وهي مثل الدهن الطيب والندى (ع. ٢- ٣)، اللذان يشيران إِلَى الازهار والخصوبة، والسكنى معًا تضمن أن سيكون هناك ذرية لترث الأَرْض وتحافظ عليها وتتمتع بها.

٤. الاختلافات بين النصوص الأربعة يُستخلص منها أن الممارسة كَانَت تختلف عَلَى مرّ الزمن (انظر رَاعُوث ٤: ٧). وعدم الوفاء بهذا الالتزام كَانَ مِنْ نتيجته الموت بسبب العناد فِي أزمنة الآباء الأَوَّلين (تك ٣٨: ١٠) والاذلال العلني بالنسبة للرجل وعائلته بعد إعطاء النَّامُوس (تث ٢٥: ٩- ١٠)، والشعور بشيئ مِنَ الحرج أثناء حقبة القُضَاة (را ٤: ٦- ٨). وكاتب سِفْر رَاعُوث يعمد إِلَى عدم ذكر اسْم القريب الولي (٤: ١)، وتنقيح مز ١٣٣ يبعد الانتباه عن موضوع زواج الأخ مِن أَرْمَلَة شقيقه (ع. ٢). وفي ع. جـ، السؤال الَّذِي طرحه الصدوقيون عَلَى يَسُوع بالنسبة للزواج والقيامة يُستشف منه أنهم كَانُوا عَلَى معرفة بهذه النوعية مِنَ الزواج (مت ٢٢: ٢٣- ٣٣؛ مر ١٢: ١٨- ٢٧؛ لو ٢٠: ٢٧- ٤٠)، والاستثناءات مِنْ هذا الزواج أثارت الجدل بين أوساط معلمي اليهود فِي القرن الثاني (انظر Mish Yab 1:1-16:7). ويبدو أن الاتجاه التاريخي كَانَ يتراوح مَا بين الإذعان التام إِلَى التجنب الفني (Manor, 138-42).

زواج، خطبة: ← ארשׂ ['rś] (يصبح مخطوبًا، #٨٢٩)؛ ← בעל [b'l I] (يتزوج، يتسلط يمتلك، #١٢٤٩)؛ ← חרף [hrp[4]] (يخطب، #٣٠٧٢)؛ ← חֲתֻנָּה [ḥ[a]tunnâ] (زواج، #٣١٦٤)؛ ← יבם [ybm] (يتمم الزواج، #٣٣٠٢)؛ ← כַּלָּה [kallâ] (عروس، كنة، #٣٩٨٧) ← מֹהַר [mōhar] (مهر، #٤٥٥٨).

البيبلوجرافيا

ABD 4:296-97; *AncIsr*, 24-38; *EncJud* 11:122-31; *IDB* 3:282-83; *JewEnc* 8:45-46; *NIDNTT* 2:577-78; *RGG* 3 4:338-39; *TDOT* 5:367-73; *TWAT* 3:393-400; *TWOT* 1:359-60; D. R. G. Beattie, "Kethibh and Qere in Ruth IV 5," *VT* 21, 1971, 490-94; idem, "The Book of Ruth As Evidence for Israelite Legal Practice," *VT* 24, 1974, 251-67; S. Belkin, "Levirate and Agnate Marriage in Rabbinic and Cognate Literature," *JQR* 60, 1969, 275-329; J. W. H. Bos, "Out of the Shadows: Genesis 38; Judges 4:17-22; Ruth 3," *Semeia* 42, 1988, 37-67; H. C. Brichto, "Kin, Cult, Land and Afterlife—A Biblical Complex," *HUCA* 44, 1973, 1-54; M. Burrows, "Levirate Marriage in Israel," *JBL* 59, 1940, 23-33; idem, "The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage," *BASOR* 77, 1940, 2-15; idem, "The Marriage of Boaz and Ruth," *JBL* 69, 1940, 445-54; E. F. Campbell, *Ruth*, AB, 1979; G. Cardascia, "Adoption matrimoniale et levirat dans le droit d'Ugarit," *RA* 64, 1970, 119-21; C. M. Carmichael, "A Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt," *JBL* 96, 1977, 321-36; P. Cruveilhier, "Le levirat chez les hebreux et chez les assyriens," *RB* 34, 1925, 524-46; D. Daube, "Consortium in Roman and Hebrew Law" *Juridical Review* 62, 1950, 71-91; E. W. Davies, "Inheritance Rights and Hebrew Levirate Marriage," *VT* 31, 1981, 138-44, 257-68; L. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, 1942, 77-144; L. Eslinger, "More Drafting Techniques in Deuteronomic Laws," *VT* 34, 1984, 221-26; F. E. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together*, 1994, 48-59; S. A. Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," *MAARAV* 1/2, 1978-79, 105-58; P. Koschaker, "Zum Levirat nach hethitischen Recht," *Revue hittite et asianique* 10, 1933, 77-89; H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 1989, 484-86; E. R. Lacheman, "Note on Ruth 4:7, 8" *JBL* 56, 1937, 53-56; D. Leggett, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*, 1974; D. W. Manor, "A History of Levirate Marriage As It Relates to the Bible," *ResQ* 27, 1984, 129-42; J. Mittelmann, *Der altisraelitsche Levirat*, 1934; E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC 4, 1994, 326-31; G. P. Murdock, "Cross-Sex Patterns of Kin Behavior," in *Cross-Cultural Samples and Codes*, 1980, 433-42; J. Nacht, "The Symbolism of the Shoe," *JQR* 6, 1915, 1-22; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 1944, 23-55; W. O. E. Oesterley, The *Psalms*, 1939, 534-36; H. H. Rowley, "The Marriage of Ruth," in *The Servant of the Lord*, 1952, 163-86; J. M. Sasson, *Ruth*, 1979, 102-90; W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1903; E. A. Speiser, "Of Shoes and Shekels," *BASOR* 77, 1940, 15-18; D. Thompson and T. L. Thompson, "Some Legal Problems in the Book of Ruth," *VT* 18, 1968, 79-99; J. Weingreen, "The Case of the Daughters of Zelophchad," *VT* 16, 1966, 518-22; R. Westbrook, "The Law of the Biblical Levirate," in *Property and the Family in Biblical Law*, JSOTSup 113, 1991, 69-89.

Frank Ritchel Ames فرانك ريتشيل أميس

لاوي← #٤٢٩٠ (לֵוִי [lēwî[1]]، لاويٌّ).

زواحف

زواحف

١. مفردات لغوية. אֲנָקָה [[a]naqâ[2]] بُرص سام (#٦٥٢: مرة واحدة، חֹמֶט [homet] اسْم، غطاءة صغيرة الحجم (#٢٧٩٣، مرة واحدة)، כֹּחַ [koah [2]]، اسْم، ورل (حيوان مِنَ الزحافات #٣٩٤٧)، לְטָאָה [l[e]ta'â]، اسْم، غطاءة كبيرة الحجم، lizard (مرة واحدة؛ #٤٣٢١)؛ צָב [sab[2]]، nom. great lizard (#٧٣٧٠، مرة واحدة)، שְׂמָמִית [s[e]mamît]، اسْم غطاءة (سحلية #٨٥٣٢، مرة واحدة)، תִּנְשֶׁמֶת [tinsemet [1]]، اسْم، حرباء (#٩٤٩١، مرة واحدة).

٢. لغات أخرى. لغات متشابهة تذكر الزواحف بالاسم إلاَّ أن تعريفها بدقة، وعلاقتها باللغة العبْرِيَّة غامضة. צָב، ربما لها علاقة بالكلمة السامية *sab*، والسيريانية *abba'*، والعربية *dabb*، وهي غطاءة (سحلية) قابلة للأكل، وعبْرِيَّة مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس، واليهودية والأرامية *sabba'* ولـ אֲנָקָה تساوى الكلمة السريانية *'amaqta*، سحلية، כֹּחַ تماثل الكلمة السامية *wukka*، اليهودية والأَرَامِيَة *'koha*، والعربية *huka'at* والـ לְטָאָה مِنْ المحتمل أن يَكُونُ معناها سحلية، انظر العربية *lata'a* تلتصق بالأَرْض، اليهودية والأَرَامِيَة *'haltata*، وعبْرِيَّة مَا بعد الكتاب الْمُقَدَّس *l[e]ta'â* وبالنسبة لـ חֹמֶט، انظر الأكادية *hûlmittu*، غطاءة، تنين (انظر *hamatu*، يسرع، الأَرَامِيَة *hamat*)، يجثو، والسريانية *'hûlmata*، حرباء. *HALAT* تفرق بين תִּנְשֶׁמֶת، حرباء תִּנְשֶׁמֶת، بومة بيضاء (لا ١١: ١٨، تث ١٤: ١٦). والأكادية *taslamtu* تعنى سحلية. שְׂמָמִית تتفق مع العربية *samm abras* ("الأبرص، أَوْ سحلية مرقطة)، السريانية *samamîta*، غطاءةسامة، وعبْرِيَّة مَا بعد الفترة الكتابية *s[e]mamît* أَوْ *s[e]mamît* وتعني عنكبوت.

٣. الزواحف فِي ع. ق. (أ) تعريف. اسْمَاء هذه الزواحف حيرت المفسرين والمترجمين قديمًا وحديثًا. وما يضاعف مِنْ الصعوبة، هُوَ أن الاسم قد يَكُونُ لمخلوقات مختلفة معينة فِي مناطق مختلفة مِنْ ش. أ. ق. والغطاءات تنقسم إِلى عائلتين: الأَوْلى هي *Lacertidae* وهي الَّتِي تستطيع التسلق ولها جلد لا يلتصق بأجسادها، أمَّا جلد الـ *Scincidae* فيلتصق بأجسادها، وهذا النوع لا يستطيع التسلق، وله أرجل قصيرة جدًا، إن كَانَت له أرجل عَلَى الإطلاق.

وإذا كَانَت צָב هي نفس المخلوق الَّذِي يُسمى بالعربية *dubb*، فمن المحتمل أن تكون غطاءة لها ذيل شوكى (*Uromastyx spinipes*) والتى قد يصل طولها إِلى قدمين. وبالنظر إِلى أن لا ١١: ٢٩ تشير إِلى "أي نوع (לְמִינֵהוּ)، فإن تحريم أكْلّها أَوْ لمسها ينطبق عَلَى النوع الأكبر حجمًا.

وكلمة אֲנָקָה تسمية تمت بمحاكاة الأصوات تصف صوت هذا المخلوق، البرص (انظر אָנַק، يئن يتأوه). وبرص الصخور (*Ptyodactylus syriacus*) شائع بصفة خاصة فِي الجليل.

أمَّا المقصود بكلمة חֹמֶט فمن الأرجح الغطاءة أَوْ السحلية، والتى يأكْلّها العرب.

وإذا كَانَ الاسم כֹּחַ له علاقة بالاسم כֹּחַ ويعنى قوة، فمن الممكن أن يُقصد به الْحَرْباء المخيفة، أَوْ "الورل" الصحراوى الْكَبِير والقوى (*Varanus griseus*) لكن هذه الغطاءة مِنْ غير المحتمل أن تدخل المطابخ (لا ١١: ٣١- ٣٥). وقد تكون غطاءة منقطة (Milgrom).

الاسم לְטָאָה اسْم جنس أحيائى للغطاءات متوسطة وصغيرة الحجم. ويصفها *HALAT* بـ *Platodactylus muralis*.

وبالنظر إِلى أن שְׂמָמִית تمسك باليد (أم ٣٠: ٢٨) فلربما تكون نوعية صغيرة مِنَ الغطاءات وليست عنكبوتاً (AV) انظر *HALAT*، ١٢٤٧ لمزيد مِنَ المعلومات.

وإذا كَانَت لـ תִּנְשֶׁמֶת مشتقة مِنَ الجذر נָשַׁם، يلهث، يتنفس، يشخر، فإنها تكون مناسبة لوصف الْحَرْباء. وفي لا ١١: ١٨ مِنَ الواضح أن نفس الكلمة يُقصد بها بومة صغيرة، أَوْ بومة بيضاء (*Tyto alba*). وظهور هذه الكلمة المشكوك فيها تمامًا فِي قائمتين (للطيور والزواحف) هي السبب فِي الفرق الموجود فِي *HALAT*

(ب) الطهارة الطقسية والأغذية المحرمة. كُلّ هذه الزواحف مَا عدا الـ שְׂמָמִית تظهر معًا مع اثنين مِنَ القوأرض فِي قائمة حيوانات وُصفت بأنها نجسة (لا ١١: ٢٩- ٣٠). والغرض الَّذِي يرمى إليه هذا الأصحاح هُوَ تعريف الْكَهَنَة كيف يميزون بين النجس (טָמֵא) والطاهر (טָהוֹר)، بين الحيوانات الحية الَّتِي يمكن أن تؤكَلّ وتلك الَّتِي يحرم أكْلّها" (١١: ٤٧): "ومجموعة الحيوانات טָמֵא (النجسة) تشمل ثمانية أنواع مختلفة (١١: ١- ٨ و٢٤- ٢٨)، وهذه القوأرض والزواحف الثمانية (٢٩- ٤٠). وأكْلّ هذه النوعيات أَوْ لمس جثتها تجعل الْكَاهِن نجساً טָמֵא ويتناول بَقِيَّة الأصحاح حيوانات وطيور وحشرات وزواحف مائية مختلفة تُعد שֶׁקֶץ، مكروهة (١١: ٩- ١٢ و١٣- ١٩ و٢٠، ٢٣ و٤١- ٤٢). وتنجم النجاسة مِنْ أكْلّها وليس مِنْ لمسها. ومن بين هذه المجموعة الْكَبِيرة مِنَ الحيوانات (טָמֵא البعض منها שֶׁקֶץ) بصفة خاصة، وهي نوعية مختلطة

שֶׁרֶץ مِنَ الأنواع المتسلقة. أمَّا الحيوانات المائية (٩- ١٢) فهي שֶׁקֶץ لكن القوارض والزواحف الثمانية (٢٩- ٣٠) تُعد טָמֵא (← الطاهر والنجس: فكر لاهوتى).

والأساس المنطقى للأغذية المحرمة فِي إسْرَائِيل كَانَ يُنظر إليه مِنَ الناحية التقليدية عَلَى أنه استبدادىلأنه ببساطة إرادة الله. وبرغم ذَلِكَ، وبرغم أن هذا النظام جاء بأمر مِنَ الله، إلاَّ أن المفسرين بحثوا عن أساس قوى وراء هذا الأمر. وقد اقترح مايموينِدس أساسًا صحيًّا باعتباره العامل المميز، فالخنزير والأرنب قد يحملان الأمراض، لكن هذا لا يفسر استبعاد الجمل وهو لا يفعل ذَلِكَ. ومنذ عهد قريب جِدًّا قال دوركيم إن التصنيفات الخاصة بالحيوانات المختلفة تعكس نظام القيم الخاص بمجتمع معين. وأضافت مارى دوجلاس إِلَى هذه الفكرة نظرية القذارة بالنسبة لما هُوَ "غير صالح" وطبقت النتيجة عَلَى مَا جاء فِي لاويين ١١. وقد وجدت أن هناك حيوانات تُوصف عَلَى أساس بيئتها (الماء، الهواء، الأرض) وقَالَت إن الحيوانات الطاهرة لها طريقتها المناسبة للحركة، فِي حين أن الحيوانات النجسة مختلطة، مثل الحيوانات المائية الَّتِي ليست لها زعانف. أَوْ حراشف. وهذا التحليل به أخطاء، ونظريتها فشلت فِي توضيح كُلّ الحقائق، غير أن مبدأ أساسياً لا يزال قائمًا: بالنظر إِلَى أن الرَّبّ منفصل عن آلهة الوثنيين، فعَلَى أساس الوفاء للعهد سعت إسْرَائِيل لتعزل نفسها عن طعام جيراتها.

(جـ) الحكمة- أمثال ٣٠: ٢٨ تذكر أن الـ שְׂמָמִית يمكن أن تُمسك باليد لكنها مع ذَلِكَ توجد بالقصور المَلَكِيَّة. ومع ثلاثة مخلوقات صغيرة أخرى ذُكر أن الحكمة تعوضها عن صغرها وقد وجد دَاوُد أن هذا الحق موجود فِي الواقع وذَلِكَ فِي صراعه مع الأسد، والدب وجُلْيات وشَاوُل وآخرين.

٤. الزواحف فِي لغات مَا بعد الفترة الكتابية. وقد حاولت سب والترجوم وPs.-J. تعريف هذه الحيوانات ولكن نتائجها كَانَت تخمينية: فالبعض لَمْ يكن مِنَ الزواحف إطلاقًا. والقائمة الموجودة فِي لا ١١: ٢٩- ٣٠ تظهر فِي لفيفة الهيكل ٥٠: ٢٠. والمشنة والتلمود يتعاملان مع موضوعات خاصة بالطهارة الطقسية والأطعمة، والمقالة الَّتِي بعنوان *hullin* تعترف بنوعيتين مِنَ الغطاءات وتنسب לְטָאָה، כֹּחַ،אֲנָקָה و חֹמֶט إِلَى المجموعة الَّتِي جلدها محكم عليها.

■ الزواحف فِي ع. ج. الأمر الأساسى فِي سِفر اللاَّوِيِّين هُوَ: "وَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأنِّي انَا قُدُّوسٌ" (لا ١١: ٤٤ و٤٥، انظر ١٩: ٢، ٢٠: ٧ و٢٦) نجد صداه فِي وصية يَسُوع: "فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ" (متى ٥: ٤٨). وقد أعاد يَسُوع تحديد موضوع الطهارة بقوله إن مَا يخرج مِنْ فم الإنسَان هُوَ الَّذِي ينجسه (مت ١٥: ١٠- ٢٠ ‖ مرقس ٧: ١٤- ٢٣). ومع أن المسيحيين لا يعتبرون القواعد اليهودية المنظمة للأطعمة ملزمة، إلاَّ أنه كان هناك مِنْ قادة الكنيسة الأولَى اظهروا احترامهم للمؤمنين الفريسيين لأن التحريم جاء لاعتبارات المحبة وليس لأحكام النَّامُوس (رو ١٤: ١٤- ٢١). وفي حين أن ع. ج يفسر بوجه عام نواميس أطعمة ع. ق عَلَى أساس الطهارة. إلاَّ أن إنفصال المسيحية المتنامى عن اليهودية نجم عَنْهُ أيضًا ظهور لاهوت جدلى مِنْ ناحية فهم ع. ق، الأمر الَّذِي قدم بدوره فِي هذه الحالة أساسًا لإرسالية الكنيسة إِلَى الأُمَم (أع ١١: ٥- ١٨). وحين رأى بطرس رؤيا عن حيوانات نجسة وسمع صوتاً يطلب منه أن يذبح ويأْكُلَ (١٠: ١١- ١٦) تخلى عن رفضه الأوَّل وبدأ يفهم الحدث عَلَى أنه يعبر عن المجال العرقى لخطة الله للخلاص: لا يجب النظر إِلَى اي أممى عَلَى أنه نجس أو غير طاهر وبذَلِكَ يُحرم مِنْ سماع إنجيل يَسُوع المسيح (١٠: ٢٨).

حيوانات ← בְּהֵמָה [b^{e}hēmâ] (ذوات الأربع، #٩٨٩) ← זָנָב [zānāb] (ذنب، #٢٣٨٧) ← חֲזִיר [h^{a}zîr] (خنزير، #٢٦١٤) ← חַיָּה [hayyâ'] (حيوان، #٢٦٥١) ← כֶּלֶב [keleb] (كلب، #٣٩٧٨) ← עַכְבָּר ['akbār] (فأر، #٦٥٧٢) ← צְפַרְדֵּעַ [s^{e}pardē'a] (ضفدع، #٧٦٣٠) ← קִפּוֹד [qippōd] (قنفذ / بومة؟، #٧٨٨٧) ← רמשׂ [rmś] (يحنف، يحتشد، #٨٢٥٣) ← שׁרץ [šrṣ] (يحتشد، يعج بـ #٩٢٣٧) ← תַּן [tan] (ثعلب، إبن آوى، #٩٤٧٨) ← زواحف: لاهوت

البيبلوجرافيا

ISBE 3:147-48; 4:140; I. Aharoni, "On Some Animals Mentioned in the Bible," *Osiris* 5, 1938, 461-78; F. S. Bodenheimer, *Animals and Man in Bible Lands*, 1960, 65; G. Cansdale, *All the Animals of the Bible Lands*, 1970, 199-202; D. Daube, "A Quartet of Beasties in the Book of Proverbs," *JTS* 36, 1985, 380-86; M. T. Douglas, *Purity and Danger*, 1966; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, 1991; G. Wenham, *Leviticus*, NICOT, 1979.

روبرت سي. ستالمان *Robert C. Stallman*

سؤال ← #٨٦٢٦ (שָׁאַל [šā'al]، طلب، يستعلم، يلتمس).

خزان ← #٥٢٢٥ (מִקְוָה [miqwâ]، مستودع).

إقامة ← #٤٣٢٨ (לִין [lîn]، يمكث لقضاء الليل، يعسكر، يبقى، يقيم).

بلسان ←#٧٦٦١ (צֳרִי [s^{o}rî]، راتنج، بلسان).



سَارَة

سَارَة שָׂרָה [sarâ]، #٨٥٧٧ שָׂרַי [saray]، ساراى #٨٥٨٤.

ع. ق ١. ساراى/ سَارَة كَانَت الزوجة الرئيسية لإبْرَاهِيم، كما كَانَت أخته غير الشقيقة مِنْ ناحية أبِيهِ تارح (تك ٢٠: ١٢). وقد صاحبت إبْرَاهِيم فِي رحلته مِنْ أور عن طريق حَارَان إِلَى أرض كَنْعَان. وقد ادّعت أنها أخت إبْرَاهِيم فِي مناسبتين (تك ١٢، ٢٠). وكَانَت موضع خزى دائم بسبب عقمها الأمر الَّذِي دفعها إِلَى إساءة معاملة جاريتها هَاجَر، كما دفعها إِلَى الضحك حين أُخبر إبْرَاهِيم بأنها ستلد ابنًا خلال سنة (الأصحاحات ١٦ و١٨ و٢١). وفي ١٧: ١٥ تغيرّ اسمها إِلَى سَارَة. وكُلّ الإشارات التالية لها تتضمن هذا الاسم. وقد توفيت عن عمر يناهز ١٢٧ سنة، وقد ماتت فِي قَرْيَة أَرْبَع (أى: حَبْرُون) ودُفنت فِي مغارة المكفيلة الَّتِي أمام ممْرَا (ص. ٢٣). (تكوين: فكر لاهوتى).

٢. ذُكرت سَارَة فِي إش ٥١: ٢ كمثال عَلَى الثقة فِي الرَّبّ.

ع. ج ذكر بولس كُلاً مِنْ إبْرَاهِيم وسَارَة ضمن أولئك الَّذِين حُسب لهم إيمانهم برًا (رو ٤: ١٩) ثم إنه ذكر سَارَة باعتبارها أم أولاد الموعد (رو ٩: ٩). وفي غلاطية ٤: ٢١- ٣١ يميز بولس بين سَارَة باعتبارها "الحرة"، هَاجَر باعتبارها "الجارية". وكِلْتَاهما تمثلان عهدين، وفي هذا السياق عُرِّفت سَارَة بأنها "أُورُشَلِيم العليا" (ع. ٢٦).

وكتبة الرسالة إِلَى العبرانيين، ورسالة بطرس الأولَى يذكرون سَارَة كمثال للايمَان (عب ١١: ١١)، والخضوع (١ بط ٣: ٦). (انظر P. J. Budd, *NIDNTT* 1:80; M. Gray, *NBD*, 1962, 1144).

رضاء #٨٤٢٥ (שָׂבַע [śāba']، يَكُونُ راضياً).

تشبع، تشرب #٨١١٥ (רָוָה [rāwâ]، يشرب كفايته، يُتخم).

Shem

سام שֵׁם [sem ²]، #٩٠٠٦

ش. أ. ق "سام" معناه "اسم"، وقد يحمل معنى "المبجل"، المحترم" (انظر אַנְשֵׁי־שֵׁם، عد ١٦: ٢، אַנְשֵׁי שֵׁמוֹת، ١أخ ٥: ٢٤، وبالأثيوبية s^{e}muy، الممدوح، المبجل، المحترم). وقال البعض إن سام هُوَ اختصار اسم يعكس التجلي الإلهي theophoric، ولكن العنصر الأخير قد حُذف. وعَلَى أساس الإسم الأكادى المشابه *sumu*، والَّذِي قد يعنى "ابن" وكذَلِكَ "اسم" فإن المقطع الأوَّل مِنَ الاسم وهو שֵׁם أعطى معنى "ابن"، عَلَى أساس وجهة النظر هذه. والأسْمَاء المركبة الَّتِي تتضمن שֵׁם موجودة بكثرة فِي أسْمَاء ش. أ. ق. (انظر M. Noth, *Die israelitischen Personnamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, 1928, 123-24; J. J. Stamm, Die akkadische *Namengebung*, MVÄG 44, 1939, 40-42, 139-43, 145, 148, 155-56, 158, 236, 261, 303-4, 366-67; H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1965, 247-49). مثل؛ الاسم الأكادى *Su-mu-^{d}sin*، ابن سن، *^{d}Marduk-suma-ibni*، أي مردوخ خلف وريثاً، *^{d}Nabû-sum-lisir* يانابو، تمنى النجاح للوريث، ^{d}Sin-nadin-sumi، "سن" هُوَ معطى الأبناء.

ع. ق ١. سام هُوَ أحد أبناء نوح الثلاثة، ولعله أكبرهم (عَلَى أساس تفسير عبارة אֲחִי יֶפֶת הַגָּדוֹל فِي تكوين ١٠: ٢١، حيث أخذت سب. وتفسيرات يهودية أُخرى تأخذ הַגָּדוֹל عَلَى أنها تعديل لـ יֶפֶת وليس لـ אֲחִי؛ والَّذِي خلص مِنْ دينونة الطوفان عن دخوله الفلك مع زوجته. وهو دائمًا يذكر أوَّلاً فِي الترتيب بالنسبة للأخوين الآخرين. مثل؛ دائمًا يأتى عَلَى هذا النحو: سام، حَام، يافث (٥: ٣٢، ٦: ١٠، ٧: ١٣، ٩: ١٨، ١٠: ١، ١أخ ١: ٤). وبرغم ذَلِكَ، فإنه فِي جدول الشُّعُوب (تك ١٠)، يأتى ثالثًا (الآيات ٢١- ٣١)، بعد يافث (ع. ٢- ٤)، حَام (الآيات ٦- ٢٠). وأهميته لتاريخ الخلاص مرده أنه مِنْ سلالة إبْرَاهِيم، ومن ثم شَعْب إسْرَائِيل. وهكَذَا، أعطى اسماً لقسم תּוֹלְדֹת الَّذِي يحتوى عَلَى سلسلة أنساب خاصة بالنسل الَّذِي أعطى الوعد (١١: ١٠- ٢٦)، والَّذِي يختتم التاريخ العالمى ويعد بمثابة قنطرة لتاريخ الآباء الأوَّلين.

ومع أخيه يافث، قام بتغطية عرى أبِيهِ نوح (تك ٩: ٢٣). وقد دعا نوح الرَّبّ بأنه "إله سام" الأمر الَّذِي جعل علاقة خاصة بين خالق الكون، ومخلص إسْرَائِيل المنتظر مِنْ جهة سام مِنْ جهة أخرى، وبناء عَلَى ذَلِكَ مع نَسْل سام (٩: ٢٦). وهكذَا، فإن علاقة شَعْب بسام ونسله، شَعْب إسْرَائِيل) ستؤدى إِلَى لعنات وبركات (تكوين: فكر لاهوتى)

٢. ونجد اسْمَ سام فِي سلاسل الأنساب فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ كابن نوح الَّذِي مِنْ نسله جاء إبْرَاهِيم (١أخ ١: ٤ و١٧- ٢٧).

ب. ت فِي كتابات معلمى اليهود أعطى سام لقب "الكَبِير" للإشارة إِلَى أنه أكثر أبناء نوح أهمية. وباعتباره جِدًّا أعلَى للشَّعْب اليهودى، فقد وُصف بأنه طالب مخلص للتوراة، ومؤسس أوَّل أكاديمية لدراسة التوراة (בֵּית הַמִּדְרָשׁ) والخيام فِي تك ٩: ٢٧ هي بيوت لدراسة التوراة، حيث المتقين فِي إسْرَائِيل

والأمم بوسعهم أن يجدوا حكمة. وكثيرًا مَا يُقَالُ مَلِكي [redacted] هو سام (مثل؛ الترجوم، نيوفيتي، تك ١٤: ١٨) [redacted] مَا جاء فِي يوبيل ١٠: ٢٧- ٣٤، فإن [redacted] سلم اغتصبتها كَنْعَان، الذي أطلق [redacted] رض (أى أرض كَنْعَان [redacted] ها). وسام لَمْ يُذْكر سوى مرة [redacted] فِي سلسلة نسب يَسُوع المذكورة فِي لوقا [redacted]). إسمَعْ يا إسْرَائِيل.

جيروم أي. لاند *Jerome A. Lund*

سَّامِرَة

سَّامِرَة שֹׁמְרוֹן [*somrôn*]، #٩٠٧٦

أُطلق اسْم السَّامِرَة فِي ع. ق عَلَى كُلّ مِنْ عاصمة الْمَمْلَكَة الشَّمَالية الَّتِي أسسها عُمْرِي الْمَلِك، وكذلِكَ المنطقة المتاخمة لها (١مل ١٨: ٣٤). وقد بدأ عُمْرِ يمْلِك إسْرَائِيل (←) حكمه فِي تِرْصَة (٨٨٥/ ٨٤ ق. م، قا، Corney, 78) غير أنه بعد أن أصبح الْمَلِك الوحيد، أقام عاصمة عَلَى قمة جَبَل فِي الهضاب الوسطى فِي إسْرَائِيل. وقد اشتري هذا الجَبَل مِنْ شَامِرَ (١مل ١٦: ٢٤) منه أخذ الاسم العبرى الَّذِي أُطلق عَلَى السَّامِرَة (١مل ١٦: ٢٣- ٢٤).

١. الموقع. كَانَت السَّامِرَة فِي موقع نموذجى لضمان الإدارة الصحيحة لشئون الْمَمْلَكَة، كما كَانَ مُناسبًا للسياسات الدولية الَّتِي كَانَ يتَّبعها العُمريون (Miller, 207). والجَبَل الَّذِي أقيمت فوقه السَّامِرَة يشرف عَلَى الطريق الرَّئيسى الجديد الَّذِي يمتد نَحْوَ الشَّمَال الْجَنُوبى بين جَبَل عِيبَال الذي كَانَ يسير عَلَى نفس هذا الخط حيث يضمن الاتصال مع فينيقية وسوريا (Phoenicia and Syria (Sukenik, *Samaria-Sebaste* 1:1; Kenyon, 1971, 73; Dorsey, 57-70). كما أن الجَبَل كَانَ يرتفع إلى ملئة متر فوق الوَادِي، ٤٣٠ م فوق مستوى سطح الْبَحْر (Kenyon, 1979, 260) وكَانَ منعزلاً عن الجبال المحيطة (Kenyon, 1971, 73)، الأمر الَّذِي يكشف الموقع الاستراتيجى للسَّامِرَة فِي أوقات الحصار (*Samaria-Sebaste* 1:1; cf. Miller, 207). أمَّا الوداى المحيط بالجَبَل فكَانَ يتسم بالجمال والخصب (إش ٢٨: ١، انظر "السَّامِرَة- *Sebaste* 1:1).

٢. التاريخ. بعد إنفراد عُمْرِي بالْمَلِك دون منازع فِي الْمَمْلَكَة الشَّمَالية ٨٨٠/ ٨٧٩ ق. م تقريبًا. بدأ يشيد عاصمته فِي تِرْصَة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، تبين الحفريات الأثرية بوضوح أنه غادر تِرْصَة (de Vaux, 381) لصالح جَبَل شَامِرَ (Kenyon, 1979, 259) الَّتِي تقع عَلَى بعد أحد عشر كِيلو مترا شمال غربى شَكِيم. وقد حصل عَلَى هذا الموقع مقابل وزنتين مِنْ الفضة دفعها لشامر (١مل ١٦: ٢٤). وقد خلف آخاب عُمْرِي وظل فِي الحكم لمدة اثْنَتَيْنِ وَعِشْرِينَ سَنَةً (١مل ١٦: ٢٩). وانتهت أسرة عُمْرِي المالكة نتيجة ثورة قَام بها يَاهُو سنة ± ٨٤١ ق. م. أمَّا أسرة يَاهُو الْمَلِكية فاستمرت لمدة قرن تقريبًا. وأثناء فترة حكم يَرُبْعَام الثانى المزدهرة (٧٩٣- ٧٥٣ ق. م، Avi-Yonah & Stern, 1227). وقد وصلت السَّامِرَة [redacted] فِي تطورها. فقد وسّع حدود إسْرَائِيل "مِنْ مدخل حماة إلى بحر العرَبَة" (٢مل ١٤: ٢٥). وفي تِلْكَ السنوات كَانَت المظالم والترف الزائد للمجتمع الإسْرَائِيلي مِنْ الأمور الَّتِي أثارت انتقادات عَامُوس (٣: ٩- ٤: ١٣). بعد موت يَرُبْعَام، بدأ الانهيار السريع لإسْرَائِيل باغتيال ابْنُهُ زَكَرِيَّا (٢مل ١٥: ٨- ١٠) عَلَى يد شَلُّومُ، الَّذِي خلفه (٢مل ١٥: ١٣) وبعودة أشُور مجدداً إلى الاهتمام بهذه المنطقة (Ahlstrm, 630-31). وقد ظلت السَّامِرَة عاصمة لإسْرَائِيل إلى أن استولى عليها سرجون الثانى مَلِك أشُور سنة ٧٢٢ ق. م (٢مل ١٧: ٦، ١٨: ٩- ١٢). وطبقًا للنصوص الأشُورية أعيد بناء السَّامِرَة وأصبحت المركز الإدارى للحاكم (Oppenheim, 284)، وظلت هكَذَا، أثناء السيطرة البَابِلية والفَارِسية (Avigad, 1035).

٣. الناحية الأثرية. قامت بعثتان بأعمال الحفر فِي السَّامِرَة تحت إشراف ج. شوميكر G. Schumacher، وبعد ذلِكَ بإشراف G. A. Reisner and C. S. Fisher. وقامت جامعة Harvard بحفريات هناك خلال الفترة مِنْ ١٩٠٨- ١٩١٠. وقامت بعثة مشتركة تحت رعاية جامعة هارفارد، وصندوق الاستكشافات الأثرية الْفِلِسْطِينِيّ، والأكاديمية البريطانية، والمدرسة البريطانية للآثار فِي أورُشَلِيم والجامعة العبْرِيَّة، وكَانَ ذلِكَ تحت إشراف ج. ▪. كراوفوت J. W. Crowfoot وقد اكتُشفت السَّامِرَة فِي الفترة مَا بين سنة ١٩٣١، ١٩٣٥ (Avigad, 1037).

تِرْصَة- التي كَانَ يُقال لها تل الفارعة، كَانَت تقع عَلَى مسافة ٩ كم شمال شرقى شَكِيم (Albright, 241-51) فِي وَادِي الفارعو- كَانَت عاصمة مملكة إسْرَائِيل الشَّمالية أثناء الانقلاب العسكرى الفاشل الَّذِي قاده زِمْرِي (١مل ١٦: ٩)، وحصار عُمْرِي لتِرْصَة وما نجم عَنْهُ مِنْ موت زِمْرِي فِي الحريق الهائل المدمر (١مل ١٦: ١٧- ١٨) يتناغم تمامًا مع الدليل المستمد مِنْ الحفريات الأثرية الخاص بدمار الطبقة الثالثة مِنْ تل الفارعة (de Vaux, 380). وقد كشفت الحفريات عن مبنى غير مكتمل، الأمر الَّذِي يقدم دليلاً واضحًا عَلَى أن المِدِينة أصبحت مهجورة فِي ± ٨٨٥ ق. م (Kenyon, 1971, 73; de Vaux, 380-81). وهذا يتزامن مع إنشاء "السَّامِرَة" الَّتِي أصبحت العاصمة الجديدة.

والواقع أن عُمْرِي أقام عاصمته الجديدة فِي منعزل حيث يستطيع إقامة مَدِينَة عَلَى النَّحْوَ الَّذِي يريده، دون أن تعوقه أي قائمة بالفعل. وكَانَت المكونات الرَّئيسية للسَّامِرَة تشمل الحى الْمَلِكى عَلَى قمة الجَبَل، والمِدِينة السفلى (*Samaria-Sebaste* 1:5-21). ومما يُؤسف له أن الجزء الأكبر مِنْ المِدِينة أثناء فترة عُمْرِي آخاب كَانَ يقع تحت مبانى سيباسطة الجديدة (Kenyon, 1979, 263). وبسبب التاريخ السابق لقتل الْمُلُوك، ابتكر مفهوم المربع الْمَلِكى المغلق الَّذِي يسيطر عَلَى وسط المِدِينة (Kenyon, 1971, 74). ثم إنه، بالنظر إلى أن قمة الجَبَل لَمْ تكن بها مساحة كافية يمكن أن يشيد فيها حيّه الْمَلِكى، فقد استغل إقامة مصاطب فوق الأسطح تدعمها جدران متينة (Kenyon, 1971, 75). وعَلَى هذه المساحة الَّتِي تم توسيعها فوق القمة أقام عُمْرِي حيه الْمَلِكى، الَّذِي تم توسيعه

فِيمَا بعد، ثم إحاطته بجدار مدرع، ولعل ذلِكَ بمعرفة آخاب (Kenyon, 1971, 81-82). وكَانَ مجمع المبانى هذا يشغل مساحة تبلغ ١٤٥ × ٧٦م، وتظهر علامة واضحة عَلَى التأثير الفينيقى (*Samaria-Sebaste* 1; Kenyon, 1971, 76).

وكَانَ الحى الْمَلِكى يمثل مفهومًا جديدًا تمامًا فِي التخطيط الإسْرَائِيلي. وهو إلى حد مَا يمثل الجزء الأعْلَى المحصن مِنْ الْمُدُن اليونانية (الإغريقية). وكَانَ الحى الْمَلِكى محاطاً بسياج حصين، فِي حين أن المرحلة الأخيرة مِنْ بناء هذه الكتلة المحصنة حولتها إلى حصن داخلى (Kenyon, 1971, 82). وخلف هذا السياج الحصين يمكن للمَلِك المستبد وأسرته أن تزدهر (Kenyon, 1979, 262). ويُعد تخطيط هذه المِدِينة دليلاً عَلَى ثورة اجْتِمَاعية وإدارية هامة فِي إسْرَائِيل. وقد انعكس ترف الحى الْمَلِكى فِي نقوش عاجية وُجدت هناك يرجع تاريخها إلى القرن التاسع. وكَانَت هذه تُستخدم كديكور فِي شكل لوحات جدارية وعَلَى الأثاث (Kenyon, 1979, 263). وفي ١مل ٢٢: ٣٩ ذُكر "بيت العاج" الَّذِي بناه آخاب، ولعلها إشارة إلى هذه المنحوتات العاجية. وثمة نسبة مئوية كبيرة مِنْ المنحوتات الَّتِي تعود إلى فترة حكم آخاب (*Samaria-Sebaste* 2:50-53) تبين التأثير المِصْرى (*Samaria-Sebaste* 2:49; cf. Kenyon/Moorey, 1987, 97). وعلاقات آخاب بمِصْر أكدتها زهرية (فازة) كبيرة الحجم مِنْ المرمر تحمل بقايا مِنْ الأطر المزخرفة الخاصة بأوسركون الثانى (Kitchen, 324).

والسامرية تتكون فِي ٦٥ جزازة منقوشة عثرت عليها بعثة جامعة Harvard سنة ١٩١٠. وتسجل هذه الكتابات شحنات مِنْ الزيت والخمر تم تسلمها كضرائب عينية تُستخدم فِي البيت الْمَلِكى. وهذه الجزازات لها قيمة كبيرة لدراسة اللغة، والنص، والأسْمَاء الشخصية ونظام الضرائب، وإدارة الْمَمْلَكَة (Avigad, 1044). والأسْمَاء الَّتِي وردت فِي هذه النقوش الكتابية لها أيضًا مغزى دينى. وبعض مِنْ هذه الأسْمَاء كَانَ يبدأ بـ *ab'* (أبيعل)، *ah'* (آحاز)، *el'* (أَلِيشَع)، *Yah* (أبيا)، *egel'* و*ba'al* (*'egelyau*) (مريبعل) (Schofield, 206-7).

العدد الصغير المخيب للآمال مِنْ الجزازات الَّتِي تم العثور عليها نتيجة الحفريات الأثرية كَانَت بالحروف الأيونية البدائية الَّتِي ربما كَانَت تزين مبانى أحد مداخل السَّامِرَة (Kenyon, 1979, 263). والعمال المبدعون الفينيقيون الَّذِين استخدمهم عُمْرِي هم الَّذِين شيدوا هذه المِدِينة الرائعة وأظهروا هذه البراعة الحرفية الَّتِي لَمْ يستطيع أن يحاكى روعتها عبر القرون أحد (Kenyon, 1971, 76).

البيبلوجرافيا

AncIsr, 231-35; G. W. Ahlstrm, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, 1993; W. F. Albright, "The Site of Tirzah and the Topography of Western Manassah," *JPOS* 11, 1931, 241-51; M. Avi-Yonah & E. Stern, *EAEHL* 4, 1978; N. Avigad, "Samaria," in M. Avi-Yonah & E. Stern, *EAEHL* 4, 1978, 1032-50; R. W. Corney, *The Reigns of Omri and Ahab*, 1970; J. W. Crowfoot, K. M. Kenyon, and E. L. Sukenik, *Samaria-Sebaste I: The Buildings*, 1942; J. W. & G. M. Crowfoot, *Samaria-Sebaste II: Early Ivories from Samaria*, 1938; R. de Vaux, "Tirzah," in D. Winton Thomas, ed., *Archaeology and Old Testament Study*, 1967, 371-83; D. A. Dorsey, "Shechem and the Road Network of Central Samaria," *BASOR* 268, 1987, 57-70; K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1979; idem, *The Bible and Recent Archaeology*, revised by P. R. S. Moorey, 1987; idem, *Royal Cities of the Old Testament*, 1971; idem, *Archaeology in the Holy Land*, 1979; K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1973; J. M. Miller, *The Omride Dynasty in the Light of Recent Literary and Archaeological Research*, 1964; L. Oppenheim, "Babylonian and Assyrian Historical Texts," in J. B. Pritchard (ed.), *ANET*, 1969; J. D. Price, "Samaria," R. K. Harrison, ed., *Major Cities of the Biblical World*, 1985, 223-33; J. N. Schofield, "Inscribed Potsherds from Samaria," in D. W. Thomas, ed., *DOTT*, 1958, 204-8; K. Schoville, *Biblical Archaeology in Focus*, 1978.

دي. إن. بينار *D. N. Pienaar*

السّبت

السّبتُ (שַׁבָּת [*sabbat*]، اسم. السّبتُ [#٨٧٠١]؛ שָׁבַת מִ [*misbat*]، توقف [#٥٤٠٤]؛ שַׁבָּתוֹן [*sabbatôn*]، يوم الراحة؛ عيد السبت [#٨٧٠٢]). العلاقة المتنازع عليها للفعل. שָׁבַת قل. توقف، توقف عن العمل، أخذ إجازة؛ نِفْعَل. يتوقف؛ هِفْعِيل. يستريح، يتوقف (#٨٦٩٧).

ش. أ. ق بالرغم مِنْ وجود صلة فِي اللغة الأرَامِيَّة والسيريانية لكلمة *sabbeta'*، غير أنه مِنْ غير المحتمل أن الاسم العبرى שַׁבָּת (الحرف السَّاكِن فِي وسط الكلمة مضاعف) قد اشتُق مِنْ التعبير الأكادى *sab / pattu* الَّذِي معناه "الْيَوْم الخامس عشر/ يوم القمر الكامل (يوم البدر)، بسبب الحرف السَّاكِن المضاعف فِي هذا التعبير الأخير. وهناك شكوك أيضًا عن إمكَانية وجود رابطة بين كلمة שַׁבָּת والكلمة الأكادية "السَّابع *sibbitîm* (وكِلْتاهما بصيغة المؤنث). وكلمة سبعة باللغة العبْرِيَّة هي שֶׁבַע، ولم يُوجد تفسير مقنع بالنسبة لسبب تغيير الحروف السَّاكِنة الأخيرة. وعَلَى الرغم مِنْ أن الدليل المقارن مِنْ ش. أ. ق. غير حاسم، وأن التخمين القائم عَلَى دراسة دلالة الكلمة لَمْ يكن مثمراً، إلا أنه يمكن أن نجد اختلافات كرونولوجية سباعية فِي نصوص أوغاريت: سبع سنوات (دائرة *Dnl*)، سبعة أيَّام (أسطورة *Krt*) ولكن هذا لايفترض وجود نظام زمنى عالمى سباعى فِي ش. أ. ق.، لكنه يشير بالفعل إلى ميل معين إلى إستخدام تقسيم سباعى لأى سبب كَانَ (Kapelrud, 494-99). وفي كتابة عبْرِيَّة قديمة يحتوى Yabneh-Yam (الَّذِي يرجع تاريخه إلى القرن السَّابع ق. م) فِي السطرين 5- 6 عبارة *lpny sbt* وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه العبارة تُرجمت إلى "قبل السبت" إلاّ أنه لا يوجد مَا يؤكد أنها تشير بالفعل إلى السبت (Delekat, 455; Davies, 491).

ع. ق ١. الاستخدام. الاسم שַׁבָּת استُخدم ١٠٤ مرات فِي ع. ق، وأكثر الأسفار استخدامًا لهذه الكلمة هي: اَللَّاوِيِّين ٢٤ مرة، حز ١٥ مرة، خر ١٤ مرة، نح ١٤ مرة، أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأَوَّل والثانى ٨ مرات، إش ٧ مرات، إر ٧ مرات، ٢مل ٥ مرات، عد ٣ مرات، تث ٣ مرات. كما استخدمت الكلمة مرة واحدة فِي كُلّ مِنْ اَلْمَزَامِير، مَرَاثِي، هُوشَع، عَامُوس. وهذه الإحصائية تشير إلى أنها استُخدمت بالأكثر فِي أسفار ع. ق، حيث كَانَ التأثير الكهنوتي مسيطرًا. كما تشير إلى عدم وجودها فِي أسفار الحكمة، حيث لا تُوجد إشارة مباشرة إلى السبت. שַׁבָּתוֹן، اسم، أمَّا اللاحقة *ôn* فربما تشير إلى معنى مجرد "راحة" (GKC 86f, 240). وهذا الاشتقاق مِنْ שַׁבָּת يشير إلى يوم السبت الأسبوعي (خر ١٦: ٢٣، ٣١: ١٥، ٣٥: ٢، لا ٢٣: ٣)، يوم الكفارة (لا ١٦: ٣١، ٢٣: ٣٢)، السنة السبتية (لا ٢٥: ٤- ٥)، ويوم الراحة يُحتفل بواسطة هتاف البوق (لا ٢٣: ٢٤)، والْيَوْم الأَوَّل والثامن مِنْ عيد الجمع (لا ٢٣: ٣٩).

أمَّا حرف *mem* وهو البادئة الَّتِي أُضيفت إلى الكلمة، فكَانَ الغرض مِنْ ذَلِكَ تعديل معنى الجذر שַׁבָּת ليشكل اسماً له معنى مجرد، מִשְׁבָּת، والَّذِي لا يرد إلا فِي مَرَاثِي ١: ٧ فقط (*IBHS*, 90). وهذا: كثيرًا مَا يصححه المفسرون، غير أنه بالنظر إلى أنه يتصل بكلمة שַׁבָּת، فيأتي بمعنى "توقف" أَوْ "دمار" وهذا يتناغم تمامًا مع سياق أورشليم المدمرة (Hillers, 70).

٢. متى كَانَ يُحفظ السبت؟ لَمْ تلق أي فرضية فلكية أَوْ اجْتِمَاعية، أَوْ دراسة أصل الكلمة ودلالتها، أَوْ فرضية تتعلق بالعبادة بالنسبة لأصل "السبت" لاقت إجماعًا بين المفكرين (*ABD* 5:851).

(أ) حقيقة أن يوم السبت ذُكر مع مطلع الشَّهْر العبرى فِي العديد مِنْ أسفار مَا قبل السبى (٢مل ٤: ٢٣؛ إش ١: ١٣؛ هُوشَع ٢: ١١ [١٣]؟؛ عَامُوس ٨: ٥) حمل البعض عَلَى افتراض أن السبت كَانَ متوارثًا عن عبادة قديمة للقمر (وكَانَ أوَّل مِنْ قدم هذه النظرية ميينهولد سنة ١٩٠٥، ومنذ فترة قريبة قدمها روبنسون سنة ١٩٨٨). وكَانَت هناك تشابهات هامة بين السبت وأوائل الشَّهْر العبرى. ففي كُلَا الْيَوْمين، جرت العادة عَلَى زيارة أحد رجال الله (٢مل ٤: ٢٣)، وكَانَت تتوقف فيه كُلّ أعمال التجارة والصناعة (عا ٨: ٥). وبرغم ذَلِكَ، كَانَ يُنظر إلى هذه الأَيَّام الَّتِي تشكل بداية الشَّهْر العبرى الجديد عَلَى أنها أَيَّام غير سعيدة، ولا تُوجد حجة مقنعة تبين كيف، ولماذا تطور السبت بمعزل عن الدورة القمرية.

(ب) ثقافات عديدة تُحدد أَيَّامًا بعينها لنوعية معينة مِنْ العمل، وأخرى تخصصها لعدم القيام بأي عمل خلالها. وعَلَى سبيل المثال، نجد أن الروماتيين يختارون أَيَّام السوق كأَيَّام راحة لهم، ثم إن السبت كيوم قديم للسوق، قُدم كنظرية لتوضيح التطور القديم للسبت (انظر جينى). وهذه النظرية المثيرة لاقت راحة أَيَّامنا هذه تأييداً بالنسبة للسبت/ باعتباره يوم راحة فِي سياق الثقافة والديانة الإِسْرَائِيلِيتين.

(جـ) سبق أن ذكرنا أن فترات السبعة أَيَّام كَانَت معروفة تمامًا فِي ش. أ. ق.، ولكن لا يُوجد مثال واضح عن يوم سابع مماثل للراحة خارج إِسْرَائِيل. ويقول Eichrodt (132) دون أنه يَكُونُ لديه دليل: "ولِذَلِكَ فحَتَّى لو كَانَ الاسم "السبت" لَيس إِسْرَائِيلياً، إلاَّ أن الشئ الَّذِي يدل عليه لا يُوجد إلاَّ فِي إِسْرَائِيل". وللإجابة عن السؤال مَا إذا كَانَ يُشار دائمًا فِي إِسْرَائِيل إلى الْيَوْم السَّابع عَلَى أنه السبت "فهذا موضوع قابل للجدل. والأمر اللافت هُوَ أن بعض الإشارات القديمة جِدًّا إلى يوم راحة (خر ٢٣: ١٢، ٣١: ١٧، ٣٤: ٢١) لَمْ تستغل الاسم، بل استخدمت الفعل שָׁבַת (Andreasen, 121). فقد يشير هذا إلى وقت فِي التاريخ الدينى لإِسْرَائِيل لَمْ يكن يُستعمل فيه السبت كإشارة إلى الْيَوْم السَّابع، بالرغم مِنْ أن ممارسة الراحة كَانَت موجودة. وتبقى الحقيقة قائمة، وهي أن كُلْتَا النسختين الخاصتين بالوصايا العشر واضحة مِنْ ناحية أن السبت هُوَ الْيَوْم السَّابع (خر ٢٠: ١٠، تث ■: ١٣).

٣. لماذا حُفظ السبت؟ سيكون التركيز فِي هذا الجزء عَلَى الحجتين اللتين قُدمتا بشأن الوصية الرابعة (فِي الوصايا العشر، خر ٢٠، تث ٥) والسبت فِي الإطار اللاهوتى للعهد (خر ٣١). والقصة المذكورة فِي خُرُوج ١٦ والخاصة بجمع المن، يجب أن تُذكر فِي هذا الصدد أيضًا لأنها تقدم سببًا آخر (إلى جَانِب قصة الخليقة فِي تكوين ١) لتعريف الْيَوْم السَّابع بأنه السبت (*EJ* 14:558).

(أ) فِي خر ٢٠: ١١ لأعمال الله فِي الخلق هي الَّتِي حفزت عَلَى السبت، ذَلِكَ أن الله فِي الْيَوْم السَّابع استراح بعد أن خلق السَّمَاوَات والأَرْض. والوصية الرابعة فِي خُرُوج ٢٠ مرتبطة بقصة الخلق فِي تكوين ١- ٢: ٤/ أ، والتى تصل إلى خاتمتها بالْيَوْم السَّابع بأنه يوم الراحة للخالق (Zimmerli, 126). وهذه الرابطة بين يوم السبت وعملية الخلق لا يُستشف منها بأى حال أنه كَانَ هناك نظام إلهى لعملية الخلق يتم التبادل فيه بين العمل والراحة. وقد فهم بعض الدارسين قصة الخليقة فِي تكوين ١- ٢: ٤/ أ بالمقابلة مع الخلفية المضطربة لعدم وضوح الفكر اللاهوتى أثناء السبى وبعده، حيث بدت المواعيد الخاصة بالأَرْض، وبإعطاء اَلْمَلَكِية لبيت دَاوُد مِنْ الأمور الَّتِي لن تتحقق- وهذا وقت أصبحت فيه العلاقة اللاهوتية بين الخليقة والسبت أكثر أهمية (Schmidt, 92). وطبقًا لما يقوله Childs (70): "تشهد إِسْرَائِيل بأن الله خلق العالم باختيار هذا الْيَوْم ليكون يوماً مميزاً". ولمزيد مِنْ وجهات النظر الخاصة بالسبت وعلاقته بالخليقة، انظر W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 46-58.

(ب) عَلَى أساس مَا جاء فِي تث ٥: ١٥، يرجع أصل السبت إلى خلاص إِسْرَائِيل مِنْ بقائهم كعبيد فِي مِصْر. ويذكرهم السبت بخلاص إِسْرَائِيل الَّذِي حققه لهم الله بتضمينه العبيد فِي يوم الراحة: "بهذه الطريقة فإن نَسْل أولئك الَّذِين حررهم الرَّبّ ستكون أعينهم مفتوحة ليروا أولئك الَّذِين تثقلهم أتعاب العمل إلى جانبهم فِي ذَلِكَ الْيَوْم" (Zimmerli, 126). أمَّا الوصية الرابعة فِي سياقها التثنوى فلها أهمية اجْتِمَاعية كبرى، لأن الوصية تنطبق عَلَى البشرية قاطبة (الأحرار والعبيد) بل وتنطبق حَتَّى عَلَى الحيوانات (Vriezen, 396). والبنية الأدبية الحالية للوصايا العشر فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة توحى بوضع أساس هام للوصية الرابعة،

أمَّا التأكيد اللاهوتى عَلَى العدالة الاجْتِمَاعية مِنْ ناحية حفظ السبت، فيمكن فهمها مِنْ الاهتمام العام بالعلاقات الاجْتِمَاعية فِي سِفْر اَلتَّثْنِيَة (Miller, 83-85). ويجب فهم التحفيزين المتعلقين بالسبت فِي الوصايا العشر فِي إطار ارتباط وثيق، لأن الخليقة والخلاص وجهان لحقيقة لاهوتية واحدة (Childs, 70). وأي تأمل لاهوتى فِي موضوع "السبت" يجب أن يضع توازناً بين التأكيدات التاريخية الاجْتِمَاعية والخلاصية فِي تث ٥ مِنْ جهة، والتركيز اللاهوتى عَلَى الله والخليقة فِي خُرُوج ٢٠ (Preuss, 254-55). (الوصايا العشر: فكر لاهوتى).

(جـ) والسبب فِي حفظ السبت اتَّسع كثيرًا حين أصبح علامة للعهد، وحين أفرزت إِسْرَائِيل كشَعْب مختار (خر ٣١: ١٣ و١٦- ١٧؛ حز ٢٠: ١٢ و٢٠). وأصبح فقط السبت وكذلِكَ الختان بمثابة "الإعترافات" وأصبح يُنظر إليهما "كعلامات للعهد" (Von Rad, 83-84). والنبوات الواردة فِي إش ٥٦: ٢- ٧، ٥٨: ١٣- ١٤ تبرز حفظ السبت كوصية بالغة الأهمية، كما تشير إلى تزايد الأهمية اللاهوتية. وكَانَ السبت يُعد تذكارًا أسبوعياً للعهد مع الله، وكَانَ يُستخدم لحساب الأعياد الدينية اليهودية (لا ٢٣: ١- ٤٢).

(د) والسبت كعلامة للعهد، تجاوز مجرد الامتناع عن أي نشاط بسبب الدنس، وكشف عن مفهوم جديد للوقت، باعتباره وقتًا مقدسًا يغلب عليه بصفة خاصة الطابع الإِسْرَائِيلى (McKenzie, 80). وهذا المفهوم الخاص بوقت مقدس نرى له انعكاسًا فِي إستخدام שַׁבָּתוֹן كمثال لأَيَّام العيد (خر ٣١: ١٥؛ ٣٥: ٢؛ لا ١٦: ٣١؛ ٢٣: ٣؛ ٢٥: ٤- ٦). وعَلَى الرغم مِنْ أنه لَمْ يكن للسبت أي دور هام بالنسبة للذَّبَائح فِي العبادة، إلاَّ أنه يُوصف دائمًا بأنه مقدس (خر ١٦: ٢٣؛ ٣١: ١٤- ١٥؛ ٣٥: ٢) وقد قدّسه الله وإِسْرَائِيل (تك ٢: ٣؛ خر ٣١: ١٣؛ لا ٢٣: ٢؛ ٢٥: ١٠). وبقوله Jenson (195) إن هذا الرأى الخاص بالْقَدَاسة لا يعتمد عَلَى أعمال تتعلق بالعبادة أَوْ أعمال شخصية أَوْ عَلَى مكَانَ مقدس مثل خَيْمَةُ الاجْتِمَاع (خر ٣١: ١٢- ١٧). ويشير الطابع العام للسبت إلى وجود الله بين شَعْبه ككُلّ وليس فِي وسط الْكَهَنَة فِي المقادس فحسب. وعَلَى ذَلِكَ، فإن قداسة السبت متأصلة فِي الاحتفال البهيج بالله باعتباره الخالق والفادى فِي الماضى، وفي اختبار حضور الله فِي راحة السَّابع كعلامة عَلَى العهد فِي الحاضر (*ABD* 5:852). وتمتع إِسْرَائِيل هذا بيوم السبت ككُلّ، نرى صداه فِي تحرير المُدْنبين الإِسْرَائِيليين وكذلِكَ العبيد أثناء السنة السبتية وسنة اليوبيل (لا ٢٥: ١٠؛ تث ١٥: ١- ١١).

٤. كيف كَانَ يتم حفظ السبت؟ يجب توخى الحذر بالنسبة لتفسير بعض شروط ع. ق المتعلقة بحفظ السبت. وفي هذا الصدد يمكن ذكر التحريمات الخاصة ببناء بيت (خر ٣١: ١٢- ١٧)، أَوْ جمع المحصول (٣٤: ٢١)، أَوْ إشعال النَّار (عد ١٥: ٣٢- ٣٦)، أَوْ حمل أي شئ (إر ١٧: ٢٢)؟ وهذه المناقشة ستتناول السؤال الصعب، ولكنه الأكثر أهمية مِنْ الناحية اللاهوتية المتعلق بمدى حفظ السبت مِنْ ناحية العبادة وطبقًا للعهد القديم، وما إذا كَانَ ذَلِكَ عملاً خاصًا بالفرد أم الجماعة.

(أ) غالبية الإشارت إلى السبت فِي ع. ق تتسم بتحريم كُلّ عمل، وليس بنشاط تعبدى معين (Alt, 132) وقد توصل أيضًا بحث حديث قام به "ماك كاى" McKay (18) إلى أن ع. ق لا يقدم سوى دليل بسيط عَلَى أن حفظ السبت كَانَ معمولاً به عَلَى نطاق واسع فِي أزمنة مَا قبل السبى كما كَانَ يعتقد مِنْ التفسيرات العادية للوصايا وقد بيّن ألبرتز Albertz (407-10) إلى أي مدى أصبحت العائلة فِي أزمنة السبى وسيلة لحفظ هوية شَعْب يَهُوذَا، وما أطلق عليه "ديانة يَهْوَهْ الرسمية". ويفترض أنه فِي فترة مَا قبل السبى، كَانَت العائلة تمتنع عن العمل كُلّ سبعة أَيَّام وأنه لَمْ تكن لهذه العادة أي معْنى يتعلق بالعبادة مباشرة (Albertz, 409). وقد اعتُبر السبى أنه البوتقة الَّتِي تم فيها الجمع بين الاحتفال بأول الشَّهْر العبرى (قا، Robinson) والعادة العائلية الخاصة بالراحة كُلّ سبعة أَيَّام. وعَلَى الرغم مِنْ أن تقدير العائلة ككيان اجْتِمَاعى ودينى تم إهماله منذ فترة طويلة، إلاَّ أن التوضيح التطورى الدَّقِيق للتطور التاريخى لحفظ السبت يحتاج إلى المزيد والمزيد مِنْ البحث الدَّقِيق عَلَى أيدى المختصين. وكَانَ يوجد فِي أزمنة مَا بعد السبى دليل عَلَى احتفال بالسبت كَانَ يتتبعه أكثر مِنْ مجرد الراحة، وأنه كَانَ يتضمن احتشاداً احتفالاً فِي الهيكل (حز ٤٦: ١ و٩).

(ب) ع. ق واضح مِنْ ناحية حقيقة أن الْكَهَنَة كَانَ عَلَيْهِمْ أن يعملوا فِي السبت، بل وطُلب منهم تقديم ذَبَائح إضافية كُلّ سبت (عد ٢٨- ٢٩، حز ٤٥- ٤٦). ويبدو الأمر كما لو أن الشخص الإِسْرَائِيلى العادى كَانَ لا يعرف ممارسات دينية معينة بالنسبة ليوم السبت، وأن الراحة هي الأمر الوحيد، أَوْ هي- عَلَى الأقل- الَّتِي كَانَت سائدة. وقد تمسكوا بعادة السبت القديمة (McKay, 247) وكثيرًا مَا افترضت تفسيرات ع. ق مساواة- مع الأسف- بين السبت الَّذِي أصبح يوماً مقدسًا خُصص لله، وممارسة دينية خاصة بالسبت. ولِذَلِكَ فإنه مِنْ المهم تقدير الأهمية اللاهوتية لامتناع الإِسْرَائِيليين العاديين عن العمل دون لجوئهم إلى أي احتفال تعبدى مخصص للسبت. وهذا يُستشف منه أنه لَمْ تكن تُقام أي عبادة يوم السبت، بالرغم مِنْ أنه يبدو أن النشاط التعبدى كَانَ قاصراً عَلَى الْكَهَنَة يوم السبت، وأن نوعية العبادة الَّتِي كَانَ الْكَهَنَة يقومون بها فِي يوم السبت لَمْ تكن قاصلاة عَلَى السبت وحده (Schmidt, 88-91).

(جـ) والتركيبة اللغوية الَّتِي استُخدم فيها أسلوب الجناس ومعنى שַׁבָּת שַׁבָּתוֹן كَانَ لها وظيفة صيغة المبالغة والتفضيل لكى تشير إلى أن العمل بكافة نوعياته محرم. وهذا لا ينطبق عَلَى يوم السبت فقط (لا ١٦: ٣١)، بل وينطبق أيضًا عَلَى "يوم الكفارة" (لا ٢٣: ٣٢). وحين تُستخدم كلمة שַׁבָּתוֹן فقط بالنسبة للأعياد الدينية، فذلِكَ لبيان أنه فِي الْيَوْم الأَوَّل والْيَوْم الثانى فقط يَكُونُ الـ שַׁבָּתוֹן، (لا ٢٣: ٣٤). وقال المفسر اليهودى "راش" إن هذا يشير إلى أنه كَانَ محرماً عَلَى الإِسْرَائِيليين القيام بأى عمل فِي هذا الْيَوْم، غير أنه كَانَ بوسعهم إعداد الطعام اللازم لحياتهم (Levine, 110). ويبدو أنه يجب إيجاد فرق بين السبت (مع الامتناع التام عن أي عمل، وتكون الراحة هي الغرض)، والاحتفال لأن الموسمية (حيث يمتنع الشخص عن العمل ليتمكن مِنْ الأحتفال بالعيد) (Levine, 155). وتعبير שַׁבָּתוֹן يشير إلى أن مناسبات مقدسة أخرى

رُبِطت بالسبت، وأن سمات السبت اتُّخِذت كمِثال لما يجب عمله أثناء الاحتفالات الدينية الأُخرى. وبالرَّبط بين الاحتفالات الدينية و الـ שַׁבָּתוֹן، وإشارته إلى الراحة (فِي الْيَوْم الأوَّل والْيَوْم الثانى) أصبح النشاط التعبدى للاحتفال الدينى مؤهلاً مِنَ الناحية اللاهوتية بواسطة السبت وما يتمتع به مِنْ حضور الله باعتباره الخالق والفادى.

ب. ت ١. سب، إنه لما يدعو للدهشة أنه فِي معظم الحالات ترجمة الكلمة المفردة (שַׁבָּת) فِي النسخة الماسورية بصيغة الجمع، وذلِكَ بالترجمة السبعينية (τὰ σάββατα). وهذا قد يُفسر بأن سب استخدمت كلمة *sabb*ᵉ*ta'* الآرَامِيّة بحروف عبْرِيّة (*TWAT* 7:1056).

٢. أسفار الأبُوكريفا: مِنْ ناحية، يشير سِفْر المكابيين إلى حدث اختار فيه اليهود الموت بدلاً مِنَ الدفاع عن أنفسهم ضد أنطيوخس الرابع لأن ذلِكَ كَانَ فِي يوم سبت (١ مك ٢: ٣١-٢٨). وعَلَى صعيد آخر فقد سمح بانتهاك حفظ السبت إذا كَانَ فِي ذلِكَ إنقاذ حَيَاة مِنَ الموت (٢: ٤٠- ٤١). وطبقًا لما تذكره سِفْر اليوبيل (يوب.٢: ١٧- ٣٢؛ ٥٠: ٦- ١٣) وأن عقوبة الموت كَانَت تُنفذ بالنسبة لأى انتهاك للسبت. وهذه الانتهاكات كَانَت تأخذ أشكالاً مختلفة مِنَ السفر، الصوم، وإقامة علاقات زوجية يوم السبت (*EJ* 14:562).

٣. مجتمع قمران. التبجيل الَّذِي يوليه مجتمع قمران للسبت كَانَ هائلاً. وطبقًا لما جاء فِي درج الْمَزْمُور (٢٧: ٤- ٨ فقد كتب دَاوُد ٥٢ مَزْمُوراً للسبت (انظر الْمَزْمُور (٩٢) وهو الْمَزْمُور الَّذِي كتبه فِي يوم السبت فِي سِفْر مَزَامِير ع. ق، وهناك نص يعرف باسم "ترانيم ذبيحة السبت" (-4Q400 407; 11QShirShabb) يضم ترنيمة ملائكية مع تسبيحات سماوية لأجل السبوت الثلاثة عشر الأوَّل مِنَ السنة (-New som, 211). وهناك وصايا واضحة عن الطهارة والنظافة يوم السبت، موجودة فِي مخطوطة دِمِشْق (وثص ١١-١٢)، ويأتى السبت فِي قائمة تضم الأيام الْمُقَدَّسه فِي مخطوطة الْحَرْب (نظح ٢: ٤)، وقد ذُكرت ثانية مع أوَّل الشَّهر العبرى. وتقدم الكتابات القمرانية أوضح دليل عَلَى المعاملة التقليدية ليوم السبت باعتباره يوم احتفال دينى، ويشير إلى الزيارة الملحوظة للأهمية اللاهوتية ليوم السبت فِي المجتمع الدينى اليهودى.

٤. الكتابات الرَّبانية. بعد سنة ٤٠٠ ق. م أصبح السبت هُوَ السمة المميزة لليهود كشَعْب الله، فِي تشابه وثيق مع الختان والنواميس الخاصة بالطعام (*ISBE* 4:250). ويمكن العثور عَلَى العديد مِنَ الإشارات إلى السبت فِي المشنة (وبصفة خاصة Sabbat 7:2)، ولكنها (حجى ١: ٨) تحذر أيضًا بأن الشَّرائع الخاصة بالسبت تمثل جبالاً تتدلى مِنْ شعرة، لأن الكتاب الْمُقَدَّس لا يتضمن سوى القليل عن هذا الموضوع، وبرغم ذلِكَ فإنّ الأحكام المتعلقة بالسبت كثيرة (EJ 14:564). وقد لا يوجد شك فِي أن تفاصيل إشارة الرَّبانيين إلى السبت تعكس أهميته اللاهوتية، وهذا مَا يضفى مزيداً مِنَ الأهمية عَلَى تحذير الرَّبانيين فِيمَا يتعلق بعدم وجود دليل كتابى.

ع. ق ١. الاسم العبرى שַׁבָּת تُرجم فِي اليونانية إلى الاسم اليونانى τὸν σάββατον، واستُخدم ٣٨ مرة فِي الأناجيل المتشابهة، ١١ مرة فِي إنجيل يوحنا، ٩ مرات فِي سِفْر أعمال الرسل ومرة واحدة فِي كُلّ مِنْ رسالة كولوسى، والرسالة إلى العبرانيين. وعَلَى أساس مَا جاء فِي الأناجيل وسِفْر أعمال الرسل، كَانَت المجامع أماكن تُقرأ فِيها الأسفار الْمُقَدَّسة ويتم النقاش حولها، ولكن الدليل بالنسبة للعبادة يوم السبت مثل الصَلاَة والذَبِيحَة، والَّذِي يمكن الاستدلال عليه فِي هذه الأسفار قليل جدًا (McKay, 172-75). والمجتمعات المسيحية الَّتِي نقرأ عنها فِي الأناجيل المتشابهة تتناغم مع القواعد الخاصة بيوم السبت فِي ع. ق، وكَانُوا يحاولون تحديد السلوك الصحيح الواجب فِي يوم السبت وذلِكَ بالرجوع إلى أَقْوَال يَسُوع، بما فِي ذلِكَ الأحداث الَّتِي أوقف فِيها يَسُوع وصية السبت أَوْ قام بإلغائها (Weiss, 24). أمَّا الإنجيل الرابع فكَانَ أقل اهتمامًا مِنْ ناحية كيفية حفظ السبت لأن يوم السبت أصبح مِنَ الأمور الأخروية دون إلغائه، وفي إنجيل يوحنا أصبح فهماً أخروياً فِي حين أنه فِي الرسالة إلى العبرانيين يبدو أنه موجه نَحْوَ المستقبل (Weiss, 320-21).

٢. يوجد دليل أيضًا عَلَى أهمية الْيَوْم الأوَّل فِي عبادة المجتمع المسيحى الأوَّل. ونجد ذكراً للتجمعات لكسر الخبز فِي أوَّل أيَّام الأسبوع (أع ٢٠: ٧). وطلب بولس جمع أموال لكنيسة أُورُشَلِيم وأن يَكُونُ ذلِكَ فِي الْيَوْم الأوَّل (١ كو ١٦: ٢). وفي رؤ ١: ١٠ أطلق الاسم "يوم الرَّب" عَلَى أوَّل أيَّام الأسبوع. ولو أن بعض المفسرين يجادلون مِنْ أجل خلع معنى أخروى فِي هذا الشأن (Lincoln, 383).

أعياد& احتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*hag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*hᵉnukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (وقت معين، #٤٥٩٠)؛ ← מַצָּה [*massâ* ¹] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēah*] (عيد دينى، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*ᵃsārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesah*] (عيد أَوْ ذبيحة الفِصح، #٧١٧٥)؛ [← الفِصح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō' š hōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō' š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*hag šābu'ôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١ [← سبت: لاهوت]).

مقدس، تقديس، تكريس: ← חָנַךְ [*hānak*] يدرب، يكرس #٢٨٥٢) ← חָרַם¹ [*hāram*¹] (ينفى، يخضع للمنع #٣٠٤٩) ← נָזַר¹ [*nāzar*¹] (يكرس نفسه لإله #٥٦٩٢) ← קָדַשׁ [*qādaš*] (يَكُونُ قديساً، يقدس #٧٧٢٧).

راحة، هدوء، يستريح، يستكن ← דמה [*dmh* ²] (ينتهى، يستريح، يَكُونُ أبكماً، صامتاً #١٩٤٩) ← נָוָה¹ [*nāwâ*¹] (راحة #٥٦٥٧) ← נוּחַ¹ [*nûah*¹] (يستقر، يستريح، ينتظر، محطة، مستودع #٥٦٦٣) ← רָגַע¹ [*rāgâ'*¹] (يكتسى بقشرة، يستريح، يَكُونُ هادئاً #٨٠٨٨/ ٨٩) ← שַׁאֲנַן [*šā'an*] (يَكُونُ عَلَى راحته، لا يزعجه شئ #٨٦٣١) ← שָׁבַח² [*šābah*²] (يهدئ، يسكّن، هادئ #٨٦٥٦) ← שָׁבַת¹ [*šebet*¹] (يجلس فِي هدوء، يستريح #٨٧٠٠، ٨٦٩٩) ← שָׁתַק [*šātaq*] (يصبح

هادئاً #٩٢٨٤).

الوقت ← אֹבֵד [*'ōbēd*] (أبداً بعد ذلِكَ، #٧) ← אֹפֶן [*'ōpen*] (الوقت الصحيح، #٦٩٨) ← גִּיל¹ [*gîl* ¹] (مرحلة مِنَ الحَيَاة، #١٦٣٦) ← זמן [*zmn*] (تجديد، #٢٣٧٤) ← עוֹלָם [*'ôlām*] (زمن أوأمد طويل، #٦٤٠٩) ← עֵת [*'ēt*] (وقت، #٦٩٦١) ← פַּעַם [*pa'am*] (قدم، خطوة، وقت، #٧١٩٣) ← פֶּתַע [*peta'*] (جار، #٧٣٥٣) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (استمرار، عدم إنقطاع، تقدمة إعتيادية، #٩٤٥٨).

البيبلوجرافيا

ABD 5:849-56; *EJ* 14:558-72; *GKC* 86f, 240; *HALAT* 1310-12; *IBHS*, 90; *ISBE* 4:247-52; *NIDNTT* 3:405-15; *TDNT* 7:1-35; *THAT* 2:863-69; *TWAT* 7:1047-57; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2, 1994; A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966; N-E. A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation*, 1972; R. T. Beckwith and W. Stott, *The Christian Sunday*, 1978; B. S. Childs, *OTTCC*, 1986; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1992; L. Delekat, "Ein Bittschriftenwurf eines Sabbatschänders (KAI 200)," *Bib* 51, 1970, 453-70; W. Eichrodt, *TOT* 1, 1961; E. Haag, *Vom Sabbat zum Sonntag*, TTS 52, 1991; D. R. Hiller, *Lamentations*, AB, 1992; E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, *ThStud* 46, 1956; P. P. Jenson, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; A. S. Kapelrud, "The Number Seven in Ugaritic Texts," *VT* 18, 1968, 494-99; B. A. Levine, *Leviticus*, JPSTorah, 1989; A. T. Lincoln, *From Sabbath to Lord's Day*, ed. D. A. Carson, 1982, 343-412; H. A. McKay, *Sabbath and Synagogue*, 1994; J. L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, 1986; J. Meinhold, *Sabbat und Woche im Alten Testament*, 1905; P. D. Miller, "The Human Sabbath: A Study in Deuteronomic Theology," *SB* 6, 1985, 81-97; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, 1985; H.-D. Preuss, *Theologie des Alten Testament*, Band 2, 1992; G. Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, BET 21, 1988; W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament*, 1983; J. Siker-Gieseler, "The Theology of the Sabbath in the Old Testament. A Canonical Approach," *StBib* 11, 1981, 5-20; W. M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Woman*, 1983; M. Tsevat, "The Basic Meaning of the Biblical Sabbath," *ZAW* 84, 1972, 447-59; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption: The Story of Redemption from Creation to the New Creation*, 1995, G. von Rad, *OTT* 1, 1962; T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1970; H. Weiss, "The Sabbath in the Synoptic Gospels," *JSNT* 38, 1990, 13-27; idem, "The Sabbath in the Fourth Gospel," *JBL* 100, 1991, 311-21; D. T. Williams, "The Sabbath: Mark of Distinction," *Them* 14, 1989, 96-101; W. Zimmerli, *OTTO*, 1984.

هيندريك إل. بوسمان *Hendrik L. Bosman*

كيس ← #٨٥٦٦ (שַׂק [*śaq*]، كيس، مُسح، خيش).

ذَبِيحَة ← #٢٢٨٤ (זָבַח [*zābah*]، مذبحة، ذبح الماشية، ذَبِيحَة).

سلامة ← #٧١١٧ (פָּלַט [*pālat*]، يخلص، يحقق السَّلاَمَة).

بحار ← #٢٤٨٠ (חֹבֵל [*hōbēl*]، بحار).

لُعاب ← #٨٢٠٢ (רִיר² [*rîr*²]، طين، وحل).

ملح ← #٤٨٧٣ (מָלַח² [*mālah*²]، ملح للنضج).

خلاص ← #٣٨٢٨ (יָשַׁע [*yāša'*]، يَكُونُ منتصرًا، يتلقى مَعُونة، يخلص، ينقذ).

سِبْط

١. البيانات المعجمية- سِبط، اسم שֵׁבֶט عصا، قضيب، عكاز، سلاح، علم، صولجان، ينزك، المذنب (نجم) (← #٨٦٥٧)، מַטֶּה، اسم. عصا، قضيب، صولجان، سِبط (#٤٧٥١).

٢. توزيع. استُخدمت كلمة سِبط שֵׁבֶט، ١٩٠ مرة فِي ع. ق، ومعناها السامي العام هُوَ عصا، علم، عَمُود، عَلَى أن استخدامها فِي ع. ق كثيرًا مَا تأتي بمعنى سِبط (١٤٠ مرة تقريبًا). وفي تسعة مِنْ أسفار ع. ق تظهر الكلمة ١٠ مرات أَوْ أكثر (تث [١٨ مرة]، قض [١٦ مرة، حز [١٦ مرة]، مز [١٣ مرة]، ١أخ [١٢ مرة]، إش [١٢ مرة]، ١مل [١١ مرة]، ٢صم [١٠ مرات]، غير أن أكثر الأسفار استعمالاً لها هُوَ سِفْر يَشُوع [٣٣ مرة].

מַטֶּה كلمة مرادفة لكلمة שֵׁבֶט، بمعنى أنها يمكن أن تعني قضيب، عكاز، عصا، أَوْ سِبط (بالرغم مِنْ أنها لا تشارك فِي كُلّ معاني كلمة שֵׁבֶט). ومن بين ٢٥١ مرة وردت فِيها كلمة מַטֶּה جاءت بمعنى سِبط فِي ١٨٠ مرة منها. وتأتي كثيرًا بمعنى سِبط فِي سِفْر العدد (٨٩ مرة)، يش (٥٥ مرة)، ١أخ (٢٣ مرة).

وهذا أن الاسمان يأتيان كمترادفين فِي نفس ع. فِي ثلاثة مواضع (عد ١٨: ٢، ٣٦: ٣؛ ١٣: ٢٩). كما يردان أيضًا فِي التعبيرات المماثلة التالية: سِبط يَهُوذَا שֵׁבֶט־יְהוּדָה، (١مل ١٢: ٢٠)، מַטֵּה יְהוּדָה (خر ٣١: ٢)، أسباط إسْرَائِيل שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל (تث ٣٣: ٥)، מַטּוֹת יִשְׂרָאֵל، (عد ٣١: ٤) أسباط بَنِي إسْرَائِيل שִׁבְטֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל (يش ٤: ٥ و٨)، מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (عد ٣٩: ٦) سِبْط (أسباط) أبيك/ آبائكم/ أبيهم/ آبائهم שֵׁבֶט אָבִיךָ (عد ١٨: ٢)، וְהֵם מַטּוֹת אָב (١: ١٦).

وهذه المناقشة الخاصة بكلمة מַטֶּה / שֵׁבֶט تتناول استخدامها بصفة أساسية فِي النواحي اللاهوتية، السياسية والاجتماعية بحسب مَا استُخدمت بالنسبة لكُلّ سِبط مِنْ هذه الأسباط وكذلِكَ بالنسبة لعلاقة كُلّ منها بالآخر. وإستخدام الكلمة كعصا، راية، صولجان، عَمُود سوف تُختتم بها المناقشة وترجمة NIV وحدها هي الَّتِي تستخدم ١٦ كلمة مختلفة لترجمة كلمة

שֵׁבֶט

מַטֶּה / שֵׁבֶט، سِبْط، كَانَت النوعية الأساسية الَّتِي نُظمت بها البِنية الاجْتِمَاعية الإِسْرَائِيلية، وكذلِكَ النواحي المتعلقة بالأرْض، والنواحي العسكرية والسياسية. وهوية الأشخاص مِنْ ناحية السِبْط الَّذِي ينتمون إليه هِي الَّتِي تحدد الأرْض الأصلية الَّتِي خُصصت لهم فِي كَنْعَان، ثم أن الهوية السِبْطية كَانَت أيضًا تُتخذ أساسًا لفرض الضرائب العسكرية وقت الْحَرْب.

والعديد مِنْ المجموعات الفرعية تكوّن الأسباط: מִשְׁפָּחָה، عشائر (#٥٤٧٦)، בֵּית־אָב، أهل البيت، والأشخاص كأفراد (انظر يش ٧: ١٦- ١٨، قض ٦: ١٥، ١صم ١٠: ٢٠- ٢١). أمّا التواريخ المتباينة لكُلّ سِبْط والعلاقات بينها فهي مِنْ الأمور المعقدة، وسوف نركز هنا عَلَى الموضوعات اللاهوتية الهامة.

وكلمة (שֵׁבֶט) تشير إِلَى أي سِبْط فِي إِسْرَائِيل (تك ٤٩: ١٦، ١مل ٨: ١٦) وإِلَى أسباط بعينها (عد ٣٢: ٣٣، تث ١٠: ٨، ١٨: ١) أو إِلَى الأسباط الأثنى عشر جَمِيعًا (خر ٢٨: ٢١، ٣٩: ١٤). وهي توحي بالتنظيم الَّذِي اتُبع فِي إِسْرَائِيل أثناء إقامتها فِي المخيمات (عد ٢٤: ٢، يش ٧: ١٦). وقد سُميت إِسْرَائِيل "أسباط الرَّبّ" (مز ١٢٢: ٤). وقد قيل هذا التعبير عن ولايات مِصْر (مقاطعاتهم فِي إش ١٩: ١٣).

وعَلَى الرغم مِنْ أن أسباط إِسْرَائِيل كثيرًا مَا كَانَت تتصرف باستقلالية، إلاّ أنهم كَانُوا جَمِيعًا متمسكين بأصل ديني مشترك. وكَانُوا مِنْ الناحية المثالية وحدة أمام الرَّبّ. ومنذ أقدم أيَّامهم فِي مِصْر وفِي الْبَرِّيَّة، كَانُوا يشكلون اثنى عشر سِبْطًا وذلِكَ بحسب الترتيب الَّذِي وضعه الرَّبّ لكُلّ بيت إِسْرَائِيل (خر ٤٠: ٣٨).

٣. أسباط فردية. هناك العديد مِنْ الفقرات الممتدة الَّتِي تقدم أفكاراً لاهوتية هامة عن أسباط إِسْرَائِيل (تك ٤٩، عد ٢٤، تث ٣٣، قض ٥، انظر تك ٣٥: ٢٣- ٢٦، ٤٦: ٨- ٢٥، بالنسبة للقوائم الخاصة بالقبائل). والأسباط الأثنا عشر هي- عَلَى أساس مَا ذكرته الأسفار الخمسة- نَسْل أبناء يَعْقُوب الاثنى عشر، وعَلَى ذلِكَ، كَانُوا يشكلون جزءًا مِنْ وعد الله فِي عَهْدَهُ مع إِبْرَاهِيم بأنه يجعله أُمَّةً عظيمة (١٢: ١- ٣). وأبناء/ أسباط يَعْقُوب الاثنا عشر لَمْ يكونوا مجرد أناس وُلدوا بالجسد فحسب، بل كَانُوا أبناء الموعد. وقد باركهم الرَّبّ جَمِيعًا (عد ٢٤: ١- ١٠). فقد بارك يَعْقُوب أبناءه، الَّذِين كَانَ نسلهم مزمعاً أن تتكون منهم أسباط (שֵׁבֶט) إِسْرَائِيل (تك ٤٩)، *in nuce* كَانَت هذه البركات تتضمن وصفاً للماضي والحاضر والمستقبل بالنسبة لأسباط إِسْرَائِيل الاثنى عشر، عَلَى أساس طبائعهم ومباركة الله لهم.

(أ) يسجل تك ٤٨: ١- ٢٢ تبنى ابنى يُوسُف أَفْرَايِم ومَنَسَّى، ومباركة يَعْقُوب لهما بالرغم مِنْ ولادتهما مِنْ أم مِصْرية هي أسنات بنت فوطي فارع كَاهِن "أون" (تك ٤١: ٤٥). ومباركة أَفْرَايِم ومَنَسَّى صارت مثلاً فِي إِسْرَائِيل (٤٨: ٢٠). لقد قدّم يَعْقُوب أَفْرَايِم عَلَى مَنَسَّى فِي خطة الأسباط بالرغم مِنْ أن مَنَسَّى كَانَ الأخ الأكبر سنًا. وبروز أَفْرَايِم تجلى فِي تاريخ إِسْرَائِيل اللاحق. فاختيار الله أكثر أهمية مِنْ الأصل البيولوجي. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فحقيقة أن هذين السِبْطين اللذين ينتميان إِلَى يُوسُف كَانَ كُلّ منهما يلحق الأذى بالآخر، فقد صار هذا أيضًا صورة يُضرب بها المثل عن المنازعات الداخلية العميقة والمميتة فِي إِسْرَائِيل وابتعادها عن الرَّبّ (إش ٩: ٢١ [٢٠]).

وفي تكوين ٤٩: ٢٢- ٢٦ نال يُوسُف- ومن خلاله- أَفْرَايِم ومَنَسَّى- نالوا بركة أخرى. وقد وُصفوا بأنهم كرمة مثمرة، وقد وُضع أساس ازدهارهم فِي كَلمات المباركة الَّتِي قالها الله عَلَى لسان يَعْقُوب (ع. ٢٦). وفي تث ٣٣: ١٣- ١٧ امتدت مباركة يُوسُف (أَفْرَايِم/ مَنَسَّى) لتشمل "السَّاكِن فِي العليقة" (أي رضا الله)، (ع. ١٦، انظر خر ٣: ٢). وكَانَت هذه بركة مناسبة لنسل يُوسُف، الَّذِي دبر لمِصْر والأمم المحيطة بها الطعام فِي زمن المجاعة (تك ٤١: ٣٧- ٥٧). وفي قض ٥: ١٤، امتُدح أَفْرَايِم- وربما كَانَ يمثل مَنَسَّى أيضًا- لتقديمه رجالاً صاحبوا دَبُورَة فِي القتال فِي الوَادِي ضد سِيسَرَا القائد الكَنْعَانِي (انظر NIV، ضد عَمَالِيق).

(ب) سِبْط يَهُوذَا (انظر أدناه التعليق عَلَى "قضيب مِنْ إِسْرَائِيل/ يَعْقُوب) أُعطي مساحة فِي تك ٤٩: ٨- ١٢ وهي أقل قليل مِنْ المساحة الَّتِي أُعطيت ليُوسُف. وهناك نقاط عن هذا السِبْط الهام جديرة بالملاحظة تجمده الأسباط الأخرى، يفرض سلطانه (שֵׁבֶט) عَلَى أعدائه. ويسجد له إخوته (v. 8, see n. in *BHS*) وهذا يشير إِلَى نوعية مِنْ التفوق الْمَلَكِي ليَهُوذَا. وهذا التميز صيغ فِي سِفْر التكوين عَلَى أنه حدث مستقبلي يقع أثناء حَيَاة يَهُوذَا أوْ مِنْ يمثله. ولا يحتاج الأمر إِلَى تصور أن هذا قد كُتب عَلَى أيَّام دَاوُد، أوْ فِي أي وقت آخر حين كَانَت يَهُوذَا تتمتع بالتفوق. وقد وُصفت يَهُوذَا كأسد ينتصر دائمًا عَلَى فريسته (ع. ٩، انظر حز ١٩: ٥- ٧). القضيب/ الصولجان (שֵׁבֶט) لن يزول مِنْ يَهُوذَا، وكذلِكَ (بالتوازي مع هذا) شخص يصدر الفرائض والتشريعات מְחֹקֵק، (انظر RSV صولجان الحاكم، Speiser, 362، صولجان السلطة).

وعبارة עַד כִּי־יָבֹא فِي تكوين ٤٩: ١٠/ ب، قد تُرجمت إِلَى عدة ترجمات مختلفة. البعض فسرّوا كلمة שִׁילֹה عَلَى أنها اسْم مكَانٍ يعبّر عن توسع سلطان يَهُوذَا إِلَى خارج حدودها "حَتَّى يأتي شيلون" حيث اعتُبرت שִׁילֹה علامة تشير إِلَى المسيح أوْ كناية عن المسيا (KJV, NASB). "حَتَّى يأتي مِنْ له الأمر" حيث نُطقت שִׁילֹה عَلَى أنها .rel) שֶׁלֹּה، pron. + lamed prep. + 3ms suff— "حَتَّى يأتي مِنْ له الأمر NIV). وهناك بديل ممكن وهو تقسيم الحروف السَّاكِنة إِلَى كَلمتين שַׁי לֹה بمعنى שִׁילֹה أي الإجلال والتعظيم له (حَتَّى يأتي له الإجلال والتعظيم (موران، ٤١٢) (← شيلون، لمناقشة أكثر لهذا الموضوع). ومجيء التعظيم (الأمر) وخضوع الشُعُوب (٤٩: ١٠ ب) تحقيقًا بصفة مبدئية فِي دَاوُد، وسوف يتحققان بالكامل أخيرًا فِي المسيح.

مباركة مُوسَى ليَهُوذَا تطلب عوناً (#٦٤٦٨، עֵזֶר) مِنْ الله ليذهب (هِفعِيل. impf. of בּוֹא [#٩٩٥]) يَهُوذَا إِلَى قومه (تث ٣٣: ٧). والتأكيد هنا منصب عَلَى حاجة يَهُوذَا إِلَى عون مِنْ الرَّبّ لكي تتحقق البركات الَّتِي وُعد بها فِي تك ٤٩: ٨- ١٢. أمّا تكوين ٤٩: ٧ فتحدث عن مجيء شيلون (يذهب בּוֹא) أوْ عن شيء يأتي إليه. وواضح مما جاء فِي تث ٣٣: ٧ أن إنجازات

يَهُوذَا كَانَت بقوة الله وليس بقوته. والفقرتان كُلّ منهما تكمل الأخرى وليس ثمة تناقض بينهما. وفكرة امتياز مَلَكي ليَهُوذَا تم تدعيمها بالاستعمال الموازي لها لكلمة كوكب (כּוֹכָב)، وقضيب (صولجان: (שֵׁבֶט)، وكِلْتاهما ترمزان إِلَى سلطان مَلِكي يبرز مِنْ يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل (عد ٢٤: ١٧- ١٩). وهذا الْمَلِك سيأتي فِي المستقبل ويحطم مُوآب وشيث، وهما عدوان لدودان لإِسْرَائِيل وكُلاً مِنْ أدوم وجَبَل سَعِير. وقد تحقق هذا تاريخيًا أثناء حكم دَاوُد (٢صم ٨: ٢ و١٣- ١٤)، غير أنه مِنْ المحتمل أن النُّبُوَّة لَمْ تكن تقتصر عَلَى هذه الأحداث. وما جاء فِي عد ٢٤: ١٩ يذكرنا بما جاء فِي تكوين ٤٩: ١٠؛ تث ٣٣: ٧. وسوف ينتصر سلطان إِسْرَائِيل مِنْ خلال مَلِك/ ملوك يَهُوذَا. وكَانَ كاتب أَخْبَارِ الأَيَّامِ مهتمًا بصفة خاصة بسلسلة نسب يَهُوذَا وسِبْطه ولم يبد سوى اهتمام قليل بالمملكة الشمالية.

وبعيدًا عن الموضوعات الْمَلَكية، كَانَ لسِبْط يَهُوذَا مكانته وشهرته. وقد أشرف عَلَى بناء خَيْمَةُ الاجْتِمَاع فى الْبَرِّيَّة بصلئيل بْنِ أورى بْنِ مور مِنْ سِبْط يَهُوذَا الآن الرَّبّ ملأه مِنْ روحه (خر ٣٥: ٣١). وحين انسحبت الأسباط الشمالية سنة ٩٣١ ق. م، سُميت الْمَمْلَكَة الَّتِي كَانَ يحكمها رَحُبْعَام باسم "يَهُوذَا" وقد فتح مَلاَخِي نافذة ليرى فساد معاملة يَهُوذَا لعهد الرَّبّ (مل ٢: ١١، ٣: ٤)، لكنه يشير أيضًا إِلَى الوضع الَّذِي تسترده تقدمة يَهُوذَا حين يطهر ملاك الرَّبّ لاوِي، ويَهُوذَا، وأُورُشَلِيم (٣: ٤).

(جـ) وسِبْط لاوِي (تك ٤٩: ٥- ٧) أُدين تقريبًا بسبب العنف الَّذِي ارتكبوه ضد أهل شَكِيم (تك ٣٤: ٢٥- ٣٠). وفي تأديب مستفيض عن الاستقامة الأخلاقية ونجمهم يَعْقُوب بسبب غضبهم وحماقتهم وقسوتهم. وكعقوبة لهم، تنبأ يَعْقُوب بأنهم سيتشتتون فِي إِسْرَائِيل. وقد تحقق هذا حين أُعطوا الكهنوت ووُضعوا بين الأسباط الأخرى ليخدموا كوسطاء سلام ومصالحة بين الله وشعبه. وقد عُينت لهم ٤٨ مَدِينَة، ست منها كَانَت مُدُن ملجأ (#٥٢٣٦). وكَانَ لرَئِيس الْكَهَنَة دور رَئِيسي فِي حَيَاة أولئك الَّذِين هربوا إِلَى مَدِينَة الملجأ (عدد ٦: ٣٥-٨؛ قا. لا ٢٢: ٢٥-٣٤، عدد ١: ٣٥-٣٤؛ يَشُوع ٢١، ١أخ ٥٤: ٦-٨١).

وعَلَى ذلِكَ كَانَت عقوبة اللاَّوِيِّين تتضمن بركة وفي خر ٣٢: ٢٥- ٢٩ تحول "عنفهم" إِلَى الوجهة السليمة، وكرسوا أنفسهم بالكامل للرَّبّ. وقد أُعطوا الكهنوت. وكَانَ مِنْ أكثرهم شُهْرَة هَارُون ومُوسَى (خر ٢٨: ١- ٤، ٢٩، لا ٨). ويصف مَا جاء فِي تث ٣٣: ٨- ١١ التحول الَّذِي طرأ عَلَى سِبْط لاوِي بأنه مِنْ رمز للعنف إِلَى رمز للسلام والمصالحة فِي إِسْرَائِيل.

وعَلَى الرغم مِنْ أن الْكَهَنَة اللاَّوِيِّين تسلموا هبة الله المتمثلة فِي ناموسه الْمُقَدَّس، ومهمة تعليم وإرشاد إِسْرَائِيل، إلاّ أنهم أصبحوا فاسدين (مَلاَخِي ٢: ٤- ٨). لكن الله سيرسل ملاكاً ليطهر بَنِي لاوِي (مَلاَخِي ٣: ٣). وفي هيكل حِزْقِيَال النموذجي أعطى اللاَّوِيُّونَ مُلكاً إِلَى جَانِب الْكَهَنَة الصادوقيين الأكثر وفاء (حز ٤٨: ١٣ و٢٢ و٢٤).

(د) رَأُوبَيْن، بكر يَعْقُوب (لينه) أتى أخيرًا عملاً عَظِيمًا بسعيه إِلَى إنقاذ يُوسُف (تك ٣٧: ٢١- ٢٢)، وأتى شرًا عَظِيمًا حين اضطجع مع بلهة سرية أَبِيهِ (٣٥: ٢٢). وبعد أن كَانَ شخصًا يتميز بالقوة، أصبح رمزًا للضعف وعدم الاستقرار (٤٩: ٣- ٤). ولقد قهر عَلَى ضفة الأُرْدُنّ الشَّرْقية (عد ٣٢: ١- ٤٢). ولقد قهر الْكَنْعَانِيُّون سِبْط رَأُوبَيْن، أوْ أن الرأوبين- تجمدوا خوفًا منهم (قض ٥: ١٥- ١٦). وقد فشل هذا السِبْط فِي الانضمام إِلَى دَان، وجاد، وأشير، فِي تعنك فِي وَادِي مجد وضد سِيسَرَا وقواته الكَنْعَانية (قض ٥: ١٦- ٢٠). وقد تشفع مُوسَى رَجُلَ اللهِ للرأوبين أن يعيشوا ويكثروا عددهم (تث ٣٣: ٦).

(و) شمْعُون (تك ٤٩: ٥- ٧) وقد ذُكر مع لاوِي. كما اشترك شمْعُون أيضًا فِي العنف الَّذِي ارتكب ضد أهل شَكِيم (الأصحاح ٣٤). وأخيرًا، ذاب سِبْط شمْعُون فِي سِبْط يَهُوذَا (يش ١٩: ١- ٩، ١أخ ٤: ٢٨- ٣٣) لأن أرْضه كَانَت متاخمة لأرْض يَهُوذَا، وكَانُوا يتعرضون لضغط هائل مِنْ قبل الْفِلِسْطِينِيِّين. ولم يُذكر سِبْطه فِي تث ٣٣. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لَمْ يُنس اسْم شمْعُون ولا نسله (يش ٢١: ٩). وفي هيكل حِزْقِيَال "لشمْعُون قسم واحد" (٤٨: ٢٤ و٣٣)، وسيُحفظ مِنْ سِبْط شمْعُون اثنا عشر ألفًا (رؤ ٧: ٧).

(ح) زبولون كَانَ له أن ينتشر مِنْ أرْضه الأصلية داخل البلاد (يش ١٩: ١٠- ١٦) إِلَى شواطئ الْبَحْر الأبيض المتوسط حيث يتمتع بميناء عَلَى الْبَحْر (تك ٤٩: ١٣، تث ٣٣: ١٨). ولكي تصل حدودها إِلَى صيدون، يَكُونُ السِبْط قد انتهك أرْض أشير، بالرغم مِنْ أن زبولون قد شُجعت عَلَى أن تفرح لتوسعها حَتَّى شاطئ الْبَحْر. وقد احتقر الرَّبّ ذات مرة كُلاًّ مِنْ نفتالي وزبولون، غير أنه "فِي المستقبل" تُبارك أرْضيهما، وسوف يرون نوراً عَظِيمًا فِي مِنْطَقَة الجليل بأسرها (إش ٩: ١- ٢ [٨: ٢٣- ٩: ١]). وقد امتُدح شَعْب زبولون لاستعدادهم بذل حياتهم لهزيمة الْكَنْعَانِيِّين وسِيسَرَا (قض ٥: ١٨). وكَانَ لزبولون قسم واحد فِي هيكل حِزْقِيَال الجديد (حز ٤٨: ٢٦ و٣٣). وسيتم حفظ اثنى عشر ألفًا مِنْ سِبْطه (رؤ ٧: ٨).

(خ) يَسَّاكَر، الابن السادس لليئة، وقد ذُكر نسله باقتضاب (تك ٤٩: ١٤- ١٥، تث ٣٣: ١٨- ١٩). وأخيرًا لَمْ يكن سِبْط يَسَّاكَر يرغب فِي طرد الْكَنْعَانِيِّين وأصبحوا لهم عبيدًا إِلَى حد مَا، وكَانُوا قانعين بالبقاء فِي خيامهم. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، استطاعوا أن يزدهروا مِنْ فيض الأرْض والْبَحْر، وقدموا ذَبَائِح بر لإلههم. وقد تم مدح شَعْب يَسَّاكَر بدرجة كبيرة لأمانتهم لعهد الرَّبّ، وذلِكَ باتّباعهم دَبُورَة وباراق فِي معركة وَادِي مَجِدُّو (قض ٥: ١٥). وقد ذُكر هذا السِبْط فِي رؤيا حِزْقِيَال فِي الهيكل (٤٨: ٢٦ و٣٣)، وسوف يُحفظ اثنا عشر ألفًا (رؤ ٧: ٧).

(ل) كَانَ دَان أحد ولدين لبلهة، سرية يَعْقُوب. ويستخدم الكاتب أسلوب التورية بإستخدامه الكلمة العبْرِيَّة "دَان" فِي قوله: "دَان يدين شَعْبه" (تك ٤٩: ١٦، [illegible]). وقد استقر سِبْط دَان أوّلاً فِي أرْض تقع جنوب غربي أُورُشَلِيم، عَلَى مقربة مِنْ أراضي يَهُوذَا وبَنْيَامِينْ (يش ١٩: ٤٠- ٤٨؛ قض ١٨: ٢٧- ٢٩). وعَلَى الرغم مِنْ أن الْفِلِسْطِينِيِّين كَانُوا يمارسون باستمرار ضغطاً شديداً عَلَى هذه المنطقة غير أن هذا الموقف السياسي لَمْ يُفسر لنا فِي النهاية السبب فِي فقدان دَان معظم هذه الأرْض. وبالنظر إِلَى عجز دَان عن امتلاك نصيبه السِبْطي، فقد عاد السِبْط ليستقر فِي مَدِينَة لشم/ لايس الواقعة فِي أقصى الشّمَال (يش ١٩: ٤٧- ٤٨؛ قض ١٨: ١- ٣١). وقد وُصفت

رحلات سِبْط دَان بأنها مثل حيّة נָחָשׁ عَلَى الطريق وكأفعوان שְׁפִיפֹן عَلَى السبيل، يلسع عقبي الفرس فيسقط راكبه إلى الوراء" وتدميرهم الغادر لمدينة "لايش" (قض ١٨: ٢٧- ٢٩) يصور لنا طابعهم. ووصفه بأنه كشبل أسد يثب (גּוּר אַרְיֵה) توضح بانتقاله مِنْ المناطق الْجَنُوبية المركزية إلى المناطق الواقعة شمالي أَفْرَايِم ونفتالي (تث ٣٣: ٢٢). وانغمس الدَّانيون بحماقة فِي الوثنية فِي موقعهم الجديد، واستخدموا خدمات مِيخَا، اللاوي (قض ١٨: ١٨- ٢٧). وفي وقت لاحق قام يونَاثَان وبنوه- وهم مِنْ أحفاد مُوسَى- بالخدمة ككَهَنَة للدانيين حَتَّى الاستيلاء عَلَى أَرْض إسْرَائِيل (٧٢٢ ق. م).

لقد انتُقد هذا السِبْط لبقائهم فِي سفنهم وعدم مساعدتهم إسْرَائِيل فِي قتال الْكَنْعَانِيّين وسِيسَرَا (قض ٥: ١٧). أمَّا شمشمون- وهو مِنْ سِبْط دَان- فقد خدم كقاض مؤذ فِي الأَرْض وبدأ يخلص الإسْرَائِيليين مِنْ الْفِلِسْطِينيّين، وهكذَا جعل مِنْ وضع دَان كقاض حقيقة واقعة (قض ١٣: ٢ و٥؛ ١٦: ٣١).

وعبارة "مِنْ دَان إلى بئر سبع" تشير إلى الامتداد الشّمَالي والْجَنُوبي لأُمّة إسْرَائِيل (٢صم ٣: ١٠؛ ١٧: ١١؛ ٢مل ٤: ٢٥). وقد وضع يَرُبْعَام- دون مقاومة مِنْ أحد- أحد عجلي الذهب فِي دَان، والآخر فِي بَيْتَ إِيل (١مل ١٢: ٢٩). واستخدم عَامُوس بلدتي دَان، وبئر سبع (بئر سبع ←) كمثالين للمُدُن الَّتِي تمثل المدى الَّذِي أفسدت فيه الوثنية كُلّ أَرْض إسْرَائِيل. وهذه الآلِهَة الزائفة لن تكون لها فائدة لإسْرَائِيل (عا ٨: ١٣- ١٤). وقد ورد ذكر دَان فِي رؤيا حِزْقِيَال للهيكل الجديد (حز ٤٨: ١- ٢)، لكنه لَمْ يرد فِي قائمة الأسباط المحفوظة والواردة فِي ع. ج ولعل ذَلِكَ مرده تاريخه الوثني (رؤ ٧: ٤- ٨).

(ī) ذُكر سِبْط جاد بإيجاز فِي تك ٤٩: ١٩، وقد امتدح لأعماله المستقبلية فِي انتصاره عَلَى الْعَمُونِيّين (قض ١١). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، سبق أن أُدين السِبْط قبل ذَلِكَ باعتباره جِلْعَاد (جاد) الَّذِي لَمْ يأت لمساعدة إسْرَائِيل ضد الْكَنْعَانِيّين، لكنه استوطن فِي الضفة الشّرْقية للأردن (قض ٥: ١٧). وكَانَ عَلَى كُلّ سِبْط أن يدافع عن نفسه، لكن الهدف الاسمى هُوَ القتال مِنْ أجل كُلّ إسْرَائِيل. وقد سبق لجاد قبل ذَلِكَ أن قام بذَلِكَ فعلاً حين ساعد جيشه الأسباط الأخرى فِي غزواتهم الأوّلى لأَرْض كَنْعَان (عد ٣٢: ١٦- ٢٧). وخيارات جاد وأعماله بالنسبة لما اكتسبه السِبْط لنفسه، وما فعله مِنْ أجل إسْرَائِيل ككُلّ تم امتداحه (تث ٣٣: ٢٠- ٢١). وفِي رؤيا حِزْقِيَال بخصوص هيكل فِي المستقبل، كَانَ لجاد قسم (٤٨: ٢٧- ٨، ٣٤). وفي ع. ج نقرأ أنه تم حفظ اثنى عشر ألفًا مِنْ هذا السِبْط (رؤ ٧: ٥).

(ر) وصف أَشِير يذكر الفوائد الناجمة عن موقع السِبْط عَلَى الشّرِيط الساحلي للبحر الأبيض المتوسط فوق جَبَل الكَرْمَل حَتَّى فِينيقية (تك ٤٩: ٢٠؛ يش ١٩: ٢٤- ٣١) وكَانَت هذه مِنْطَقَة غنية بالأطعمة الفخمة واللذيذة. وسيكون أَشِير أيضًا "مبارك مِنْ البَنِين"، أي أنه سيكون قويًا وناجحاً (تث ٣٣: ٢٤). وكَانَ المفضل بين إخوته، ومن أكثر بَنِي إسْرَائِيل بركة مِنْ ناحية الموقع ومن ناحية الْخَيْرات المادية. وقد انعكست البركة عَلَى معنى اسْمُهُ "سعيد أَوْ مغبوط (← #٨٨٧). ولَيس مِنْ الواضح مِنْ الناحية التاريخية المدة الَّتِي سيطر فيها أَشِير عَلَى هذه المناطق الساحلية الغنية. وبرغم ذَلِكَ، أصبح ازدهاره لعنة لأَنَّهُ حينما استحثت دَبُورَة وبَارَاق إسْرَائِيل لقتال الْكَنْعَانِيّين، ظل أَشِير فِي راحته عَلَى شاطئ الْبَحْر (قض ٥: ١٧ب). وكَانَ لسِبْط أَشِير مكَانَ فِي رؤيا حِزْقِيَال لهيكل جديد (٤٨: ٢- ٣ و٣٤). وقد ذُكر السِبْط فِي لوقا ٢: ٣٦، رؤ ٧: ٦، حيث حُفظ اثنا عشر ألفًا مِنْ سِبْط أَشِير.

استقر سِبْط نفتالي جنوبي دَان، وشمال غرب بحر الجليل (يش ١٩: ٣٢ و٣٩، ٢٠: ٧). والمنطقة المحيطة ببحر الجليل دعمت حرية نفتالي حَتَّى النمو والازدهار دون مقاومة تك ٤٩: ٢١، انظر تث ٣٣: ٢٣). وهم يمتلكون كلا من البحيرة والجنوب (تث ٣٣: ٢٣ب؛ RSV). فِي النص الماسوري لتكوين ٤٩: ٢١ "نفتالي [يشبه] ظبية طليقة" وكَانَ يجب أن يتبعها بالتوازي ترجمة تقول "تلد ظباء" لطيفة (انظر NIV الشطر الثاني). والتَرجمة صعبة (انظر Speiser, ٣٦٣-٦٧). وقد امتُدح هذا السِبْط فِي سِفر الْقُضَاة لأنهم خاطروا بحياتهم دعمًا لإسْرَائِيل كُلّها ضد الْكَنْعَانِيّين (قض ٥: ١٨ ب).

(س) بَنْيَامِين، أصغر سِبْط (مز ٦٨: ٢٧ [٢٨]، كَانَ يقع بين سِبْطي يَهُوذَا وأَفْرَايِم، شمالي أُورُشَلِيم تمامًا (يش ١٨: ١١- ٢٧). ووصف بَنْيَامِين بأنه مثل ذئب مفترس، يفترس ضحيته فِي الصباح ويقسم الغنيمة فِي المساء (تك ٤٩: ٢٧)، ووصفه أيضًا حبيب الرَّبّ الَّذِي ينعم بالأمن، وصفات يصعب التوفيق بينهما. وقد امتُدح هذا السِبْط لاشتراكه فِي الْحَرْب ضد الْكَنْعَانِيّين دفاعاً عن إسْرَائِيل ككُلّ (قض ٥: ١٤) وكاد البَنْيَامِينيون يتعرضون للإبادة تمامًا بسبب دعمهم لرجال جبعة الأدنياء الَّذِين اغتصبوا سرية اللاوي وقتلوها (قض ٢٠- ٢١). وسقط خمسة وعشرون ألف مقاتل مِنْ محاربي بَنْيَامِين فِي يوم واحد (قض ٢٠: ٤٦). وقررت الأسباط الأخرى بكرم منها عدم السماح بإبادة هذا السِبْط مِنْ إسْرَائِيل (٢١: ١- ١٢). وأظهر سِبْط بَنْيَامِين أنهم رجال قساة القلوب لا يعرفون شفقة ولا رحمة وذَلِكَ فِي متابعتهم القتال الَّذِي نشب بسبب موضوع هذه السرية ورفضهم التوقف عن مواصلة النزاع المسلح حَتَّى كادوا يُبادون فِي هذه الْحَرْب. ولكن رحمة الله حفظتهم. وشَاوُل، الَّذِي هُوَ أوّل مَلِك لإسْرَائِيل كَانَ مِنْ سِبْط بَنْيَامِين، وأخيرًا أثبت عدم صلاحيته لأن يَكُونُ مَلِكًا بسلبه الغنائم مِنْ عَمَالِيق واحتفاظه بها لنفسه (١صم ١٥: ١٠- ٢٢) (← شَاوُل).

وأي شئ آخر يمكن أن يُقال- خيراً كَانَ أم شرًا- عن هذه الأسباط كُلّ عَلَى حدة، فقد أُدينوا جَمِيعًا فِي قض ١ -٢، لأَنَّهُ بالرغم مِنْ أن ثمانية أسباط فقط هي الَّتِي ذُكرت عَلَى أنها فشلت فِي غزو أراضيها، إلاّ أن دينونة الله المتمثلة فِي عدم إعطاء راحة لشَعْبه تنطبق عَلَى كافة الأسباط (٢: ٣). ولِذَلِكَ، فإنه بسبب عصيان إسْرَائِيل ظلت الأُمَم الأخرى فِي الأَرْض بسماح مِنْ الرَّبّ.

٤. نماذج مِنْ النشوء منذ خمسينيات القرن العشرين، أولى العديد مِنْ المفكرين اهتمامًا كبيرًا بالبحث حول أصل إسْرَائِيل، وظهور إسْرَائِيل فِي أَرْض كَنْعَان- ويقول التقليد إن الأسباط الاثنى عشر بدأت بأبناء يَعْقُوب الاثنى عشر، وأن هذه الأسباط الاثنى عشر قاموا بغزو كاسح لأَرْض كَنْعَان. غير أن الكثيرين مِنْ المفكرين لا يقبلون وجهة النظر هذه، ويقدمون تفسيرات متباينة. والنماذج التفسيرية هذه يمكن تصنيفها عَلَى أنها: .....، ثورة فلاحين، وطرد السكَان (انظر Merrill, 148-52).

(أ) النماذج الأمفيكتيونية(*) Amphictyony. A. Alt (221 -175)، م. نوث M. Noth (-68 84) يجادلان بالقول إن غزو إسْرَائِيل أَرْض كَنْعَان تضمنت تغلغل تدريجي بواسطة رعاة مِنْ البدو الرحل الَّذِين لَمْ يكونوا مِنْ الْكَنْعَانِيّين. وقد اتّحد هؤلاء البدو أخيرًا فِي شكل قبائل، تضم شعوباً كَنْعَانية مختلفة مِنْ سكَان البلاد. وهذا الإمفيكتونية (Noth, 88-109)، والتِي أوجدها مجموعة مِنْ التقاليد الدينية المشتركة، تركزت أخيرًا حول عبادة الرَّبّ (يَهْوَه). ويجادل W. F. Albright (273- 89) (ج. برايت J. Bright (129- 43) أن ولاء مشتركاً لِلرَّبّ كَانَ مِنْ البداية- وليس أخيرًا فقط- هُوَ أساس الوحدة القبلية لهذه الأمفيكتيونية ويعتبر هذان المفكران أن مستويات الدمار الَّتِي وقعت فِي أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد تعد مِنْ دلالات الصراع الَّذِي شمله هذا الغزو (عَلَى مستوى أقل كثيرًا مِنْ نموذج الغزو التقليدي) منذ عهد قريب شرح وايبرت Weippert (1979، -15 34) الغزو القبلي لأَرْض كَنْعَان بأنه جاء نتيجة التسلل السلمي للقبائل.

(ب) نموذج ثورة الفلاحين. استنادًا إلى مَا كتبه ج ميندينهول G. Mendenhall (-66 87) وآخرون، يجاد جوتولد Gottwald (٢١٠- ١٩) بالقول إن الاتحاد الإسْرَائِيلي وآخرون تحقق نتيجة ثورة فلاحين منظمة ضد الدولة الكعنانية الَّتِي كَانَت قائمة فِي ذَلِكَ الحين، حيث خلصت الشُّعُوب المطحونة مِنْ أهل البلاد مِنْ أسيادهم المستبدين. وطبقًا لما يقوله جوتولد فإن الإسْرَائِيليين الإلوهيميين تحالفوا مع apiru' ومع رعاة الغنم والمواشي مِنْ كَنْعَان ومِصْر لكي يكونوا إسْرَائِيل عَلَى شكل اتحاد كونفيدرالي يعبدون الرَّبّ يَهْوَهْ.

(جـ) نموذج إزاحة السكَانَ (الانسحَاب السلمي). استنادًا إلى المعلومات المستمدة مِنْ الحفريات الأثرية، والمعلومات الَّتِي تم الحصول عليها مِنْ الكتابات والنقوش المِصْرية، والعوامل الاجْتِمَاعية والبيئية الحديثة، أعاد كثيرون مِنْ المفكرين (Coote, Whitelam, Halpern, Lemche, and Finkelstein) كتابة هجرة إسْرَائِيل عَلَى أساس النظم الاجْتِمَاعية والاقتصادية ويقولون إن عددًا مِنْ العوامل البيئية دفعت أعداداً كبيرة مِنْ الشُّعُوب مِنْ السهول والوديان إلى الانتقال إلى هضاب كَنْعَان. ولَمْ يَكُنْ هناك أي غزو أجنَبِيّ لهضاب فِلِسْطِين. بل بالأحرى، كَانَ الإسْرَائِيليون المهاجرون يتمتعون بعلاقة متكافئة مع أهل البلاد الْكَنْعَانِيّين حَتَّى انهيار دول المِدِينة الْكَنْعَانية (حوالي ١٢٠٠ ق. م) وبعْدَ ذَلِكَ استقر الإسْرَائِيليون والْفِلِسْطِينِيُّونَ فِي الأراضي الْكَنْعَانية السابقة. ويقول فرتيز (Fritz, 97-99)، وكوتى Coote (-1990 6) إنه مَا مِنْ كاتب يستطيع بعد أن يَكُونُ فِي وضع يمكنه مِنْ أن يقول بدقة كيف نشأت إسْرَائِيل.

ومعظم مِنْ يؤيدون هذه النماذج الثلاثة يرفضون تاريخية ومصداقية قصة يَشُوع عن غزو إسْرَائِيل لكَنْعَان وتخصيص أراضي كَنْعَان للأسباط.

٥. المعان الأخرى.

(أ) كلمة שֵׁבֶט تصف أيضًا "عصا" تُستخدم لأداة بعض المهام الْيَوْمية مثل خبط الكمون (إش ٢٨: ٢٧/ ب). وأحيانًا تشير هذه الكلمة إلى سلاح (٢صم ١٨: ١٤)، وأحيانًا تُستخدم مجازاً بمعنى تأديب وعقاب مِنْ قبل الله (أي ٣٧: ١٣). ويقول إشَعْيَاء إن قضيباً مِنْ جزع يسى (أي الْمَلِك المسياني) يضرب الأَرْض (הִכָּה־אֶרֶץ) بـ שֵׁבֶט (قضيب) فمه (פִּיו) أي بكلمة مِنْ فمه = שֵׁבֶט (إش ١١: ٤).

(ب) שֵׁבֶט تشير إلى عصا الراعي الَّتِي يعدّ بها الغنم (مز ٢٣: ٤، مِيخَا ٧: ١٤). قضيب السلطة للمؤدب (٢صم ٧: ١٤؛ مز ٨٩: ٣٢ [٣٣]؛ أم ١٣: ٢٤) كَانَ يُعرف باسم שֵׁבֶט القضيب أَوْ الصولجان، وكذَلِكَ قضيب حامل الصولجان. وعَلَى ذَلِكَ أصبحت الكلمة فِي حد ذاتها تمثل السلطان أَوْ القوة الَّتِي يتمتع بها المسئول. وصولجان/ قضيب الْمَلِك هُوَ صولجان/ قضيب العدالة/ الاستقامة שֵׁבֶט מִישֹׁר שֵׁבֶט מַלְכוּתֶךָ فِي مز ٤٥، يرمز إلى حكم الْمَلِك العادل فِي إسْرَائِيل (٤٥: ٦ [٧]. وهذا الصولجان هُوَ للأبدية (עוֹלָם וָעֶד). وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ عصا/ قضيب الشَّرّ (שֵׁבֶט הָרֶשַׁע) فِي ١٢٥: ٣ فهو وقتي، لأَنَّهُ لا يستقر (לֹא יָנוּחַ) عَلَى نصيب الصديقين.

وكلمة שֵׁבֶט لها معنى خاص فِي كَلَام بلعام عن المستقبل (عد ٢٤: ١٧). ذَلِكَ أن الـ שֵׁבֶט تأتي بالتوازي مع מְחֹקֵק فِي النصف الثاني مِنْ الشطر الأوّل. كوكب (כּוֹכָב) و"قضيب" أيضًا فِي وضع متماثل، فكُلاهما علامة عَلَى الْمَلِكية والسلطة، فِي السّمَاء وعَلَى الأَرْض، عَلَى التوالي. ولا ريب أن القضيب يشير إلى القضيب الَّذِي يقوم مِنْ يَهُوذَا (تك ٤٩: ١٠) ومن المحتمل أنها إشارة إلى دَاوُدمَلِك يَهُوذَا (٢صم ٢: ١٣- ١٤) ولكنها ليست قاصلاًة عليه. وفي سب جاءت كلمة رجل (ἄνθρωπος) بدلاً مِنْ كلمة שֵׁבֶט قضيب" فِي حين أن السريانية جاءت الكلمة *rys* بمعنى رأس أوْمَلِك (عد ٢٤: ١٧). وثمة ترجمة فاسدة فِي الفولجاتا استخدمت كلمة שֵׁבֶט، بمعنى عذراء. أمَّا الاقتراحات الحديثة بشأن ترجمة שֵׁבֶט المذكورة فِي عد ٢٤: ١٧ فتتضمن تبرك، نجم، سِبْط (Al-bright, 207-50; Gemser, 301-2). وورود الكلمة فِي حز ٢١: ١٠ [١٥] ربما إضافة خاطئة للنص. وقد وردت الكلمة فِي الترجوم מלכא مَلِك بدلاً مِنْ كلمة כּוֹכָב كوكب (نجم)، وفي حين أن سب والفولجاتا السريانية جاء بها: يشرق مِنْ/ يقوم مِنْ الشّرق (انظر الكلمة العبْرِيّة זָרַח (يستطيع [مِنْ الشّرق]. وأخيرًا الترجوم يستخدم משיחא، المسيا بدلاً مِنْ שֵׁבֶט، وعَلَى ذَلِكَ تكون القراءة: "يبرز مَلِك مِنْ يَعْقُوب ويقوم المسيا مِنْ إسْرَائِيل"، وبذَلِكَ تشير إلى السلطة الْمَلِكية لِيَهُوذَا ومَلِكها المسيا المنتظر فِي المستقبل.

ب. ت استُخدمت سب. الكَلِمات التالية ترجمة لكلمة שֵׁבֶט (١) φυλή (١١٩ مرة)، سِبْط، اثنا عشر. (٢) ῥάβδος، عصا، قضيب، صولجان (٢٨ مرة)، σκῆπτρον (١٧ مرة)

■ Amphictyony= كلمة من أصل يوناني، تُشير إلى جمعية الدول أو القبائل المجاورة فِي اليونان القديمة؛ تأسست أصلاً للدفاع عن مركز ديني مشترك— المحرر

صولجان، قضيب. كما استخدمت اثنتا عشرة كلمة مختلفة مَا بين ١- ٧ مرات. وقد وردت الكلمة فِي لفائف ٱلْبَحْر الميت ٣٠ مرة تقريبًا. واستخدامها يتناغم مع إستخدام ع. ق (TWAT 7:973). وقد فُسر مَا جاء فِي تك ٤٩: ١٠ مسيانياً مع الإشارة إلى غصن مِنْ بيت دَاوُد (4QPB). وكثيرًا مَا يُستشهد بما جاء فِي عد ٢٤: ١٧. القضيب (שֵׁבֶט) يشير إلى: (١)مَلِك الجماعة كُلّها (CD 7:19-20)، (٢) المجتمع نفسه (1QSb 5:23-27). والرجاء المسياني فِي مجتمع قمران كَانَ قد بدأ يتحقق.

ع. ج استُخدمت كلمة φυλή فِي ع. ج لتصف الاثنى عشر ألفًا المحفوظين مِنْ كُلّ سِبْط فِي إِسْرَائِيل، باستثناء سِبْط دَان (رؤ ٧: ٤- ٨).

وسِبْط يَهُوذَا يُذكر غالبًا عَلَى أنه سِبط فِي ع. ج. ويَسُوع مِنْ سِبْط يَهُوذَا (الأسد الَّذِي مِنْ سِبط يَهُوذَا"، مت ١: ٢، لو ١: ٦٩، عب ٧: ١٤، رؤ ٥: ٥). وبيت لحم الَّتِي ليست "الصغرى بين رؤساء يَهُوذَا" (مت ٢: ٦)، أصبحت شهيرة لأن المسيح وُلد بها. أمَّا سِبْط لاوِي فقد اختير ليرسخ سمو كهنوت المسيح عَلَى رتبةمَلْكِي صَادِق (عب ٧: ٤- ١٠). رجل اسْمُهُ لاوِي مِنْ بين التلاميذ الاثنى عشر (مر ٢: ١٤؛ لو ٥: ٢٧- ٢٩). وقد ذُكرت زبولون ونفتالي فِي متى ٤: ١٣- ١٦ (قا؛ إش ٩: ١- ٢ [٨: ٢٣- ٩: ١] فأماكن فِي الجليل حيث يشرق نور خلاص الله. كما ذُكر أيضًا سِبْط أشِير (لو ٢: ٣٦). وكَانَ الرسول بولس مِنْ سِبْط بَنْيَامِين (فيلبي ٣: ٥).

ولقد استُخدمت كلمة φυλή فِي رؤ ١: ٧، ٥: ٩، ٧: ٩، ١١: ٩، ١٣: ٧، ١٤: ٦. ويصف متى كُلّ الأسباط (αἱ φυλαί) وهي تنوح حين يبصرون ابن الإِنْسَان آتيًا عَلَى سَحَاب السَّمَاء (مت ٢٤: ٣٠). وتشير كلمة δωδεκάφυλον إلى الأسباط الاثنى عشر، الَّذِين يقول عنهم بولس أنهم يرجون نوال الوعد الَّذِي هُوَ يُحاكم عليه (اع ٢٦: ٦- ٧).

عائلة، قريب، مواطن: ← אָב [ʾāb] (أب، #٣)؛ ← אָח [ʾaḥ ²] (أخ، نسيب، قريب، مواطن، #٢٧٨)؛ ← אֵם [ʾēm] (أم، #٥٦٢)؛ ← בֵּן [bēn ¹] (إبن، حفيد، عضو داخل مجموعة، #١٢٠١)؛ ← בַּת [bat ¹] (إبنة، حفيدة، #١٤٢٦)؛ ← דּוֹד [dôd] (عم، #١٨٥٦)؛ ← חָם [ḥām ¹] (حمى، #٢٧٦٧)؛ ← חתן [ḥtn] (يتزاوج، يصبح صهر[زوج الإبنة]، #٣١٦١)؛ ← מֹדָע [mōdāʿ] (نسيب، قريب، #٤٥٣٠)؛ ← מִשְׁפָּחָה [mišpāḥâ] (عشيرة، نوع، #٥٤٧٦)؛ ← עַם [ʿam ¹] (مواطن، نسيب، قريب، #٦٦٣٨)؛ ← רִבֵּעַ [ribbēaʿ] (عضو مِنَ الجيل الرابع، #٨٠٦٧)؛ ← שִׁלֵּשׁ [šillēš] (عضو مِنَ الجيل السادس، #٩٠٠٠).

بيت، مسكن، خَيْمَة: ← בַּיִת [bayit ¹] (بيت، مسكن، مبنى، أسرة، أسرة مالكة، #١٠٧٤)؛ ← יָשַׁב [yasab] (يسكن، #٣٧٨٢)؛ ← מָעוֹן [maʿôn ²] (وكر، مسكن، #٥٠٦١)؛ ← נָוָה [nawâ ¹] (يستريح، #٥٦٥٧)؛ ← שָׁכַן [sakan] (يستقر، #٨٩٠٥).

أمَّة. شَعْب: ← אָדָם ¹ [ʾādām ¹] (آدم، شَعْب #١٣٢)؛ ← أمَّة: لاهوت

قضيب، عصا، عود: ← חֹטֶר [ḥōṭer] (قضيب، يصوب، #٢٦٤٣)؛ ← מוֹטָה [môṭâ] (نير، القطب المحمول، #٤٥٧٤)؛ ← מַטֶּה [maṭṭeh] (عصا، قضيب، صولجان، سِبط، #٤٧٥١)؛ ← מָנוֹר [mānôr] (قضيب، #٤٩٦٢)؛ ← מַקֵּל [maqqēl] (قضيب، غصين، عصا، #٥٢٣٤)؛ ← שֵׁבֶט [šēbeṭ] (سِبْط، عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

سِبْط: ← דֶּגֶל [degel] (فرقة مِنْ سِبْط علم/ أعلام، راية، #١٨٤٠)، ← מַטֶּה [maṭṭeh] (سارية، قضيب، صولجان، سِبْط، #٤٧٥١) ← שֵׁבֶט [šēbeṭ] (سِبْط عصا، قضيب، سلاح، صولجان، #٨٦٥٧).

البيبلوجرافيا

IDB 4:698-710; *ISBE* 4:904-13; *TWAT* 7:966-74; *ZPEB* 4:813-20; W. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 1957; idem, "The Oracles of Balaam," *JBL* 63, 1944, 207-53; A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, 1968; A. Brenner, "*Matteh* and *sebet* Semantically," *Les* 44, 1979/80, 100-108; J. Bright, *History of Israel*, 3d ed., 1981; R. Coote, *Early Israel: A New Horizon*, 1990; R. Coote and K. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, 1987; P. Craigie, *Deuteronomy*, NICOT, 1976; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 1988; V. Fritz, "Conquest or Settlement? The Early Iron Age in Palestine," *BA* 50, 1987, 84-100; B. Gemser, "Der Stern aus Jacob (Num 24:17)," *ZAW* 2, 1925, 301-2; N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979; H. L. Gunneweg, *Leviten und Priester*, 89, 1955; B. Halpern, *The First Historians: The Hebrew Bible and History*, 1988; N. P. Lemche, *Early Israel*, VTSup 37, 1985; G. E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine," *BA* 25, 1962, 66-87; E. Merrill, "The Late Bronze/Early Iron Age Transition and the Emergence of Israel," *BSac* 152, 1995, 145-62; J. Milgrom, "Priestly Terminology and the Political and Social Structure of the Pre-Monarchic Israel," *JQR* 69, 1978/79, 65-81; W. Moran, "Gen 49, 10 and Its Use in Ez 21,32," *Bib* 39, 1958, 405-25; M. Noth, *The History of Israel*, 1960; E. Speiser, Genesis, AB, 1985; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, 1971; idem, "The Israelite 'Conquest' and the Evidence from Transjordan," *Symposia*, 1979, 15-34; G. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC, 1994.

يوجين كاربنتر / مايكل أي. جريسانتي

Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti

جزية ← #٤٩٨٩ (מַס[mas]، ضريبة، جزية)

تقطر ← #٥٦٨٨ (נָזַל [nāzal]، يقطر، يتدفق)

عبث ← #٧٨٣٧ (קָלַל [qālal]، تافه، يمزح، يتمازح)

تشذيب ← #٧٩١٥ (קָצַץ¹ [qāṣasʿ¹]، يزين، يخدع، يقطع، يقلّم)

مشقة ← #٦٦٦٢ (עָמָל¹ [ʿāmāl¹]، محنَة، كد، جهد، مشكلة)

حوض ← #١٧ (אֵבוּס [ʾēbûs]، جرن، معلف)

بوق ← #٢٩٥٥ (חָצַצַר [ḥaṣṣar]، ينفخ فِي البوق)

يثق ← #١٠٥٣ (בָּטַח¹ [bāṭaḥ¹]، يثق فِي، ثقة)

عمامة ← #٧٥٦٥ (צָנִיף [ṣānîp]، تاج، إكْلِيل)

منعطف ← #٦٠٧٣ (סוּר¹ [sûr¹]، يقلب، يلوى، يكافح، ماكر، عنيف)

لف ← #٧٣٤٩ (פָּתַל [pātal]، يجاهد، يلوي، يمكر)

طغيان ← #٦٦٨٣ (עָמַר² [ʿāmar²]، يتعامل بشكل استبدادي)

أغلف ← #٦٨٨٧ (עָרֵל [ʿāral]، يعامله كغير مختون)

عم ← #١٨٥٦ (דּוֹד [dôd]، عم)

نجس ← #٣٢٣٧ (טָמֵא¹ [ṭāmēʾ¹]، يتنجس، يتدنس، يتلوث)

فهم ← #١٠٦٧ (בִּין [bîn]، يفهم، يفطن)

خائن ← #٩٥٣ (דְּמִי [dᵉmî]؛ يغدر)

ملحد ← #٢٨٦٦ (חָנֵף¹ [ḥānēp¹]، يَكُونُ نجساً، ملحدًا)

خبز خالي من الخميرة ← #٥١٧٤ (מַצָּה¹ [maṣṣâ¹]، خبز خالي من الخميرة)

مذنب ← #٦٤٠٤ (עָוֶל [ʿāwel]، غير مبرر)

استقامة ← #٣٨٤٢ (יִשְׁרָה [yišrâ]، استقامة)

إجتث ← #٩٢٤٥ (שָׁרַשׁ [šāraš]، بر، استقامة)

أوريم ← #٢٥١ (אוּרִים [ʾûrîm]، أوريم)

بول ← #٨٨٧٥ (שַׁיִן [šayin]، بول)

السبي

ليس هناك من شيء مدمر لإسْرَائِيل أكثر مما كان عليه السبي. لقد دمر المَدِينَة المُقَدسة، والهيكل، وطقس العبادة التاريخي، وقد نقل ٱلْمَلِكِية والكهنوت مِنْ وضعهما فِي المجتمَع، وطرد غالبية الشَعْب مِنْ الأَرْض، ووضع نهاية لوجود إسْرَائِيل كشَعْب يتمتع بالحكم الذاتي. هذا الخراب جعل شَعْب الله يواجه أزمة كبرى فِي إيمانه. ولاولا نبوّات الأنْبِيَاء، مَا كان إيمانهم قد ظل باقياً رغم السبي.

١. مفردات اللغة التي إستخدمها الكتاب الْمُقَدّسَ عِنْدَ الحديث عَن السبي كانت مباشرة وصريحة. (أ) ومِنْ بين الكَلِمات الرئيسية المترجمة "سبي" كَلمة גָּלָה (← #١٦٥٥)، ومَعْنَاها ببساطة "يكشف". وهذا الكشف قد يحمل مَعْنى إفشاء السر (أم ٢٠: ١٩)، أو نشر مرسوم أو أمر رئاسي (أستير ٣: ١٤)، أو الكشف عَن فحوى رسالة (عد ٢٤: ٤٢). وصيغة الفعل استُخدمت أيضًا فِي الصَلاَة إلَى الله أن "يفتح" (גַּלֵּה) العينين مِنْ أجْلِ الفهم (مز ١١٩: ١٨). وبنفس الطريقة استُخدمت الكلمة الآرامية المماثلة فِي دَانِيَال ٢: ٢٢ تعلن أن الله "يكشف العمائق والأسرار". ويمكن أن تُستخدم الكلمة أيضًا بمَعْنى إصطلاحي للتعبير عَن الأعمال المشينة، مثل كشف عري شخص مَا كتعبير ملطف عَن اتصال جنسي غير شرعي (لا ١٨: ٦- ١٩)، أو تعري المرء بطريقة مخجلة (تك ٩: ٢١، ٢صم ٦: ٢٠).

لكن كلمة גָּלָה تعني أيضًا يرحل أو ينقل، أو يزول حيث استُخدمت عبارة "قد زال المجد" فِي ١صم ٤: ٢١- ٢٢ لقد وصف رَاحيل تَابُوت العهد. وفِي هذا الأطار نجد المَعْنى الواضح للسبي (٢مل ١٧: ٣) [גָּלָה]. والرابعة بين المَعَاني هو أنه فِي السبي تكون الأَرْض مكشوفة حين يُبعد عَنها الناس. وربما تكون فكرة الكشف، بمَعْنى، الهجر أو التخلي عَن شئ، كانت مرتبطة بظروف الأَرْض التي خُربت، أو بالمسبيين الَّذِين أخذوا إلَى السبي (انظر مِيخَا ١: ١٦). وعَلَى ذلِكَ فإن جذر كلمة גָּלָה مَعْنَاه يسبي (٢مل ١٧: ٦).

وهناك مشتقان فِي اللغة العبْرِيَّة يشهدان صحة هذا الفعل وهما גּוֹלָה ومَعْنَاها سبي (أستير ٢: ٦، زك ٦: ١٠ # ١٥٨٣)، גָּלוּת ومَعْنَاه أيضًا سبي، يسبي (قا؛ إش ٤٥: ١٣؛ إر ٢٤: ٥ #١٦٦١).

(ب) العبير الرئيسي الآخر الَّذِي يصف السبي هو שָׁבָה يسبي(#٨٦٤٧). وعَلَى سبيل المثال جاءت فِي تكوين ١٤: ١٤ أن لُوطًا "سُبِي" (שָׁבָה) عَلَى يد الملوك الغزاة. ومِنَ الأسْمَاء المشتقة שְׁבִי، ومَعْنَاها (حالة) السبي (#٨٦٦٠). وما جاء فِي تث ٢٨: ٤١ يحذر الأمة العاصية بأنها أبناءها وبناتها سيؤخذون إلَى السبي. وكلمة שְׁבִי يُمْكِنُ أن تأتي بمَعْنى أسرى. وقد وردت بهذا المَعْنى فِي خر ١٢: ٢٩، والتي تضمنت "بِكْرِ الأسير" مِنْ بين الَّذِين كانوا يُهددون بالموت. كما تُوجد أيضًا الأسْمَاء שִׁבְיָה (#٨٦٦٤)، שְׁבוּת (#٨٦٥٤)، שְׁבִית (#٨٦٦٩)، والتي يُمْكِنُ أن تشير إلَى السبي، أو إلَى المسبيين أنفسهم (مز ١٢٦: ١).

٢. والذهاب إلَى السبي، أو يُؤخذ أسيراً بواسطة جيش غازٍ، مَعْنَاه أن يفقد الإِنْسَان وطنه ويُنفى إلى بلد غريب. وقد كان زمن السبي زمن خراب وموت ويأس. وكان يُشكل خوفًا دائمًا لإسْرَائِيل ولمجموعات صغيرة سياسية أخرى مِنْ الناس فِي الشَّرْق الأدنى.

ولقد جمَعَ كينث كيتشن Kitchen بيانات كافية مِنْ تاريخ ش. أ. ق.، ليبين الكيفية التي كان عليها السبي العام. وهو يبدأ بذكر دليل عَلَى أن السبي وإعادة الإستيطان يرجع إلَى تاريخ قديم (١٨٠٠ ق. م، تقريبًا) مثل؛ كتب أحد الموظفين عَن "هدية" للقَصْر عبارة عَن ١٠٣٠ رجلاً، وبعد ذلِكَ تحدث زمري ليم عَن ٣٠٠٠ مِنْ المرحلين (المسبيين). وهناك رسائل أخرى تتحدث عَن قوائم إحصاء رسمي وعمل المسبيين. وبعد ذلِكَ ذكر كيتشن أنه فِي القرن السادس عشر قام هاتوسيل الأوّل Hattusil I–يعو مَلِكَ حثي – بتحرير السكان العبيد مِنْ خدمة الْمُدُنِ، وأعاد توطينهم فِي أرْضه ليخدموا إله الشمس. وفِي القرن التالي، أسر تحتمس الثالث فِرْعَوْن مِصْر مَا يقرب مِنْ ٢٥٠٠ أسير فِي أوّل حملة له، كما نقل أمينوفيس الثاني Amenophis II مائة ألف سوري إلَى مِصْر. وفِي القرن الرابع عشر ادّعى ٱلْمَلِك الحثي مورسيل الثاني Mursil II أن نقل مجموعات سكانية بكاملها مِنْ الحملات ٱلعسكرية، خُصص مِنْهم ١٥٥٠٠ للقصر وحده. وفِي

القرن الثالث عشر، نجد أن نقوش رمسيس الثاني في أبي سمبل تصفه بأنه الَّذِي نقل النوبة إِلَى شمال البلاد، ونقل السوريين إِلَى النوبة. وكانت أَشُورَ مَعَروفة أيضًا بمثل هذه الترحيلات لغير المرغوب فِيهم. أمَّا توكُلْتي – نينورتا الأوَّل Tukulti-Ninurta I فلَحضر ٢٨٠٠ إِلَى البلاد ٢٨٨٠٠ مِنْ المحابيين الحثيين كاسرى. كما أن شلمِنَأسر الثالث فِي مدة حكمه التي بلغت عشرة أعوام، أحضر ٤٤٠٠٠ شخص إِلَى أَشُورَ ومِنْ هذه البيانات وغيرها مِنْ الأدلة، يتضح أن ممارسة السبي أو الترحيل كانت مَعَروفة تمامًا مِنْذ القدم.

وعَلَى ذلِكَ، فإنه ليس مما يدعو إِلَى الدهشة أنه فِي تقاليد الكتاب المُقَدس القديمة، نجد شهادة واضحة عَلَى وجود هذا الخطر، وفِي إحدى الحالات، تك ١٤: ٤ تسجل عدواناً دولياً قام به ملوك الشَّرق. وفِي كُلّ الحالت لقد فهم الكاتب هذا الحدث عَلَى أنه تحقيق للنُّبُوَّة التي تنبأت بلعَنة للذين انهمكوا فِي مساوئ أخلاقية (٩: ٢٥) كما أنه تنبأت أيضًا بغزوات فِي المستقبل يقوم بها ملوك مِنْ أَشُورَ وبَابِل حين انغمس شَعْب الأَرْض فِي طرق الكَنْعَانيين. وفِي حالة أخرى استُعبد نَسْل إِبْرَاهيم حينما كانوا فِي مِصْر وأجبِروا عَلَى السخرة مَعَ مسبيين آخرين (١٥: ١٣؛ خر ١٢: ٢٩). وعَلَى ذلِكَ فإنه عَندما خُلِّص الشَّعْب مِنْ العبودية فِي مِصْر، وأعطوا النَّامُوس، كان عَلَيْهِمْ أن يفهموا جَيِّدًا التحذير بالسبي لإصرارهم عَلَى التمرد (تث ٢٨: ٤١). فقد كان للعهد شروطه وإنتهاكاته كانت تستوجب العقوبات.

وبعد أن أصبح شَعْب إِسْرَائِيل أمة، انخرطوا كافة شراك الحرب، ومِنْ بينها أخذ الناس أسرى (عد ٣١: ١٢). ومَعَ أن مَعَظم العبودية فِي إِسْرَائِيل كانت بسبب الديون، إلاّ أنه كان هناك عبيد أخذوا مِنْ الحروب. وفِي كثير مِنْ الحالات كان الأمر يتطلب أسر أولئك الَّذِين كانوا بدورهم سيقومون هم بأسرهم ("سبي [שְׁבִי]؛ سبيك [שִׁבְיָה] (قض ٥: ١٢). وشَرَع النَّامُوس الكيفية التي تعامل بها إِسْرَائِيل الأسرى (خر ٢١: ٢٠)، ولا سيما بالنسبة للنساء اللواتي يقعن فِي السبي (تث ٢١: ١٠)، وكُلّ العبيد يحررون فِي السنة السبتية (خر ٢١: ٢).

٣. وحين تحولت الأمة إِلَى عبادة آلهة كاذبة، وإِلَى المَعَاصي، تعلمت أنه لا يجب الإستهانة بالتهديدات بالدينونة. وسوف يستخدم الله أمماً أخرى لإخضاع إِسْرَائِيل، بل إنه سيسلمهم للسبي إِلَى بلاد أخرى إذا واصلوا خيانتهم. وعَلَى عهد القُضَاة ذاقت الأمة طعم هذا التأديب. ولعل أتعس لحظة كانت عِنْدَ نهاية الفترة حين هزم الفِلِسْطِينِيُّونَ إِسْرَائِيل واستولوا عَلَى تَابُوت العهد. وقد كانت المرثاة فِي هذه المناسبة مِنْ خلال عبارة قد "زال المجد" (١صم ٤: ٢١- ٢٢، [אִי־כָבוֹד]).

لكنه فِي أثناء حقبة المَمْلَكَة كان عَلَى إِسْرَائِيل أن تتعلم كيف سيستخدم الله هذه السخرية الشائعة فِي العالم القديم ليدين شَعْبه. فحين أبتعدت الأمة عَن الرَّبّ لتعبد آلهة زائفة وتتبع ممارساتهم الفاسدة، بدأ الأَنْبِيَاء يتلون نبوات الدينونة التي هددت الشَّعْب بتحذير العهد الخاص بالسبي. وكانت هذه الأَقْوَال النبوية تُسبق فِي كثير مِنْ الأحيان باتهامات، وبمخالفة العهد (רִיב) والتي تبين سبب رسالة الهلاك (إش ١: ١- ٢٥، عا ٣: ١- ١٠). وبهذه الطريقة، يَكُونُ اللوم قد وُجه صراحة لإِسْرَائِيل الخائنة لكسرها العهد، ويتبرر الرَّبّ مِنْ ناحية إقاعة الدينونة بسبب هذا التمرد.

وعَلَى أي حال، فإن علاقة العهد التي أقامها الله مَعَ إِسْرَائِيل - وهو عهد قام عَلَى أساس الإختيار والفِدَاء – إلاّ أنه لا يعطي إِسْرَائِيل الحرية لأتباع آلهة أخرى. وتقاليد تجعل مِنْ الولاء لإله العهد شرطاً لنول البركة الإلهية – ذلِكَ أن الله يحميهم ويعتني بهم إذا مَا ظلوا أوفِياء للعهد، لكنهم إذا مَا تركوه، سوف يجلب عليه كارثة. وكلمة "إذا"، (إن) تشكل المحور اللاهوتي فِي وعود العهد (تث ٢٨: ١- ٢ و١٥، يش ٢٤: ٢٠). وقد يُوصف عهد الرَّبّ بأنه غير مشروط أو عهد أبَدِيّ، لكن المشاركة الفريدة فِيه تتطلب إيمانًا وطاعة. وبالنظر إِلَى أن الأَنْبِيَاء كانوا مستغرقين فِي تقاليد العهد، فمِنْ ثم يجب النظر إِلَى تحذيراتهم عَلَى أنها محاولات للحفاظ عَلَى العهد. وتعمر رسائلهم بالنداء العَاجِل علَّ الأمة أن يرجعوا عَن طرقهم الشِّرِّيرة وأن يعودوا إِلَى الله (مثل؛ إر ٣: ١٤ و١٥، ٤: ١- ٢، ١٨: ٧ – ١١، ٢٥: ٤ – ٧، ٢٦: ٣- ٦، هو ١٤: ١- ٩، عا ٥: ٤ – ١٥). وبالنظر إِلَى أن الشَّعْب انتهكوا العهد، فلم يعد أمامهم سوى أن يتوبوا قبل أن تضيع فرصة التوبة.

إذًا، كانت هناك فرصة للهرب مِنْ الدينونة. غير أن إخفاق إِسْرَائِيل فِي التوبة تكون قد حكمت هي عَلَى نفسها، وتسببت فِي أن يرفض الله إيجاد عذر لذُنُوبِها. لقد رفضت إِسْرَائِيل الاستماع إِلَى التحذيرات بدينونتها (مز ٣: ٧)، ورفضت التوبة (إر ٢٥: ٧ – ١١). بل إنهم استمَعُوا بالأحرى إِلَى الأَنْبِيَاء الَّذِين كانوا يكذبون عَلَيْهِمْ، ويقنعونهم بأنهم شَعْب العهد، فسوف ينعَمُونَ بالسلام (٥: ٣١). والأَقْوَال النبوية التي تحذرهم مِنْ الدينونة كانت أمرًا لا يُصدق، والتعليم الخاص بالخضوع لدينونة السبي كان تعليمًا غير وطني. وبالنظر إِلَى أنهم لم يتوبوا، أصبح مِنْ الواضح أن الأمة لن تتطهر إلاّ بعد أن يهدأ غَضَب الله (حز ٢٤: ١٣ و١٤).

وهكذا، رجعت الأمة إِلَى نقطة البداية. لقد ذكر الأَنْبِيَاء الشَّعْب، كيف أن الرَّبّ أختارهم لنفسه واعتنى بهم فِي الوقت الَّذِي لم يفعل ذلِكَ لأحد آخر (حز ١٦: ٥- ١٤). لقد جعلهم شَعْبه، غير أنه بسبب خيانتهم المتكررة ورفضهم العودة إِلَى الله (إر ١١: ١- ١٧)، لن يكونوا بعد شَعْبه (هو ١: ١٠). ذلِكَ أن الَّذِين رفضوا الرَّبّ خسروا هذا الحق، ولن يلقوا شفقة ولا رحمة (حز ١٦: ٣٥- ٤٢، ٢٤: ١٤، هو ١: ٦). وكان السبب قويًا: "لماذا يغفر لأولئك الَّذِين تحولوا إِلَى آلهة أخرى (إر ٥: ٧)؟ وعِوَضًا عَن ذلِكَ، سوف يرسلهم الله إِلَى السبي لخدمة الغرباء وآلهتهم، لأَنَّهُم تركوه بعبادة آلهة أخرى (إر ٥: ١٨- ١٩).

وعَلَى ذلِكَ، وبالنظر إِلَى أن أغلبية الشَّعْب استهانت بشروط العهد (← #١٣٨٢)، أعلن الله أنه سيبعدهم عَن أرْضِه. ولِذلِكَ بدأ عَامُوسَ إعلانه إنه مِنْ المؤكد أن إِسْرَائِيل سيذْهَبُونَ إِلَى السبي (عا ٧: ١١- ١٧ وגָּלָה)، وأنهم سيعرضون للقتل بالسيف فِي السبي (٤: ٩، שְׁבִי). وأعلن عَلَى وجه الخصوص أن بَيْتَ إِيل والجِلْجَال سوف يُسبون (הַגִּלְגָּל גָּלֹה יִגְלֶה، ٥: ٥)، وإنه حَتَّى الأمَم المحيطة مثل أرَام سوف تُسبى (١: ٥ وגָּלָה) وقد ندد هُوشَعُ بديانة إِسْرَائِيل الزائفة، وذلِكَ بتنبيه بأن

مجد عجول بَيْتِ آون (بَيْتَ إِيل) سيزول (גָּלָה هو ١٠: ٥، وهو بند يشير إِلَى ١صم ٤: ٢١- ٢٢).

وفِي وقت لاحق، فِي أَقْوَاله إِلَى يَهُوذَا، ذكّر إِرْمِيَا الشَّعْب بخيانتهم للعهد، وتساءل: "أمَا أعاقب عَلَى هذا يقول الرَّبّ" إر ٥: ٩، ٢٩، ٩: ٩). ومَعْنى سبيهم أن الأَرْض، أَرْض الله، ستتمتع بالراحة لمدة سبعين سنة (٢٥: ١٢؛ ٢٩: ١٠). ذلِكَ أن العنف والفساد قد لوثا الأَرْض، لكنها الآن ستجد راحة. وبالرمز المتُمثّلَ فِي سبعين سنة مِنْ الراحة كشف النَّبِيّ عَن عدلية السبي، وأمده ونهايته، وبين أحد الأغرض الرئيسية التي ينشدها الله مِنْ هذا السبي.

وشرح حَزْقِيَال أن نتيجة هذا أن جميع الشُّعُوب ستعرف أن يَهُوذَا سُبِيَتْ (גָּלָה) بسبب إثمها، وأنه سبب الخَطِيَّة أسلمهم الله لأيدي أعدائهم (حز ٣٩: ٢٣). وبالنظر إِلَى أن اللوم الأكبر يقع عَلَى عاتق قادة إِسْرَائِيل فِيما يتعلق بهذه الردة، فقد ركز إِرْمِيَا بالكثير مِنْ انْتِباهه عَلَيْهِمْ، وقال بكُلّ شجاعة لفشحور، الَّذِي كان يعذبه أنه هو وأهل بَيْتِه سيُسبون (إر ٢٠: ٦ בַּשֶּׁבִי)، وغير اسمه إِلَى "خوف مِنْ كُلّ جانب" (ع ١٠). وعَلَى ذلِكَ مِنْهما كانت كمية التعليم الزائف، ومهما كانت الجهود التي تُبذل لعقد تحالفات سياسية، فهذا كُلّه لا يستطيع أن يعوق تحقيق الأَقْوَال النبوية الخاصة بالدينونة مَا أن يُنتهك العهد.

٤. وقد تحققت نبوءات الأَنْبِيَاء فِي فترتي السبي، سنة ٧٣٤، ٧٢٢ وذلِكَ بالنسبة لإِسْرَائِيل، وفِي سنة ٥٩٧، ٥٨٦ بالنسبة ليَهُوذَا. فقد أخذ تغلث – فلاسر شَعْب المَمْلَكَةِ الشمالية إِلَى السبي (גָּלָה) (٢مل ١٥: ٢٩)، ثم أخذ (גָּלָה) السَّامِرة (١٧: ٦). ويُختتم التقرير بملاحظة تفيد ترحيل (גָּלָה) إِسْرَائِيل إِلَى أَرْضِ أَشُورَ (١٧: ٢٣). وبعد ذلِكَ يذكر فِي ٢٤: ١٤ كيف سَبَت (גָּלָה) بَابِل شَعْب أُورُشَلِيمَ، ولم تترك سوى أكثرهم فقراً، ونعرف مما جاء فِي ٢٥: ١١ كيف أنه تم بعد ذلِكَ سبي (גָּלָה) بَقِيَّة يَهُوذَا.

ويقينية السبي، خلقت أزمة لإيمان إِسْرَائِيل. وذلِكَ أن النجاة مِنْ الغزو والخراب شئ، ومحولة مِنْهم مَا كان الله يعمله، فهذا شئ آخر. هل قطع الله علاقته بهم؟ هل نبذهم إِلَى الأبد؟ لقد أصبحت أَرْضِ الموعد خراباً (إر ٧: ٣٤) وصارت مَدِينَة أُورُشَلِيمَ المُقَدَّسَة أطلالاً (٢مل ٢٥: ١٠، انظر مراثي)، وتم حرق الهيكل ونهبه، وتم إستبعاد المَلِك، وتم ترحيل الشَّعْب، وهناك مِنْ هربوا وهجروا المَدِينَة، وخلاصة القول، كانت نجاة إِسْرَائِيل – بل وهويتها ذاتها – مَعَرضة للخطر.

ومِنْ المؤكد أن إِسْرَائِيل قد أخطأت مِنْ قبل، ولم تلق هذه النوعية مِنْ الدينونة. أمَّا الآن، فالعقوبة كانت قاسية للغاية حَتَّى أن الكثيرين شككوا فِي طبيعة الله. وعَلَى أي حال، فقد كان هذا الِإلهم، الَّذِي سبق أن دخل فِي عهد مَعَهم، لقد كان إله العهد هو الَّذِي يدمرهم، هم والأمَم الشِّرِّيرة (إر ٢٧: ٦؛ حب ١: ١٢- ١٧) لقد كان إِلهُ الرحمة هو الَّذِي رفض أن يشفق عَلَيْهِمْ – أمَّا البار، الَّذِي أضطُر أن يتحمل نفس المصير مثل الأمة ككُلّ، كان عليه أن يعيش بالإيمان (حب ٢: ٤). والأمر يتطلب إيمانًا حيًّا لتخطي اليأس والنظر إِلَى المستقبل. غير أنه سيكون هناك مستقبل، بحسب مَا أعلنته الأَقْوَال النبوية الخاصة بالخلاص.

وفِي غضون ذلِكَ، كان الخراب الناجم عَن الترحيل يكاد يَكُونُ لا يحتمل. فقد تم ترحيل مَا يقرب مِنْ ٤٠٠٠٠ (أربعين ألف شخص) فِي السبي البَابِلي، وكثيرون آخرون لمِنْ كانوا قد هربوا عادوا وذَهَبُوا إِلَى تلك المِنْطقة لأسباب عائلية أو اقتصادية. وعَلَى حين غرة، ولأول مرة فِي تاريخها القومي، نجد إِسْرَائِيل نفسها بدون عبادتها – فلا هيكل، ولا ذَبَائح، ولا أعياد. ولم يكن بمقدور الناس أن يترنموا بترنيمة صهيون وهم فِي السبي، حين كان مقربوهم يسخرون مِنْهم ويوبخونهم، لم يكن بإستطاعتهم سوى البكاء عَلَى أُورُشَلِيمَ (مز ١٣٧). وقد تعرضت الأمة للموت والدمار بشكل لم يكن له مثيل – لقد كان حقًّا "كأس الترنح" مِنْ عِنْدَ الله (إش ٥١: ١٧- ٢٠). أمَّا أولئك تُركوا ليعيشوا فِي الدمار، فقد حاولوا القيام بممارساتهم الدينية، ولكن القمعَ الشِّرِّير الَّذِي تعرضوا له حال دون ذلِكَ، وجعل الحَيَاة طيرة (إر ٤١: ٥- ٨).

بوسع المرء أن يتبين مِنْ بعض الأَقْوَال النبوية المتعلقة بالتعزية والخلاص، كيف كان الشَّعْبُ ينظر إِلَى محنته. أمَّا وأنه كان عَلَى الأَنْبِيَاء أن يقنعوا المسبيين أن هناك رجاء، فهذا مما يشير إِلَى أنهم كانوا يشاركونهم إيمانهم. وبسبب أَقْوَال الأَنْبِيَاء الخاصة بالدينونة فإن الكثيرين ممِنْ حاولوا أن يتخلصوا مَعْنَاها، كانوا عَلَى قناعة بأن الله قد تخلى عَنهم غَضَبًا مِنْه بسبب خطاياهم (إش ٥٤: ٧ – ٨)، وأنه باعهم وهجرهم (٥٠: ١- ٣). لقد اعتقدوا بأن طريقهم مخفِية مِنْ الله (٤٠: ٢٧) وهذا جعلهم بلا رجاء. لقد أخفى الله نفسه عَنهم، وقد وهنوا واستُهلكوا (٦٤: ٦- ٧). وكان وقت حداد وحزن (٦٠: ٢٠) لأن بلواهم شديدة، وما مِنْ عزاء (٥٤: ١١).

٥. غير أن الأَقْوَال النبوية المتعلقة بالخلاص، عملت، وبشكل تدريجي عَلَى أن تولد الرجاء. وسرعان مَا استطاعوا أن يقولوا المرنم "تأديبًا أدبني الرَّبّ وإلى الموت لم يسلمني" (مز ١١٨: ١٨). فلن يموتوا، بل سيعيشون. والواقع أنه مِنْ أكثر العلامات التي تدعو إِلَى التفاؤل أنه فِي السنة السابعة والثلاثين مِنْ السبي، تم الإفراج عَن يَهُويَاكِين مِنْ السجن وأعيد إِلَى وضعه المَلِكي وأعطى مخصصات الإنفاق مِنْها، وكان يُدعى لتناول الطعام عَلَى مائدة المَلِك البَابِلي الجديد أويل مردوخ (٢مل ٢٥: ٢٧ – ٣٠). أمَّا سِفْر الملوك الَّذِي كان قد أشار إِلَى الإنهيار السريع للأمة، فقد اختُتم بهذه النقطة الإيجابية (سِفْر الملوك: لاهوت).

وفضلاً عَلَى ذلِكَ فإن "اليهود" (كما يُسمون الآن #٣٣٧٤) كانوا يعيشون فِي بَابِل حَيَاة تختلف إِلَى حد كبير جدًا عَن حَيَاة العبودية التي كانوا يعيشونها فِي مِصْر. فسرعان مَا وفقوا أوصافهم ليعيشوا عيشة عادية تمامًا فِي هذه الأَرْضِ الجديدة – وكُلّ مَا فِي الأمر أنهم كانوا رعايا مَلِكٍ مختلف. فقد احتفظوا بهويتهم، وكانت لهم حرية الحرية، وكانوا يستطيعون عبادة إلههم، وكانت لهم بيوتهم الخاصة بهم عَلَى النحو الَّذِي طلب مِنْهم النَّبِيّ أن يعملوه (إر ٢٩: ٤ – ٩). وسرعان مَا احتل بعضهم عَلَى مراكز مرموقة فِي البلاط المَلِكي (دا ١: ٣- ٧) وإذ لم يكن عَلَيْهِمْ بعد الكفاح مِنْ أجْلِ البقاء، فمِنْ ثم أصبح مِنْ المهم بالنسبة لليهود فِي تلك الآونة أن يتمسكوا بتراثهم وألاّ يصبحوا جزءًا مِنْ العالم الوثني (دا ١: ٨- ١٦). ومِنْ الطبيعي

أن البعض لم يفعلوا هذا، لكنهم استقروا فِي أمنٍ فِي أرْضِ السبي، غير أنه كانت هناك بَقِيّة حافظوا عَلَى إيمانهم.

ومِنْ تحت رماد الخراب يبرز شَعْبٌ شديد الغيرة عَلَى إلهه. ومعجزة اَلْخُرُوج هي أن الأمة تطهرت مِنْ الوثنية. غير أنه كانت هناك ممارسات وثنية هنا أو هناك بين آونة وأخرى، ولكن لم تتبع إسْرَائِيل إطلاقًا بعد ذلِكَ أي آلهة أخرى. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، بدأت فِي السبي تظهر عبادة أخرى لا تتطلب تقديم الذَّبائح، ولعلها كانت تحت قيادة رجال مثل حَزْقِيَال. وهنا نجد جذورًا مَا أصبحت فِي وقت عبادة المجمَعَ حيث تركز عَلَى الصَلاَة، وقراءة الأسفار اَلْمُقَدَّسَة، والتعليم (مثل؛ حز ٣٣: ٣٠- ٣٣).

ولكن، مَا الَّذِي أحدث هذا التغيير؟ لقد أدرك الشَّعْب، عَلَى مايدو – أن الأَقْوَال النبوية الخاصة بالدينونة بسبب انْتهاك العهد قد حان وقت حدوثها. وإذا كان الأمر كذلِكَ، وإذا يُمْكِن أن تصدق أيضًا الأَقْوَال النبوية الخاصة بالخلاص – ولكن ذلِكَ كان لدَقِيقة واحدة فقط (إش ٥٤: ٧ – ٨). حين عاقب الله الجيل الخائن بالسبي، فإنه لم يتخل عَنهم إلَى الأبد. ولقد وعد بعودة مجيدة للبَقِيّة والواقع أن الدعوة النبوية كانت "لأُنَادِيَ لِلْمَسْبِيِّينَ بِالْعِتْقِ" (إش ٦١: ١ לִשְׁבוּיִם דְּרוֹר). وكما سبق أن استخدم الله الأمَم لتأخذ إسْرَائِيل إلَى السبي، هكَذَا إستخدمهم أيضًا لتحريرها. سوف يقيم عبداً أخر هو كُورَش، الَّذِي سوف يحرر (גָּלוּת) مسبييه (٤٥: ١٣). أمَّا الَّذِين قاموا بسبيهم، فسوف يُؤخذون هم أنفسهم إلَى السبي (١٤: ٢). والواقع أن الآلِهَة التي كان البَابِليون يتكلّون عليها سوف تُؤخذ هي الأخرى إلَى السبي (שְׁבִי، ٤٦: ٢). وسوف يستعيد الله مسبيي (גָּלוּת) يَهُوذَا (إر ٢٤: ٥)، وعَلَى النحو الَّذِي سبق أن وعد به الأَنْبِيَاء السابقون (هو ٦: ١١، عا ٩: ١٤).

وهكَذَا أصبحت الأَقْوَال النبوية الخاصة بالخلاص ركناً هامًا فِي الكرازة النبوية. وموضوع رفض الله تم الرد عليه بموضوع خلاص الله. ولم يكن الأمر مجرد عكس للسياسة الإلهية، بل كان بالأحرى تطورًا جديدًا. والخلاص لا يُمْكِنُ أن يتحقق إلا إذا صنع الله أمرًا جديدًا (إش ٤٣: ١٩) – وهو خُرُوج ثَانٍ مِنْ العبودية، وإعادة تجديد لشَعْب الله. وسوف يقوم الخلاص عَلَى أساس "عهد جديد" سوف يحل محل ع. ق (إر ٣١: ٣١- ٣٤) وسوف يعطيهم الله قلبًا جديدًا وروحًا جديدة (حز ٣٦: ٢٢- ٣٨) ولا يُمْكِنُ أن تتحقق هذه العودة بشئ أقل مِنْ القيامة مِنْ الأمَم (٣٧: ٩- ١٤). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن أملهم الجديد هذا، سوف يَكُونُ عَلَى نطاق أوسع. سوف يَكُونُ هناك خلاص مِنْ السبي وإعادة إلَى الأرْضِ وكان هذا أمرًا مؤكدًا، ولكن الأمَم ستنجذب فِي المستقبل إلَى بركاتهم وعَلَى نطاق لم يكن يخطر لهم عَلَى بال، وفِي النهاية ستكون مملكتهم، مَمْلَكَةٌ دائمة، مَمْلَكَةٌ مِنْ السَّمَاءِ (دا ٧: ٨- ١٤).

وقد عاد إيمان إسْرَائِيل بالإله الحقيقي وحده يضطرم مِنْ جديد مِنْ خلال مثل هذه الأَقْوَال النبوية. لقد رغب الله أن يعيد جمَعَ الشَعْب إلَى نفسه. وكان قادرًا تمامًا عَلَى القيام بذلِكَ لأَنَّهُ يسيطر عَلَى كافة الأمَم (إش ٤٠: ١٥- ١٧ و ٢٣- ٢٤؛ ٤٥: ١١). وفِي وسط السبي أعطى لهم الأمل، وأولئك الَّذِين وضعوا رجاءهم فِي الرَّبّ كان بوسعهم تجديد قوتهم (٤٠: ٣١). كان هذا هو تأثير الوعود التي صاحبت الأَقْوَال النبوية المتعلقة بالخلاص.

٦. وعندما أعاد الرَّبّ المسبيين إلَى صهيون بالفعل، كان مِنْ بين الفرحين هناك اعتراف واسع النطاق بأعمال الرَّبّ العجيبة (مز ١٢٦ ← العودة بعد السبي: لاهوت). والَّذِين عادوا رجعوا بأعتبارهم شَعْب الله. امة بكاملها. وبالنسبة لمِنْ كانوا ساكنين فِي الأرْضِ، كان أمرًا عجيبًا أن يروا المسبيين العائدين (إش ٥٢: ٧- ١٠). غير أنه كان عَلَى مجتمَعَ مَا بعد السبي أن يعترف أن مواعيد الأَنْبِيَاء المجيدة لم تكن قد تحققت بالكامل عَلَى أيَّامهم لابد وأنهم عادوا مِنْ السبي؛ إلاّ أنه كان لا يزال عَلَيْهِمْ أن يسيطروا عَلَى مضطهديهم أو يسبونهم (שָׁבָה)، أي الَّذِين كانوا مسبيين (שָׁבָה) عندهم (١٤: ٢)، وكان عَلَيْهِمْ أن يروا بعد نهاية كُلّ الحروب بحسب الوعود التي أعطيت لهم. فالإضطهاد والعبودية للقوة العظمى مازالت موجودة بسبب الإخفاقات المتكررة للشَعْب. وقد تنبأ زَكَرِيَّا النَّبِيّ بكارثة مستقبلية لم تأت بعد حيث يتم سبي نصف سكان أورُشَلِيمَ مرة ثانية (زك ١٤: ٢). وهكَذَا فإن الكثير مِنْ الوعود التي أتت بها نبوات الخلاص كان ينتظر تحقيقها فِي نهاية الدهر، حين ينادى "الآتي"، الْمَسِيّا المنتظر حقًا "للمأسورين بالإطلاق" (لو ٤: ١٨)، ومِنْ خلال موته وقيامته "صعد إلَى العلا وسبى سبياً" (أف ٤: ٨، غقتباس مِنْ مز ٦٨: ١٩). وعندئذ فقط ينتهي الخوف مِنْ السبي.

لكن اليهود - مِنْ خلال تجربتهم فِي السبي، وصلوا إلَى نقطة تحول كبرى فِي إيمانهم. كان وقتًا يُختبر فيه إيمانهم بقسوة ولكن مِنْ خلال هذا أصبح الشَعْبُ كُلّه أكثر غيرة عَلَى إيمانهم التاريخي، واكتسبوا مِنهما أكثر لطرق الرَّبّ فِي فقط أمة مقدسة عَلَى الأرْضِ، وتحقق لهم الوعد بعهد أفضل.

إرْمِيَا: مراثي: لاهوت.

أسر، طرد، منفى، اضطهاد: ← בָּרַח [*brḥ* [2]] (يسير مبتعداً، يجرح، #١٣٦٩) ← גָּלָה [*glh*] (يكشف النقاب عن، يعلن، يَكُونُ/ يذهب بعيدًا، ينفي، #١٦٥٥) ← דָּבַר [*dbr* [1]] (أبعد/ دفع بقوة، #١٨١٨) ← רָדַף [*rdp*] (يَكُونُ خلف، يلاحق، يضطهد، #٨١٠٣) ← שָׁבָה [*šbh*] (يأسر، يقع فِي الأسر، #٨٦٤٧) ← سبي: لاهوت.

البيبلوجرافيا

J. Goldingay, God's Prophet, *God's Servant: A Study in Jeremiah and Isaiah 40-55*, 1984; Y. Kaufmann, *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah*, 1970; K. Kitchen, "Ancient Orient, 'Deuteronism,' and the Old Testament," in *New Perspectives on the Old Testament*, 1970, 1-24; J. G. McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*, 1993; T. M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*, 1977; E. Yamauchi, "Slaves of God," *BETS* 9, 1966, 31-49.

Allen P. Ross ألين بي . روس

سَدُوم

سَدُوم (סְדֹם، [*sᵉdom*] #٦٠٤٢)، (עֲמֹרָה [*ᵃmorâ*] عَمُورَة #٦٨٦٦)، (אַדְמָה] ،[*'admâ*] أدمة #١٤٤)، [צְבֹיִים צְבֹאִים] ،[*sᵉbo'îm, sᵉbo'îm*] صبوييم #٧٣٩١، #٧٣٧٥).

ع. ق ١. "مُدُنِ الدَّائِرَةِ" (تك ١٣: ١٢؛ ١٩: ٢٩)- سَدُومَ وَعَمُورَةَ، أدمة، صبوييم- كُلّها ذكرت معًا، علاوة عَلَى بالع (أَوْ صوغر) كاربع مِنْ المُدُن الخمس الَّتِي تقع عَلَى الحدود الْجَنُوبية لكَنْعَان (تك ١٤: ٢، قا؛ ١٠: ١٩). وعَلَى الرغم مِنْ أن موقع هذه المُدُن غير معروف عَلَى وجه الدقة، غير أن الاستكشافات الحديثة عِنْدَ باب الدحريرة والمُدُن المجاورة الَّتِي عَلَى، أَوْ قريبة مِنْ شبه الجزيرة المعروفة باسم "اللسان" جنوب شرقى نهاية الْبَحْر الميت أَوْ حَتَّى بان هذه المُدُن كَانَت تقع فِي هذه المنطقة. كما أظهرت الحفريات الأثرية بقايا مُدُن الدَّائِرَة (مُدُن السَّهْل) الواقعة عَلَى الوديان المؤدية إلى الحوض الْجَنُوبى للبحر الميت الأمر الَّذِي يوحي بأنها المنطقة الَّتِي كَانَت تقع بها هذه المُدُن. وكُلّ هذه تظهر أدلة عَلَى الدمار الَّذِي وقع قرب نهاية العصر البرونزى الأوَّل. والسجلات الخاصة بالآباء الأوَّلين والمتعلقة بإبْرَاهِيم تشير إلى أن ملوك هذه المُدُن الخمس دخلوا فِي حرب مع تحالف مكون مِنْ أربعة ملوك مِنْ الغزاة، الَّذِين كَانُوا قد عقدوا العزم عَلَى دمار هذه المنطقة الثرية الَّتِي تقع عَلَى مقرَبَة مِنْ طريق التجارة الَّذِي يتجه نَحْوَ أقصى الْجَنُوب حَتَّى شبه الجزيرة العربية. والسجلات القديمة الموجودة حاليًا والخاصة ببلاد مَا بين النَّهرين، والتى بها مذكرة عن تحالفات القوى الموسعة فِي حقبة كَانَت تشهد صراعات بين دول المدينة، تثبت الوجود الحقيقى لهذه المُدُنِ وجدارة سجل سِفْر التكوين. وقد يُظن أن هذه المُدُن الخمس تم القضاء عليها جَمِيعًا فِي الدمار الَّذِي ذُكرت تفاصيله فِي تكوين ١٩.

٢. وبالنظر إلى أن مُدُن سَدُوم، وعَمُورَة، أدمة، وصبوييم قد دُمرت كُلّها نتيجة دينونة إلهية (تك ١٣: ١٠؛ تث ٢٩: ٢٣)، فعَلَى ذلِكَ تذكرنا كُلّ مَدِينَة منها بأن الرَّبّ يدين الخَطِيَّة بالفعل. وكثرة شر سَدُومَ وَعَمُورَةَ بلغ أشدّه حَتَّى إن اسْمَاءها ذاتها أصبحت سيئة السمعة (انظر تك ١٨: ٢٠؛ إش ١: ١٠؛ ٢ بط ٢: ٦؛ رو ١١: ٨). وكَانَ نجاستهم الجنسية الصارخة عَلَى وجه الخصوص أمرًا بغيضًا للغاية (تك ١٩: ٥- ٨؛ يَهُوذَا ٧)، كما أنهم بكُلّ غطرسة كَانُوا يتجاهلون المحتاجين (حز ١٦: ٤٦- ٥٠). وحَتَّى تِلْكَ الشُّعُوب (إر ٤٩: ١٨؛ صف ٢: ٩)، وتلك المُدُن (إش ١٣: ١٩؛ إر ٥٠: ٤٠) استخدمها الله لإتمام مقاصده فِي التاريخ ذُكر أنّ الله سيعاملها مثلما عامل سَدُومَ وَعَمُورَةَ (تث ٣٢: ٣٢- ٣٣). بل وحَتَّى شَعْب الله نفسه لَمْ يُستثن مِنْ خطر مماثل، لأنهم إذا مَا انتهكوا فرائض الله ومعاييره فِي عَهْدهُم معه، فإن دينونتهم ستكون مثل هذه الأماكن القديمة (تث ٢٩: ٢٣، قا؛ إر ٢٣: ١٤؛ مَرَاثِي ٤: ٦؛ عَامُوس ٤: ١١- ١٢). وقد حذر يَسُوع بأن تجاهل إعلان رسالة الإنجيل يجعل المسئولين عن ذلِكَ فِي وضع أكثر خطورة مما كَانَ عليه حال سَدُومَ وَعَمُورَةَ بعد أن لحقها الخراب الشامل (مت ١٠: ١٥)، وهذه حالة إذا تم تجاهلها وإهمالها قد تسبب دمارهم تمامًا (مت ١١: ٢٣- ٢٤، لو ١٧: ٢٨- ٣٠).

وهذه المُدُن الأربع تُعد تذكرة دائمة لكراهية الله للخَطِيَّة وإصراره عَلَى إدانتها. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، استُخدمت هذه المُدُن الأربع كُلّها فِي سِيَاقات تبرز رحمة الرَّبّ، وعمله لكي يهرب الإنْسَان مِنْ أجرة الخَطِيَّة. وعَلَى الرغم مِنْ أن إثم إسْرَائِيل جعل وجودها عرضة للخطر، إلاّ أن الله فِي رحمته احتفظ ببَقِيّة (إش ١: ٩- ١٠)، وهذه حقيقة أكدها بولس بإعترافه بشكر أن الله حفظ بَقِيَّة مِنْ مؤمنى إسْرَائِيل فِي الكنيسة (رو ٩: ٢٩). والواقع إن إسْرَائِيل المؤمنة ستعرف مع ذلِكَ غفران إلهها القدوس المحب، وتتمتع به فِي الأبَدِيّة (هُوشَع ١١: ٧- ١١). وهكَذَا، فِي المعاملة الكتابية لهذه المُدُن الأربع يجرى النَّهْران الكتابيان التَّوأم نَهْر الرجاء ونَهْر الدينونة، وهذه تيارات موضوعية تخدم تنوات مِنْ التحدى والتعزية للجَمِيع.

البيبلوجرافيا

See commentaries, encyclopedias, and also: W. C. van Hattem, "Once Again: Sodom and Gomorrah," *BA* 44, 1981, 87-92; D. M. Howard, Jr., "Sodom and Gomorrah Revisited," *JETS* 27, 1984, 385-400; J. B. Jennings, "Bab edh-Drha," *NIDBA*, 1983, 84-85.

Richard D. Patterson ريتشارد دي . باتيرسون

وحدة ← #٩٦٩ (בָּדַד [*bādad*]، يَكُونُ وحيداً)

سِفْرِ الأَحْيَاءِ.. سِفْر تذكار.. سِفْر الحق

سِفْر الحَيَاة.. سِفْر تذكار.. سِفْر الحق

ع. ق ١. فِي مز ٦٩: ٢٨ [٢٩] كان المضطهدون المعاقبون يتسمون بالرغبة فِي أن "يُمْحَوْا مِنْ سِفْرِ الأَحْيَاءِ، وَمَعَ الصِّدِّيقِينَ لاَ يُكْتَبُوا". ولا ريب أن مفهوم سِفْرِ الأَحْيَاءِ قد أُخذ مِنْ الممارسة الدنيوية الخاصة بحفظ قوائم تضم أسْمَاء المواطنين (انظر عز ٢: ٢ - ٦٢؛ نح ٧: ٥ - ٦٤؛ إر ٢٢: ٣٠). وقد طُبق هذا عَلَى شَعْب العهد الَّذِين تمتعوا بشركة مَعَ الله، الَّذِي عنده "ينبوع الحَيَاة" (مز ٣٦: ٩[١٠]، قا؛ إر ٢: ١٣ ← #٢٦٤٤ חַיִּים ومِنْ المحتمل أن كَهَنَة الْمُقَدس كانوا يحتفظون بمثل هذه القوائم، غير أن الهدف قد يَكُونُ ببساطة توسع فِي التعبير المجازي عَنْ هذه العادة الدنيوية بلغة كتاب سماوي (← كتابة: لاهوت). كان مِنْ حق الله الاحتفاظ بهذه القائمة، ومِنْ ثم يبارك الَّذِين يحترمون العهد بهبة الحَيَاة، لكنه يشطب أسْمَاء أولئك الَّذِين تتعارض حياتهم بشكل تام مَعَ هذا العهد (مز ١٠٩: ١٣، انظر عبارة: "فِي التُّرَاب يُكْتبون" (إر ١٧: ١٣). وعَلَى غرار ذلِكَ، يطلب مُوسَى فِي خر ٣٢: ٣٢ - ٣٣ أن يُمحى مِنْ كتاب الله إلَى جانب إسْرَائِيل بعد خَطِيَّة العجل الذَّهَبِيّ، وبعد أن رفض عرض الله بأن يأخذ مكان إسْرَائِيل فِي مقاصده (ع. ١٠) لكن رد الله هو أنه سيمحي الخطاة فقط مِنْ كتابه. ومز ١٣٩: ١٦ يذكر أيضًا كتاب الله. وقد توضح علمه بكُلّ شئ مِنْ مَعرفته مقدمًا لطول حَيَاة أي

إنسَان (انظر أي ١٤: ٥). والقائمة الخَاصة بسلسلة الأنساب الموجودة فِي تكوين ٥، والتي سُجل فِيهَا طول الحَيَاة؛ قد تبرز هذا الإستعمال الخاص بالغرض، أمَّا هنا فقد عمل السجل مقدمًا وليس بعد وقوع الحدث (سلسلة أنساب: لاهوت).

٢. وقد أعطي بُعد أخروي للهدف مِنْ الكتابة النبوية. وفِي حز ١٣: ٩ نجد أن الأنبِيَاء الَّذِين يحملون رسالة رجاء زائفة كان يليق بهم أن يُحرموا مِنْ مكان فِي القوائم المكتوبة لشَعْب الله الَّذِين سيُعادون إِلَى الأرْضِ (انظر ٢٠: ٣٨). ذلِكَ أنهم "فِي كتاب بَيتِ إسرَائِيل لا يُكتبون" כָּתַב. وفِي إش ٤: ٣، فإن البَقِيَّة المطهرة الَّذِين ينجون مِنْ كينونة الله الآتية وُصفوا بأنهم "كُلّ مِنْ كُتب (כָּתוּב) للحَيَاة فِي أورُشَليمَ"، وكذلِكَ الناجون مِنْ العقاب الَّذِي أشير إليه فِي ١: ٢٥ - ٢٧. ونقرأ فِي دا ١٢: ١ أن شَعْبُ الله الَّذِين سيتمتعون العصر الجديد للخلاص، وهو عصر "حَيَاة أبَدِيَّة" والَّذِي سيحصل عليه حَتَّى الأموات (ع.٢)، والَّذِين وُصفوا بأنهم "كُلّ مِنْ يوجد مكتوباً فِي السِفْر". وحتى الموت نفسه لا يستطيع أن يحرم المؤمنين الحقيقيين مِنْ الاشتراك باعتبارهم مِنْ مواطني مَلكوت الله. وكذلِكَ فِي تسبحة صهيون (مز ٨٧)، يظهر غرض سِفْر الحَيَاة فيما يبدو أنه وضع أخروي، وفِي وعد باشتراك الأمَم فِي العبادة فِي الهيكل (انظر إش ٢: ٢ - ٤، زك ١٤: ١٦). ذلِكَ أن الله سيسجل مواطنتهم لصهيون فِي سجل (כָּתַב) الشُعُوب (ع. ٦).

٣. فِي وضع دنيوي ترد هذه العبارة فِي اس ٦: ١ כְּרֹנוֹת סִפְרָה "سِفْر تذكار סְפַר־דִּכְרָנַיָּא، وفِي عز ٤: ١٥ "سِفْر أخْبَار آبَائِك ..." وسِفْر الأخبار يشير إِلَى حوليات التاريخ الرسمية الخَاصة بالامبراطورية الفَارسية. وملا ٣: ١٦ يستخدم هذا التعبير المَعَاصر إستخدامًا لاهوتيًا فِيما يتعلق بسجل إلهي، ليس لأعمال البشر، بل بأسْمَاء شَعْب الله الحقيقي والَّذِين ظلوا عَلَى أمانتهم له. وهو بهذا يتناغم مَعَ سِفْر الحَيَاة بمَعْنَى أخروي (انظر ٣: ١ - ٥ و١٧).

٤. فِي دا ١٠: ٢١ يعطي دَانِيَال وعدًا بمَعْلومات عَن الأحداث المستقبلية "المكتوبة فِي كتاب الحق". כְּתָב אֱמֶת والعبارة تعبّر بشكل مُحدَّد عَن تأكيد لاهوتي بأن المستقبل تحت سيطرة الله الكاملة (← #٦٢٢ אֱמֶת) وتتجه نحو ذروة مخطط لها (انظر زر ٥: ١ - ٨: ١). وقد تكون هناك علاقة بالمفهوم البَابِلي الخاص بألواح القدر السماوية التي كُتب عليها مستقبل البشرية للسنة الآتية (انظر ميسنر ٢: ١٢٤ - ٢٥). ويجب أيضًا التمييز بينها وبين "الأسفار" المذكورة فِي دا ٧: ١٠ (قا؛ رؤ ٢٠: ١٢)، والتي هي سجل يحفظه الله لأعمال الإنسان السابقة، وهذا مفهوم شرعي يشكل أساس مَا جاء فِي نح ١٣: ١٤؛ مز ٥٦: ٨ [٩]؛ ١٤٩: ٩؛ إش ٦٥: ٦).

ب. ت ١. تواصل كتابات مَا بين العهدين الإستخدام الأخروي. ويشير نصان مِنْ مخطوطات قمران إِلَى الغرض فتذكر 1QM 12:3 أن الله لديه فِي السَّمَاءِ سِفْر أسْمَاء شَعْبه، وأنه سجل عهد السلام لهم بأكْلَيْليه الحَيَاة. وتصف المخطوطة חרט חיים 4Q504 6:14 شَعْبُ الله بأنه "كُلّ مِنْ هو مكتوب فِي سِفْر الحَيَاة". وفِي ١ أخن. ١٠٨: ٣ و يوبيـ. ٣٦: ١٠، يقولان عَن الخطاة أنه قد مُحيت اسماؤهم مِنْ سِفْر الحَيَاة، انظر "أسفار الأحياء" فِي ١أخن. ٤٧: ٣؛ و "اللوائح السماوية" فِي يوبِ. ١٩: ٩؛ ٣٠: ١٩- ٢٠.

٢. مَا جاء فِي ملا ٣: ١٦ ترد صداه مَعَ التطبيق عَلَى مجتمَعَ وَادِيَ قمران، وذلِكَ فِي ونص ٢٠: ١٩.

ع. ج المَعْنى الاسخاتولوجي (الأخروي) لسِفْر الحَيَاة نجده قد تكرر فِي فِيلبي ٤: ٣؛ رؤ ٣: ٥؛ ١٣: ٨؛ ١٧: ٨؛ ٢٠: ١٢ و١٥؛ ٢١: ٢٧. والغرض أيضًا يبرز مَا جاء فِي لو ١٠: ٢٠؛ عب ١٢: ٢٣ (*NIDNTT* 1;243-44).

← חַיִּים (#٢٦٤٤ حَيَاة).

← זִכָּרוֹן (تذكار، #٢٣٥٥)

← كتابة.

البيبلوجرافِيا

TDNT 1:617-20; *THAT* 2:162-73; *TWAT* 4:385-97; 5:929-44; B. Glazier-McDonald, *Malachi: The Divine Messenger*, 1987, 220-21; W. Herrmann, "Das Buch des Lebens," *Das Altertum* 20, 1974, 3-10; L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, 1952; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2, 1925.

ليزلي سي. ألين *Leslie C. Allen*

سقوط الجنس البشري

التعليم الَّذِي يقول بسقوط الجنس البشري مِنْ حالة الصلاح التي خُلق عليها إِلَى حالة الخَطِيَّة، إنما هو تعليم يقول به ع. ج (رو ١: ١٨- ٣: ٢٣، ٥: ١٢- ٢١، ١كو ١٥: ٢١- ٢٢). غير أنه لا يُوجد فِي ع. ق تعبير فني لوصف الفعل أو الحالة التي نجمت عَنه. وعَلَى ذلِكَ، فإن السقوط كحدث، مأخوذ مِنْ القصة التي تصفه (تك ٣: ١- ٨) وهي ضرورة مِنْطقية ولاهوتية اقتضتها شهادة الكتاب المُقدس التي يؤكدها بالنسبة لمشكلة الخَطِيَّة وحلّها.

والعبارة التي توجز عمل الله فِي الخلق، بما فِي ذلِكَ خلقه البشر، تعلن أن الله رأى كُلّ مَا عمله فإذا هو حسن جدًا" (تك ١: ٣١). وعَلَى الرغم مِنْ أن الجملة العبرِيَّة טוֹב מְאֹד "حسن جدًا" لا تعطى فِي حد ذاتها فكرة عدم الخَطِيَّة، إلاَّ أن أستخدامها فِي سياق الخليقة قبل التجرِبَة الأوْلَى والعصيان كان بكُلّ وضوح فِي صالح مثل هذه النتيجة (قا، von Rad, 59).

وتحريم عدم الأكْلَ مِنْ شَجَرَة مَعْرفة الْخَيْرِ والسر (تك ٢: ١٦- ١٧) يوحى أيضًا بالبراءة، لأن "تعرف" (#٣٣٥٩ יָדַע) فِي العبرِيَّة، لا يتضمن أهمية مَعْرضية حين يشير إِلَى الأمور التجريدية مثل الْخَيْرِ (#٣٢٠٢ خير טוֹב)، أو شر (#٨٢٧٣/أ شر רַע). بل بالأحرى مرادف للفهم بالختبار (von Rad, 86). وما جاء فِي تك ٣: ٥ يؤكد أن الله "يعرف" الْخَيْرِ والشَّرّ. وكما يقول غالبية المفكرين: مِنْ المحتمل أن "الْخَيْرِ والشَّرّ" مَا هما إلاَّ تشبيه بلاغي يشير إِلَى مَعْرفة شاملة وليس إِلَى إشتراك فِي أفكار أو سلوك صالح مِنْ الناحية الأخلاقية. وهذا يشير إِلَى مَعْرفة الله الكُلّية، وإِلَى حكمة محجوزة له وحده. وسعي الإنسَان وراء هذه الحكمة هو عمل خاطئ (Wenham, 63-64). وحين أكْلَ (←) آدَمَ وحَوَّاء مِنْ الثمرة (٣: ٦)، انفتحت أعينهما (٣: ٧)، صارا مثل الله (٣: ٢٢) مِنْ ناحية أنهما اكتسبا حكمة بالاختبار وليس بمَخَافَةُ الرَّبّ (أم ١: ٧).

وقال الله إن انْتَهاك تحريم الأكْلَ مِنْ شَجَرَة مَعْرفة الْخَيْرِ والشَّرّ عاقبته الموت (تك ٢: ١٧)، وحين حدث الانتهاك، حُرم آدَمَ وحَوَّاء مِنْ شَجَرَة الحَيَاة (٣: ٢٢) ومِنْ الشَّرّكة الوثنية مَعَ الله. والحرمان مِنْ الاقتراب مِنْ شَجَرَة الحَيَاة يشير إِلَى ظروف مغايرة تمامًا. أصبح الإنسَان عرضة للفناء، مخلوق لابد أن يذوق الموت، ضحية جرح أصاب به نفسه، وُصف مِنْ الناحية اللاهوتية بأنه سقوط.

والعلاقة بين الخَطِيَّة، والموت، والسقوط نجدها ضمِنًا فِي التهديد بأنه يوم يأكُلَ مِنْ الشَّجَرَة موتاً يموت (٢: ١٧)، وفِي حقيقة أن أعينهما قد انفتحت، وهكَذَا تشهد بمَعْرفتها لحالتيهما (Clines, 11)، ونجدها ضمِنًا فِي تعليم بولس عَن نفسه هذا الموضوع. ويقول الرسول إن "الموت بإنسان" (أي بآدَمَ)، وفِي آدَمَ دم بموت الجميع (١ كو ١٥: ٢١- ٢٢). ولقد مات آدَمَ لأنَّهُ وقع فِي الخَطِيَّة، ووراثته هي الموت لنسله أجمَعين (رو ٥: ١٢- ١٤). وهو بكُلّ وضوح مات مِنْ أجْلِ تعد، بسبب انتهاك واحد لناموس الرَّبّ (رو ٥: ١٦). وهذه الخَطِيَّة الواحدة، كانت بالطبع، هي الأكْلَ مِنْ الثمرة المنهى عَنها، الأمر الَّذِي عجّل بسقوط الجنس البشري مِنْ الشَّرّكة الكريمة مَعَ الله وفِي مقاصده.

ونتائج السقوط أظهرت نفسها فِي ميل الإنسَان إِلَى الشَّرّ مِنْ وقت سقوط آدَمَ وما بعد ذلِكَ. وهكَذَا، "رأى الرَّبّ أن شرّ الإنسَان قد كثر فِي الأرْضِ. وأن كُلّ تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كُلّ يوم" (تك ٦: ٥، انظر ٨: ٢١). وكلمة "تصور (#٣٦٧١ יֵצֶר) تصف الغرض الَّذِي يدور فِي الفكر (٤٢٨ و...)الَّذِي يوُضع فِي مجرى العمل. إنه مَا "يميل" الناس إِلَى عمله" (تث ٣١: ٢١، إش ٢٦: ٣).

وعَلَى ذلِكَ، فقد أوجد السقوط ميلاً إِلَى الخَطِيَّة، إِلَى درجة لا يستطيع أحد أن يهرب مِنْ هذا الميل (١مل ٨: ٤٦، أي ٤: ١٧ ـ ٢١، مز ٧٨: ٣٨ [٣٩]، ١٠٣: ١٠، ١٤٣: ٢، أم ٢٠: ٩، جا ٧: ٢٠) وقد عبّر دَاوُد عَن نتيجة السقوط فِي اعترافه العاطفِي "هأنذا بالأثم صوّرت وبالخَطِيَّة حبلت بي أمي" (مز ٥١: ٥). وختامًا، بالرغم مِنْ أنه لم يتم توضيح أي مفهوم عَن السقوط بشكل جلي، فإن حالة الإنسَان التي وُصفت فِي كُلّ موضع فِي ع. ق مرجعها هو ميل الإنسَان إِلَى الخَطِيَّة، وهو ميل تعود جذوره إِلَى عصيان آدَمَ وحَوَّاء وسقوطهما.

عهد جديد *NIDNTT* 1: 84 - 88

البيبلوجرافِيا

TDOT 5:464-65; J. Baker, "The Myth of Man's 'Fall'—A Reappraisal," *ExpTim* 92, 1981, 235-37; D. J. A. Clines, "The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh," *VT* 24, 1974, 8-14; W. Eichrodt, *TOT* 2:400-413; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 1958, 281-83; J. King-Farlow and D. W. Hunt, "Perspectives on the Fall of Man," *SJT* 35, 1982, 193-204; A. D. H. Mayes, "The Nature of Sin and Its Origin in the Old Testament," *ITQ* 40, 1973, 250-63; G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, 1961, 78-87; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988, 85-95; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987, 67-75.

يوجين إتش. ميريل *Eugene H. Merrill*

السقوط ← #٥٨٧٧ (נָפַל [*nāpal*]، سقوط، يسقط)

زيف ← #٣٩٤٢ (כָּזָב [*kāzāb*]، بهتان، خداع، كذب)

عائلة ← #٥٤٧٦ (מִשְׁפָּחָה [*mišpāḥā*]، نوع تقسيم فرعي)

مجاعة ← #٨٢٧٩ (רָעֵב¹ [*rā'ēb*[1]]، يَكُونُ جائعاً)

مزارع ← #٤٣٨ (אִכָּר [*'ikkār*]، مزارع، فلاح)

سريع ← #٧٤٢٦ (צוֹם [*ṣûm*]، صيام سريع)

سمين ← #٩٠٤٢ (שָׁמֵן¹ [*šāmēn*[1]]، دهني)

والد ← #٥٢٧ (אַלְמָן [*'almān*[1]]، والد، أب)

مَعْروف ← #٢٨٥٨ (חָנַן¹ [*ḥānan*[1]]، يَكُونُ كريماً مَعَ)

خوف ← #٣٧٠٧ (יָרֵא¹ [*yārē'*[1]]، يتقي، يكون خائفاً، يخشى)

عيد ← #٢٥٠٤ (חַג [*ḥag*]، عيد، احتفال، رقصة حلقية، موكب)

ضعيف ← #٨٣٣٢ (רָפָה¹ [*rāpâ*[1]]، ينبذ، محبط، يثبط الهمة، يسترخي)

حاسة اللمس ← #٥٤٩١ (מָשַׁשׁ [*māšaš*]، يشعر، يلمس)

أنثى ← #٨٥١ (נַעַר³ [*na'ar*[3]]، امْرَأة)

يتخمر ← #٢٨١٢ (חָמַר¹ [*ḥāmar*[1]]، يتوجع يحمى، يختمر)

عيد ← #٢٥٠٤ (חַג [*ḥag*]، عيد ، أحتفال، رقصة حلقية، موكب)

قيود ← #٢٤١٤ (זִקִּ¹ [*zēq*[1]]، سلسلة، قيد)

حماس ← #٧٧٠٧ (קַדַּחַת [*qaddaḥat*]، حمى، انفعال)

قليل ← #٥٠٧٠ (מָעַט [*mā'aṭ*]، يصبح صغيرًا، ينقص، قليل)

إخلاص ← #٦٢٢ (אֱמֶת [*'emet*]، حق، أمانة، دائم ويمكن الاعتماد عليه)

حقل ← #٨٤٤١ (שָׂדֶה [*śādeh*]، حقل، ميدان، حقول، بلد مفتوح)

تين ← #٩٣٠٠ (תְּאֵנָה [*t'ēnâ*]، شَجَرَة التين، تين)

نتائج ← #٥١٦٢ (מָצָא [*māṣā'*]، يبحث عَن، يطلب، يجد، يصل إِلَى، يَكُونُ)

غرامة ← #٦٧٤٠ (עָנַשׁ [*'ānaš*]، يجيز، يفرض ضريبة، جزاء، يفرض غرامة)

إصبع ← #٧٢٠ (אֶצְבַּע [*'eṣba'*]، إصبع)

نار ← #٨٣٦ (אֵשׁ¹ [*'ēš*[1]]، نار، نيران)

ثابت ← #٣٩٢٢ (כּוּן¹ [*kûn*[1]]، يؤسس، متين، يجهز، يقف

ثابتاً)

بِكْر ← #١١٤٤ (בָּכַר [bākar]، يعامل كبِكْر، يعطى ثمراً مبكِّراً)

باكورة الثمار ← #١١٣٧ (בִּכּוּרִים [bikkûrîm]، باكورة الثمار)

صيد السمك ← #١٨٩٩ (דִּיג [dîg]، الإمساك بالسمك)

صيد ← #٢٨٢٢ (חָמֵשׁ [ḥāmēš]، خمسة)

لهب ← #٤٢٥٨ (לַהַב [lahab]، لهب، سيف)

مسطح ← #٩١٦٨ (שִׁפְלָה [šiplâ]، يستوى، يسطح)

لحم ← #١٤١٤ (בָּשָׂר [bāśār]، طعام، لحم، الجسد)

هروب ← #٥٦٧٤ (נוּס [nûs]، ينسَلّ، يفر، يهرب)

قطيع ← #٧٣٦٦ (צֹאן [ṣō'n]، قطيع، ماشية)

سلاسل الأنساب فِي ع. ق

سلاسل الأنساب فِي ع. ق

سلسة الأنساب هي – بحسب تعريف ر. ر. ويلسون R. R. Wilson الَّذِي كثيرًا مَا يُقتبس – تعبير كتابي أو شفهي عَن انْتِساب شخص بالولادة إِلَى جد أو أجداد" (Genealogy and History, 9). وهناك نوعيتان رئيسيتان مِنْ سلاسل الأنساب يُمْكِنُ التمييز بينهما: سلاسل الأنساب الخَطِيَّة، وفِيها يُتتبع خط واحد للنسب مِنْ جد أعْلَى، وهناك سلاسل الأنساب المجزأة، وفِيها يتم تتبع أكثر مِنْ خط واحد مِنَ الجد الأعْلَى، وعَلَى ذَلِكَ تتفرع إِلَى خطين واضحين أو أكثر عِنْدَ نقطة مَعينة.

١. بيانات سلاسل الأنساب فِي ع. ق: المواد الرئيسية لسلاسل الأنساب فِي ع. ق نجدها عَلَى التالي:

تك ٤: ١٧ – ٢٢ خط نسب قايين خلال سبعة أجيال.

تك ٥: ١- ٣٢، قا؛ ٤: ٢٥- ٢٦، خط نسب آدَمَ عبر شِيث، ثم ينزل حَتَّى أبناء نُوح سام، حَام، ويافث.

تك ١٠: ١- ٣٢، سلالة أبناء نُوح، وتُعرف أيضًا باسْمَ "جدول الأمَم"

تك ١١: ١٠- ٢٦ سلسلة النسب مِنْ سام حَتَّى إِبْرَاهِيمَ: تك ١١: ٢٧ وتمد القائمة حَتَّى لُوطٌ (ابْنِ أخ إِبْرَاهِيم).

تك ١٩: ٣٧ – ٣٨. أبناء لُوط، موآب، بَنِي عمي، والَّذِين مِنْ نَسْلهم جاء الموآبيون والعَمُونيون.

تك ٢٢: ٢٠ – ٢٤ أبناء نَاحُورَ.

تك ٢٥: ١- ٤ أبناء أبْرَامَ، الَّذِي يُدعى الأن إِبْرَاهِيمُ (قا؛ ١٧: ٥)، مِنْ قطورة.

تك ٢٥: ١٢- ١٨ أبناء إِسْمَاعِيلَ

تك ٣٥: ٢٣- ٢٦، أبناء يَعْقُوب مِنْ لِيئة، راحيل بلهة، وزلفة

تك ٣٦: ١ ٤٣ نَسْل عِيسُو: ويتضمنُ قائمة بأمراء القبائل الَّذِين مِنْ نَسْل عِيسُو (ع. ١٥- ٣٠)، وقائمة بأسْمَاء ملوك أدوم (ع. ٣١- ٣٩)، وقائمة بالأمراء مِنْ نَسْل عِيسُو "حسب قبائلهم وأماكنهم" (ع. ٤٠ – ٤٣).

تك ٤٦: ٨- ٢٥، أبناء إِسْرَائِيل (يَعْقُوب) وأحفادهم.

خر ٦: ١٤- ٢٥، نَسْل رأوبين، شمعَون، ويبدو أنهم ذكروا كتمهيد فحسب لقائمة أشمل لأبناء لاوِي، والتي تتبع كُلّ نَسْله حَتَّى الجيل الثاني، ثم تركز عَندئذ عَلَى قهات حفِيد لاوِي، وتركز بصفة خاصة عَلَى نَسْل هَارُون وقورح.

عد ٣: ١٧ – ٢٠ نَسْل لاوِي حَتَّى الجيل الثاني، وتذكر التقسيم إِلَى عشائر جرشونيين، والقهاتيين والمراريين، والتي تشكل أساس توزيع الواجبات المتعلقة بخيمة الاجْتِمَاع والمسكن (ع. ٢١- ٣٨).

عدد ٢٦: ٤١- ٦٠، قائمة بأسْمَاء المحاربين الَّذِين ينتمون إِلَى أسباط إِسْرَائِيل الإثنى عشر (ع. ٥- ١٥)، تتبعها قائمة بالَّلاوِيِّين (٥٧ – ٦٠)، وتُتخذ هذه القائمة أيضًا كأساس لتوزيع أرْضِ كَنْعَان بين الأسباط.

را ٤: ١٨- ٢٢. سلسلة أنساب دَاوُد، بدءًا مِنْ فَارِص حَتَّى الأجيال السبعة.

٢صم ٣: ٢ – ٥ أبناء دَاوُد الَّذِين وُلدوا فِي حَبْرُونَ.

١أخ ١- ٩: مجموعة موسعة مِنْ مادة سلاسل الأنساب تمتد مِنْ آدَمَ ثم تتنزل حَتَّى فترة مَا بعد السبي. وبعض هذه المواد يبدو أنها موجز لأجزاء أخرى مِنْ ع. ق (قا؛ ١أخ ١: ٥- ٢٣ بما جاء فِي تك ١٠؛ ١أخ ١: ٢٩ – ٣١، ٣٢ – ٣٣ بما جاء فِي تكوين ٢٥: ١٢- ١٨ و٢٥: ١- ٤)، فِي حين أن موادًا أخرى لا تُوجد سوى هنا فقط (١أخ ٤: ٣٩ – ٤٣؛ ٥: ١٩ – ٢٠؛ ٧: ٢٠ – ٢٧). وتتوزع المادة بين ثلاثة أقسام: ١أخ يغطي الفترة مِنْ آدَمَ حَتَّى إِسْرَائِيل، ١أخ ٢ – ٨ يغطي أحوال بَنِي إِسْرَائِيل ونَسْلهم فِي فترة مَا قبل السبي، ١أخ ٩ وينتمي إِلَى فترة مَا بعد السبي.

ومادة ع. ق تتضمنُ سلاسل أنساب خَطِيَّة (مثل؛ ٥: ١- ٣٢؛ رَاعُوث ٤: ١٨- ٢٢) كما تتضمنُ سلاسل أنساب مجزأة (تك ١٠، عد ٣: ١٧ – ٢٠). وسلاسل أنساب التي تصف أصول الشُّعُوب، أو الجماعات العرقية الأصغر حجمًا تتضمنُ أسْمَاء شخصية، وأسْمَاء تظهر فِي مواضع أخرى فِي ع. ق كأسْمَاء مكان، وأسْمَاء أممية (غير يهودية)، وعَلَى سبيل المثال (تك ١٠: ٤ يذكر بين أبناء ياوان: بصفة أساسية فِي النصوص الخاصة بالفترات المبكِّرة والأخيرة مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل. وقد نجد هناك ظاهرة تماثل تلك التي وُجدت فِي النصوص البَابِلية القديمة، حيث إن سلاسل الأنساب المجزأة أهمية فِي الفترة السابقة لعهد المَمْلَكَةِ (لأَنَّهَا تعكس حقائق سياسية وقَبَلِيّة) ولكنها نتيجة لِذَلِكَ استُبدلت بسلاسل الأنساب الخَطِيَّة، التي تصف أسلاف الملوك (انظر أدناه بخصوص الصيغ المَلَكية فِي سِفْرى الملوك الأوَّل والثاني).

وهناك نصوص عديدة أخرى فِي ع. ق، ينطبق عليها هذا الكَلَام، لأَنَّهَا – مثل الكثير مِنْ سلاسل الأنساب فِي ع. ق – تتناول موضوعات تتعلق بتكوين الشَّعْب الإِسْرَائِيلي أو تنظيمه الداخلي: مثل إحصاءات الإِسْرَائِيليين (مثل؛ عد ١: ١٩ – ٤٣، ٤: ٣٤ – ٤٩)، ترتيب الأسباط الإثنى عشر (كُلّ مِنْها ولها شيخ قبيلة) حول خيمة الاجْتِمَاع (٢: ١- ٣٤)، قائمة بتقدمات الأسباط للخيمة (٧: ١٢- ٨٣)، قائمة بالأراضي الخاصة بكُلّ مِنْ سِبْط (يش ١٥: ١- ٢١: ٤٢)، قائمة بالكَهَنَة وخدمات الهيكل (١أخ ١٥: ٥- ٢٤ و٢٣- ٢٦)، قائمة بالأشخاص الَّذِين اختيروا مِنْ بين القبائل للقيام بمهام مختلفة. لمساعدة مُوسَى فِي عمل الإحصاء (عد ١: ٥- ١٥)، ولتجسس أرْضِ كَنْعَان (١٣: ٤ – ١٥)، وللمساعدة فِي تخصيص وتوزيع أرْضِ الميعاد (٣٤: ١٩ – ٢٨)، والقيام بتوفير الأعدادات اللازمة لبَيْت سُلَيْمَانَ (١مل ٤: ٨- ١٩)، ووقوائم بجنود دَاوُد (٢صم ٢٣: ٨- ٣٩)، وكبار الموظفين (١ اخ ٢٧: ٢٥- ٣٤)، وقوائم بأسْمَاء أفراد وعائلات مجتمَع مَا بعد السبي عَلَى أيَّام زَرُبَّابِل (عز ٢: ٣- ٣٦، نح ٧: ٧ – ٦٣)، وأولئك الَّذِين رافقوا عَزْرَا فِي رحلته إِلَى أُورُشَلِيمَ (عَزْرَا ٨: ٢ – ١٤)، وأولئك الَّذِين أعادوا بناء أسوار أُورُشَلِيمَ (نح ٣: ١- ٣٢)، وأولئك الَّذِين اكتُشف أنهم تزوجوا نساء غريبات (عز ١٠: ١٨- ٤٣). والنقطة الأساسية فِي عَزْرَا ونحميا غالبًا مَا تكون نقاء مجتمَع مَا بعد السبي. والصيغة المَلَكية فِي سِفْرِي الملوك (١مل ٢: ١٠- ١٢؛ ١١: ٤١- ٤٣؛ ١٤: ١٩ – ٢٠ الخ) تشكل نوعية متفردة. وهذه النصوص الموجزة تذكر اسْم المَلِك، وكذلِكَ مِنْ خلفه فِي كُلّ مِنَ المملكتين الجنوبية والشمالية، والواقع أنها تتبع نَسْل الملوك الجنوبيين، ولا تفصل ذلِكَ بالنسبة لملوك المَمْلَكَةِ الشمالية، حيث كان يُوجد أكثر مِنْ أسرة واحدة مَلكِية.

٢. ماهي فوائد سلاسل أنساب ع. ق. لسلاسل أنساب ع. ق فوائد هامة فِي أسفار تك – نَاحُوم. فهي تعطي إحساساً بالاستمرارية بين الأجيال، وتقدم إطار عمل (ولو جزئيًا عَلَى الأقل) بسلسلة مِنْ القصص تمتد مِنْ القيامة حَتَّى فترة مَا بعد السبي. ومهما بدت القصص الغريبة جذابة، إلا أن السلاسل المتكررة تذكرنا بأن القصص تشكل جزءًا مِنْ حكاية أكبر. وقد ذُكرت نواحٍ أخرى مِنْ التفاعل بين القصة وسلسلة الأنساب وذلِكَ فِي المناقشة المذكورة أدناه والخاصة بسِفْر التكوين، وسِفْر أخْبَار الأيَّام الثاني.

وسلاسل الأنساب – بوجه عام – ترمي إِلَى غرضين أساسين: وصف أصل شعوب العالم المَعروف مِنْ آدَمَ وعبر نُوح (انظر بصفة خاصة تكوين ١٠: ١- ٣٢، وأجزاءً مِنْ ١ اخ ١)، وتتبع "نَسْل الوعد" مِنْ شِيث عبر إِبْرَاهِيم إِلَى يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل، الَّذِي أصبح نَسْله أمة إِسْرَائِيل، وشَعْبُ الله المختار. ولِذلِكَ، تعطى سلاسل الأنساب تعبيرًا موجزًا للكشف بصفة تدريجية عَن مقاصد الله فِي الإتيان إِلَى الوجود، وهي تعيّن حدود هذا الشَّعْب المختار، وبهذا تكون مرتبطة بشكل وثيق بموضوعات الاختيار، والوعد، وميراث إِسْرَائِيل لأرْضِ كَنْعَان. وهي تُعد تعبيرًا واضحًا لهوية إِسْرَائِيل. وفِي إطار سلاسل الأنساب الإِسْرَائِيلية، نجد أن سلاسل أنساب نَسْل لاوِي، تبرز اللاوِيِّين كجماعة مميزة داخل إِسْرَائِيل، ومجال عملها هو خيمة الاجْتِمَاع التي بها مسكن الله، وهناك مجموعات مختلفة مِنْ نَسْل لاوِي لكُلّ انتهت أدوارها المختلفة. وكما هو مذكور فِي القسم التالي، فإنه مِنْ بين مهمة سلسلة الأنساب فِي ع. ق أو فِي مواضع أخرى فِي ش. أ. ق.، يبدو أنه كان إضفاء الشَّرِيعَة عَلَى هؤلاء العاملين.

وحتى بعض سلاسل الأنساب التي لا تصف خط الوعد، أو تشير إِلَى الإِسْرَائِيليين، إلاّ أنه يبدو أنها نُظمت وخط الوعد، أو شَعْب إِسْرَائِيل كان يجول بفكر الكاتب. وقد ذكر أ. ب. روس A. P. Ross كيف أن ترتيب الشُّعُوب فِي تكوين. ١ يبدو أنه يذكر عَلَى المستقبل أرْضِ إِسْرَائِيل ("جدول الشُّعُوب"، ٢٢ – ٣٤). وقد انتشر نَسْل يافث مِنْ الشَّرق إِلَى الغرب عبر الحدود الشمالية، اما نَسْل حَام فقد أحاط بالأرْضِ مِنْ الجنوب إِلَى الشمال، وتبع أبناء سام خطاً يمتد مِنْ الشَّرق إِلَى الجنوب حول الأرْضِ. ويُلاحظ بصفة خاصة، أن ذكر الشُّعُوب الكَنْعَانية (١٠: ١٥- ١٨) يوحى بأن الكاتب يركز عَلَى الأرْضِ التي يعتزم الله أن يعطيها لإِسْرَائِيل.

وبطريقة مماثلة، لو أنه عَلَى نطاق مختلف، فإن ذكر نَسْل نَاحُورَ (تك ٢٢: ٢٠ – ٢٤) قدم لنا "رفقة"، التي ستكون زوجة لإِسْحَاق. وفِي بعض الأحيان تبدو سلاسل الأنساب المتشعبة أنها تتبعت بالتفصيل لتظهر تناقضًا مَعَ نَسْل الوعد. ونَسْل كُلّ مِنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيم الَّذِي ولدته له هَاجَر، وعِيسُو، وهو أخو يَعْقُوب التوأم - يعطيان مظهر "ظل لخطوط الوعد"، وقد ذُكر بكُلّ وضوح أن إِسْمَاعِيلَ كان أباً لاثنى عشر رئيسًا مِنْ "رؤساء القبائل" (تك ٢٥: ١٦)، الأمر الَّذِي يوحى – إذا جاز القول – أن "إِسْرَائِيل فِي الظل"، ومِنْ نَسْل عِيسُو، وأنهم نَسْل مَلِكي (٣٦: ٣١- ٣٩)، وُصفوا بأنهم "مَلِكوا فِي أرْضِ أدوم مَلِكٌ لبَنِي إِسْرَائِيل" (ع. ٣١)، وهذا يوحي أيضًا بتناقض مَعَ نَسْل يَعْقُوب. فالكاتب وعَن عمد يتتبع التناظر بين الآخر المرفوض، والأخ الَّذِي يحمل الموعد، كما لو أنه يريد أن يؤكد موضوع سيادة الله فِي الاختيار باقتراحه فكر "أراه ولكن ليس الآن، أبصره ولكن ليس قريباً"

٣. مقارنة بين مادة الأنساب فِي ع. ق، وفِي ش. أ. ق.: ويقدم ش. أ. ق. تشكيلة مِنْ المواد المقارنة (ناقشها بشكل مفِيد ر. ر. ويلسون (R. R. Wilson حيث أولى اهتمامًا خاصًا بالمواد السامرية، الأكادية، الأشُورِيَة، والبَابِلية [Genealogy and History, 56-136]؛ وانظر أيضًا. M. Chavalas ["Genealogical History as 'Charter'," 103-28]. وقوائم الملوك تغلب عَلَى هذه المواد، غير أنه تُوجد كذلِكَ سلاسل أنساب كهنوتية كما للكتبة أيضًا

وتحتوي هذه المادة عَلَى بعض العناصر التي قد تكون لها علاقة بسلاسل الأنساب المذكورة فِي العهد القديم. مثل؛ يُمْكِن أن تجمَعَ هذه السلاسل مواد مِنْ تواريخ مختلفة (مثل؛ قائمة ملوك أشُورَ (ANET, 564-66)، سلاسل الأنساب الموجودة فِي أكثر مِنْ نسخة تختلف أحيانًا فِي بعض النقاط ولعل ذلِكَ مرده أنها تؤيد دعاوي ميراث متنافسة (Chavalas, "Genealogical History as 'Charter'," 114-23، تقارن بين لائحة ملوك أشُورَ، وسلسلة أنساب عائلة حَامورابي المَلَكية فِي هذا الخصوص)، وسلاسل الأنساب قد توجز عدة أجيال. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن سلاسل أنساب ش. أ. ق. تكاد تهتم دائمًا بالشَّرِيعَة، وتثبت دعاوي الشخص مِنْ ناحية أحقيته فِي الحكم،

أو في أن يشغل وظيفة رسمية بحكم أصله العائلي.

وتُعد قائمة ملوك السومريين مثالاً لإستخدام سلاسل الأنساب كأداة لإضفاء الشَريعَة (انظر ANET, 265-66)، وهذا له مَا يشبهه فِي سلسلة الأنساب فِي تك ١- ١١. وهذِهِ القائمة موجودة فِي عدد مِنْ الروايات المختلفة (والتي يرجع تاريخها بين ٢١٠٠، ١٩٥٠ ق. م) وإحداها مرتبطة بالأسرة المالكة فِي مَدينَة "إيزن" السومرية (١٩٥٠ ق. م تقريبًا، وما بعد ذلِكَ). وهي قائمة تضم ملوكًا حكموا سومر، والْمُدُنِ التي حكموا مِنْها. وتميز القائمة بين مِنْ حكموا قبل الطوفان ومِنْ حكموا بعده. والأرقام التي ذُكرت لفترات الحكم أرقام هائلة. فقبل الطوفان، ذُكر أن ثمانية ملوك حكموا لمدة تصل إِلَى ٢٤١٠٠٠ سنة، وتبعهم ثلاثة وعشرون مَلِكًا قيل إنهم حكموا لمدة ٢٤٥١٠ سنوات (طوال المدة التي تشير إليها هذه الأعداد تُعد إحدى نقاط التشابه مَعَ مَا جاء فِي تك ١- ١١). ويجادل Chavalas ("Genealogical History as 'Charter'," 110-13) أن القائمة فِي نسخة "إيزن Isin" عَلَى الأقل وُضعت لدعم ادّعاء أسرة إيزن Isin الْمَلِكِية لحكم سومر، وهي تخالط بالنسبة لحقيقة أن أسرة إيزن Isin لا يمكنها ادّعاء أنها الوريثة الشَرْعية لحكام سابقين، ولكنها تقول إنه بالنظر إِلَى أن مُدُناً مختلفة حكم كُلّ مِنْها سومر، فمِنْ ثم لا يوجد مَا يحول دون أن تصبح مَدِينَة "إيزن" الآن مركزًا للحكم.

والشَرِيعَة يبدو أنها النقطة التي نَحْنُ بصددها الآن فِي سلاسل أنساب ع. ق التي تتبع أصل اللاَّويِّين، فِي الصيغة الْمَلكِية، وكذلِكَ فِي قوائم أعضاء مجتمَعَ مَا بعد السبي وذلِكَ فِي سِفْري عَزْرَا ونحميا. وهذه المواد تتناول أسئلة مثل: مِنْ الَّذِي يُمْكِنُ أن يخدم ككَاهِن؟ مِنْ الَّذِي ينتمي إِلَى أصل مَلِكي حقيقي؟ مِنْ الَّذِي ينتمي حقًا إِلَى إسرَائيل؟ ونفس الشئ يُمْكِنُ أن يُقال عَن سلاسل أنساب نَسْل إسرَائيل فِي الأسفار الخمسة، ١أخ ٢ – ٨. وبرغم ذلِكَ، فإننا مَا أن نحاول تجاوز القاعدة العامة للشَرِيعَة، نجد أن عادة ش. أ. ق.، بالرغم مِنْ أنها نافعة مِنْ ناحية افتراض مبادرات ممكنة بالنسبة لسلاسل أنساب ع. ق، إلاّ أنها أقل نفعاً فِي ناحية تفسير تفاصيلها.

وجرت العادة عَلَى عقد مقارنات بين مَا جاء فِي تكوين ١- ٧ ومواد مختلفة خاصة بش. أ. ق.. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ يذكر ر. س. هيس R. S. Hess ("سلاسل أنساب تكوين ١- ١١" ص ٢٤١- ٥٤) وبصفة خاصة ٢٤٧ – ٥٠. الاختلافات الهامة التالية بين سلاسل أنساب ش. أ. ق.، وسلاسل أنساب ١- ١١: (أ) مادة ش. أ. ق. لا تتضمنْ شَيْئًا عَن مُوسَى "قائمة الأمَم" الواردة فِي تكوين ١٠. (ب) الشَرِيعَة لا تكون عَلَى وجه العموم النقطة التي ترمى إليها سلاسل الأنساب الواردة فِي تكوين ١- ١١. (جـ) الأرقام فِي قائمة الملوك السومريين (والتي كانت تعمل مقارنات كثيرة بينها وبين تك ١- ١١). يبدو أن لها مهامًا مختلفة عَن مهام السلاسل الواردة فِي تك ٤ – ٥ و١١. وذلِكَ أن التركيز فِي سِفْر التكوين مركز عَلَى فترة حَيَاة الفرد، لكن الأرقام فِي قائمة الملوك السومريين لا تصف سوى السنوات التي قضاها كُلّ مَلِك فِي الحكم. (د) سلاسل الأنساب الواردة فِي تك ٤ – ■ و١١ نجدها تتجه نحو الأمام، حيث تنتقل مِنْ الأب إِلَى الابن، أمّا فِي قوائم ملوك ش. أ. ق. نجد الحركة دائمًا إِلَى الوارد، حيث تنتقل مِنْ آخر السلالة إِلَى أجداده. والمقارنات الفاصلة بين ش. أ. ق. وسلاسل أنساب ع. ق لها قيمتها. وبرغم ذلِكَ، يبدو أن لسلاسل أنساب ع. ق أغراضها الواضحة التي لا يُمْكِنُ أن توضحها مادة ش. أ. ق. إلاّ بطريقة مُحدَّدة فقط.

٤. سلاسل أنساب ع. ق، وإعادة ترتيب الحقائق التاريخية. سبق أن أشرنا إِلَى بعض المشاكُل التي تنتاب عملية إستخدام سلاسل أنساب فِي إعادة ترتيب الحقائق التاريخية. وهنا قد يعنَى ذكرموضوعين رئيسيين (قا، Wilson, *Genealogy and History*, 137-98, and "The Old Testament Genealogies," 169-89).

(أ) هناك بعض الحالت التي ربما تتعارض فِيها البيانات الواردة فِي سلسلة الأنساب. فقد ذُكر أن أبناء أَلِيفَازَ هم تيمان، أومار، وصفو، وجعثام وقناز (تك ٣٦: ١١)، فِي حين أن الاسم قورح وُضع فِي مكان آخر بين جعثام وقناز (٣٦: ١٥). والمادة المتعلقة بكَالِب (أم أن هناك أثنين باسْمَ كَالِب.) فِي ١أخ ٢: ١٨- ٢٤ و٤٢ – ٥٠ تبدو متناقصة (انظر النهج المختلفة تأليف R. Braun [*I Chronicles*, 1986, ad loc.] and M. J. Selman [*I Chronicles*, 1994, ad loc.]). وسلسة أنساب صَمُوئِيل تضعه عَلَى مسافة مستحيلة تصل إِلَى تسعة عشر جيلاً مِنْ لاوي فِي ١أخ ٦: ٣٣- ٣٨ [١٨- ٢٣] كما أنها سعبة أيضًا مِنْ ناحية أنه عَن نَسْل أَفْرَايِمي (١صم ١: ١). وأخطأ النقل كان مِنْ المحتمل حدوثها فِي مادة مِنْ هذه النعية، ولا ريب أن بعضًا مِنْ هذه الأخطاء (وأمثاله) يُمْكِنُ تفسيرها بأنها أخطاء مِنْ الكتبة. وحقيقة أن الأسْمَاء تميل إِلَى أن تتكر فِي الأنساب العائلية فهذه تشكل مصدرًا خاصًا للصعوبة، ونجد مثالاً لهذا (وللارتباك الَّذِي قد ينجم) بمقارنة قوائم رؤساء الْكَهَنَة المذكورة فِي عزرا ٧: ١- ٥؛ ١أخ ٦: ١- ١٥ [٥: ٢٩ – ٤١]؛ ٦: ٥٠ – ٥٣ [٣٥- ٣٨].

ولا يجب عَلَى المرء بالطبع أن يركز ببساطة عَلَى التناقضات. فقد قدم ج. أ. رندسبرج G. A. Rendsburg مِنْذ عهد قريب أدلة تثبت دقة وتناغم سلاسل الأنساب الواردة فِي "خر – يش" تحت عنوان (The Internal Consistency," 185-206). فإذ جمَعَ بين المَعْلومات الخاصة بسلاسل الأنساب الموجودة فِي هذين السِفْرين، وكذلِكَ المادة ذات الصلة فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأَوَّل، ورَاعُوث ٤، وانتهى إِلَى أنه بالنسبة لكُلّ شخص يُمْكِنُ تتبع سلسلة أنسابه فِي خُرُوج – يَشُوعُ، توجد مسافة تُقدر مَا بين ثلاثة إِلَى ستة أجيال بينه وبين أحد أبناء يَعْقُوب (وهذه النوعية مِنْ الاختلافات ليست موضع جدل، كما أوضح رندسبرج بواسطة مقارنة الْمَلِكِية الإنجليزية). والاستثناء الوحيد لهذا النموذج هو أن سلسلة انساب يَشُوع فِي ١أخ ٧: ٢٠ – ٢٧ تضعه عَلَى بعد عشرة أجيال مِنْ يوسف (كما يناقش أيضًا سلسلة نسب صَمُوئِيل الواردة فِي ٦: ٣٣- ٣٨ [١٨- ٢٣]؛ ١٩٥- ٩٦). وهذه صورة متناغمة، إذا مَا أخذنا فِي الاعتبار بصفة خاصة أن سلاسل أنساب ع. ق ربما جاءت مِنْ أكثر مِنْ مصدر.

(ب) ويتصل بهذا، الأطراف المختلفة التي يُمْكِن بها فهم بعض سلاسل الأنساب التي وردت فِي ع. ق. وربما كان ذلِكَ

مرده أنها تعمل طبقًا لمَعْتقدات غريبة بالنسبة لنا. مثل؛ بعض العبارات الرئيسية المستخدمة فِي سلاسل الأنساب ("أب"، "ابن"، "أخ") تُستخدم فِي بعض الأحيان بطريقة غير دَقِيقة فِي ع. ق: فقد وُصف عَخَانُ بأنه "ابن كرمي بْنِ زبدي بْنِ زاراح" وذلِكَ فِي يش ٧: ٢٤، ويصف إبْرَاهِيم نفسه هو ولُوط بأنهما "أخوان" فِي تكوين ١٣: ٨ (أي أنهما متحالفان بأواصر القربى)، مَعَ أن لُوطَ عَلَى وجه الدقة هو ابن أخيه (١٤: ١٢). هل يُمْكِنُ أن يُستشف مِنْ هذا أن لغة العلاقات العائلية كانت تُستخدم فِي بعض الأحيان للتعبير عَن العلاقات السياسية؟

وعَلَى سبيل المثال؛ ذكر رندسبرج Rendsburg أن وصف ميلاد أبناء يَعْقُوب فِي تكوين ٢٩ – ٣٠ هو عرض فِي عبارات عائلية للتاريخ السابق أسباط الإسرَائيلية ("التنافرات الداخلية"، ٢٠١- ٤). وطبقًا لما يقوله، فإن الأبناء الستة الَّذِين وُلدوا مبكرًا لليئة أو راحيل، أي، رأوبين، وشمعون، لاوي، يَهُوذَا، ويوسف، وبنيامين (الَّذِين كانوا الأبناء الوحيدين الَّذِين كان لهم دور شخصي فِي تكوين ٣٠- ٥٠) كانوا فِي الواقع أبناء يَعْقُوب، والَّذِين أصبحوا الأسلاف الرئيسين الَّذِين دُعيت ستة أسباط باسمائهم. أمّا الأبناء الستة المتبقون، وهم، دان، نفتالي، جاد، أشير، يَسّاكَر، وزبولون، إمّا وُلدوا فِي وقت لاحق لليئة، وأما أنهم وُلدوا للجاريتين بلهة وزلفة. ويقول رندسبرج إن هذه الأسباط لم تكن لها علاقة عائلية مَعَ يَعْقُوب، إلاّ أنهم انضموا بالتدريج إِلَى الأسباط الستة الأَوَّلى، وعَلَى ذلِكَ فإنه بحول حقبة الْقُضَاة كان هناك اثنا عشر سِبْطًا.

وطبقًا لهذا الرأي، فإن وصف الأسباط الاثنى عشر عَلَى أنهم مِنْ نَسْل يَعْقُوب هو وصف يعبر مِنْ ناحية مِنْه عَلَى حقيقة، غير أنه مِنْ ناحية أخرى يستخدم لغة الروابط العائلية ليصف تحالفات قَبَلية لا تتضمنْ أي روابط عائلية، والفرق الَّذِي لوحظ كان مِنْ وصف الستة أبناء التاليين بأنهم إمّا وُلدوا مؤخراً أو ولدتهم الجاريتان. وهذا الرأي يُمْكِنُ أن يلقى اعتراضات مختلفة، ويعترف رندسبرج نفسه بأنه تخميني. وما أرمى إليه هنا هو أن أبين ببساطة أنه يُمْكِنُ تفسير لغة سلاسل الأنساب بأكثر مِنْ طريقة واحدة. ورأى رندسبرج Rendsburg، والرأي التقليدي بأن رؤساء الأسباط الإثنى عشر كانوا جميعًا مِنْ أولاد يَعْقُوب الطبيعيين، يوافق عَلَى أن مَا جاء فِي تكوين ٢٩ – ٣٠ (سلاسل الأنساب التي تذكر أبناء يَعْقُوب، مثل؛ ٣٥: ٢٣- ٢٦، ٤٦: ٨- ٢٥) يعبرّ عَن حقيقة تاريخية، أمّا نقطة الخلاف فتعلق الحقيقية التي تم التعبير عَنها، والطريقة التي استخدمت بها لغة سلسلة الأنساب لتعبر عَنها (انظر، الطريقة التي استُخدمت لغة النسبِ البدني – فِي قائمة الملوك السومريين – لتعبر عَن رأي مُعيَّنِ لحقيقة سياسية). وقد نختلف مَعَ رندسبرج، لكن تفسيره للغة سلسلة الأنساب فِي تكوين ٢٩ – ٥٠ المقبولة عَلَى الأقل مِنْ الناحية الشكلية. والسؤال، مِنْ حيث الجوهر – يتعلق بالنوعية.

وقد نرى أن نذكر مثالاً آخر يتعلق بموضوع التقاليد الأدبية الخاصة بسلاسل الأنساب. الأرقام المذكورة فِي تكوين ٥ الخاصة بأعمار أولئك الَّذِين عاشوا قبل الطوفان تتراوح بين ٣٦٥ سنة (أَخْنُوخ، تك ٥: ٢٣)، ٩٦٩ (متوشالح). (وبعد ذلِكَ أخذت الأرقام تتناقص، ولِذلِكَ – وعَلَى سبيل المثال – مات إبْرَاهِيم وهو فِي سن ١٧٥ سنة (٢٥: ٧)، ويَعْقُوب وكان سنه ١٤٧ (٤٧: ٢٨). والأرقام الثلاثي تكوين ٥ (والتي ذُكرت بصيغ مختلفة تمامًا فِي الترجمة السبعينية، وسِفْر صَمُوئِيل) والتي تبدو أيضًا عَالِية بدرجة غير طبيعية، فحين تُؤخذ مَعْلومات أخرى فِي الاعتبار، تعطى لخلق العالم تاريخاً يرجع إِلَى سنة ٤٠٠٤ ق. م، وهو تاريخ يتعارض تمامًا مَعَ الاكتشافات الجيولوجية. وقد اقترحت عدة سبل لتتاول هذه الأرقام (انظر G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987, 130-34 for ■ survey). مثل؛ الأرقام الحالية قد تكون للمجادلة ضِدَّ نوعية الأرقام التي ذُكرت فِي قائمة الملوك السومريين، لتحدي فكرة أن رجالاً شبه آلهة بلغت أعمارهم آلاف السنوات، لم يكن لهم وجود عَلَى الأرْضِ إطلاقًا. وَإمّا أن الأرقام الكبيرة تشير إِلَى تاريخ بشري يعود إِلَى الماضي السحيق بعدد مِنْ السنوات لا يُمْكِنُ تخيله، وحقيقة أن كُلّ شخص أُعطى رقماً مُحددًا بدقة – وطبقًا لهذا الرأي – فإن هذا الرقم يوازن هذه النقطة بالتأكيد عَلَى أن هؤلاء الأشخاص الَّذِين ينتمون إِلَى الماضي البعيد. كانوا بالرغم مِنْ ذلِكَ أشخاصًا حقيقيين ومِنْ البشر. ويتعامل ج هيوجز مَعَ الأرقام الواردة فِي تكوين ٥ كجزء مِنْ ترتيب أكبر لأحداث كهنوتية، تغطي المدة مِنْ الخليقة حَتَّى السبي وما بعده (*Secrets*, 4-54). وبرغم ذلِكَ، فإن الاقتراحات التي طُرحت لم يلق أي اقتراح مِنْها بقولٍ عَلَى نطاق واسع. ويبدو أننا نتعامل مَعَ تقليد أدبي ليس بوسعنا بعد أن نفسره عَلَى وجه اليقين.

٥. سلسلة أنساب ع. ق فِي السياق – بالرغم مِنْ أن سلاسل إنساب ع. ق تخرج عَن سياقها القصصي، إلاّ أنه مِنْ الخطا دراستها بمَعَزل عَن ذلِكَ، لأنَّهُا فِي كثير مِنْ الأحيان تساهم فِي توضيح القصة. وهكَذَا، مثل؛ فإن القائمة الموجزة لأبناء دَاوُدَ فِي ٢صم ٣: ٢ – ٥ تبرز النقطة التي طُرحت فِي ع. الأوْلى والتي جاء بها "وكان دَاوُد يذْهَبَ يتقوى وبَيْتَ شَاوُل يذْهَبَ ويضعف". وبطريقة مماثلة، تركز سلسلة الأنساب اللاوية الذكورة فِي خر ٦: ١٤- ٢٥) عَلَى هَارُون وقورح وأبنائهما (ع. ٢٠ – ٢٥)، والأمر يبدو كما لو أن الكاتب يعد القصص التالية التي سيقومون فِيها بدور هام (مثل؛ لا ٩ – ١٠؛ عد١٦). والمزيد مِنْ الارتباطات الواضحة تحدث بين سلسلة الأنساب والقصة فِي سِفْر التكوين (وبشكل مختلف مِنْ بعض النواحي) فِي العلاقة بين مَا جاء فِي ١أخ ١- ٩، وبقيّة سِفْرى أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأَوَّل والثاني.

(أ) سِفْر التكوين. وكما سبق القول، تتبع سلاسل أنساب فِي سِفْر التكوين أصول شعوب العالم وتبرز بريقاً مِنْ الوعد بين هذه الشُعُوب وسلاسل الأنساب التي تبرز بريقاً مِنْ الوعد تُقَدِم عَلَى النحو مِنْتظم بالصيغة المتكررة: "هذه مواليد (הַתּוֹלְדוֹת ← #٩٣٥٢) (٥: ١، ٦: ٩، ١١: ١٠ و٢٧، ٢٥: ١٩، ٣٧: ٢). وهذه الصيغة المتكررة تعطى بَنِية واضحة لقصص إبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب ويوسف (انظر B. Renaud, "Les généalogies," 5-30) ..... والموضوع الرئيسي لهذه القصص هو بالطبع ظهور بريق الوعد أيضًا بين شعوب العالم. وبرغم ذلِكَ، وكما ذكر R. R. Robinson ("Literary Functions," 595-608)، أساليب سلسلة الأنساب والقصة مختلفة تمامًا، هي نفسها التي تولد توترًا كبيرًا فِي سِفْر التكوين. وسلاسل

الأنساب جافة بطبيعتها، فهي ملخصات ليس بها مِنَ العاطفة، تركيز عَلَى حقيقة هامة واحدة، وهي تقدم خط العائلة مِنْ جيل إِلَى جيل. وهي لا تلمّح إِلَى المشاكِلَ التي فِي الطريق. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، فإن قصص نَسْل إبْرَاهِيم كما يقول روبنسونَ "بتتبع سِفْر التكوين فِي الواقع كُلّ تهديد يُمْكِنُ تصوره بالنسبة لسلسلة الأنساب الخَطِيِّة "فعقم سَارَةَ، واحتمال أن يأخذ فِرْعَوْن أو أبيمَالِكُ سَارَةَ مِنْ إبْرَاهِيم (تك ١٢ و٢٠)، والطلب بتقديم إسْحَاقُ ذَبِيحَة (تك ٢٢)، والمنافسة ضراوة بين أبناء يَعْقُوب فِي الجيل التالي (تكوين ٣٧)، كُلّ هذه الموضوعات عُرضت بشكل مُفصل وبحيوية عظيمة. والطريقان اللذان أُنتُهجا لتتبع خط الوعد، يبدو أنهما يقترحان وجهتي نظر: وجهة نظر الله، والَّذِي أمام ناظرية تمر الأجيال، جيل بعد جيل (دون أن يستطيع أن يعيقها أحد (ألم يعد هو بذلِك، ولابد وأن يَكُونُ الأمر عَلَى هذا النحو؟)، ووجهة نظر الأشخاص الَّذِين ينتمون إِلَى هذا الخط، والَّذِين يواجهون بتهديدات تواجه الوعد فِي كُلّ جيل، ولكنهم واثقون مِنْ أن الوعد لابد وأن يتحقق (ورغم التهديدات فإنه تحقيق).

ويمكن ذكر ارتباطات – ولكن عَلَى نطاق أصغر – بين سلسلة الأنساب والقصة. فسِفْر التكوين (٥: ١- ٢) يقدم سلسلة أنساب آدَمَ بإشارة إِلَى خلق الإنْسَان عَلَى صورة الله (انظر تك ١: ٢٦- ٢٧). والمفهوم الضمني الواضح هنا هو أن الأجيال المتعاقبة ستواصل حملها لصور الله – وهنا كان مِنْ شأن وضع قصة مقتضبة تأثيرها الكبير عَلَى قراءتنا لهذه السلسلة. والظاهرة العكسية يُمْكِنُ ملاحظتها فِي العبارة المتكررة "..... ومات" فِي تكوين ٥. وعَلَى الرغم مِنْ أنها لم تكن ضرورية مِنَ الناحية الرسمية، إلاّ أن نتيجتها كانت التشديد عَلَى أنه باستثناء أَخْنُوخ (٥: ٢٤) لم يهرب أحد مِنْ نَسْل آدَمَ مِنَ الموت. وهنا تطور سلسلة الأنساب قصة موضوع سبق تقديمه فِي ٢: ١٧ (انظر ٣: ١٩).

وفي دراسة أيتيولوجية لما جاء فِي تكوين ١- ١١، يجادل ر. س. هس R. S. Hess بأن الأسْمَاء الواردة فِي سلاسل الأنساب لديها القصة التي تريد قولها بواسطة أسلوب التورية البلاغي (التلاعب بالألفاظ) (*Studies in the Personal Names of Genesis 1-11*, 1993, esp. 111-62)، فهي تقدم تفسيرًا متعلقاً بالأسْمَاء مماثلاً للأحداث التي ذكرتها القصة" (١٥٨). مثل؛ الأسْمَاء المذكورة لنَسْل قايين (٤: ١٧ – ٢٤)، يبدو أنها متصلة بالكَلِمات التي توحي بثقافة مدينية (عيراد)، ودينية (محويائيل، متوشائيل)، الفن والموسيقى (عادة، صلّة، نعمة)، والمواكب الدينية (يابال، يوبال، توبال – قايين). ومَعَ ذلِك، فلن تستطيع أي مِنْ هذه الثقافات أو النواحي الدينية أن تمنْع حدوث شهوة قايين للقتل – ولو بشكل أشد وحشية – فِي لامك، وذلِك بعد سبعة أجيال (٤: ٢٣- ٢٤). وعَلَى النقيض مِنْ ذلِك، فإن نَسْل آدَمَ مِنْ شِيث (تك ٥: ١ ٣٢) يتضمنْ أسْمَاء توحي بفكر الاستبدال والإحلال (شِيث، انظر ٤: ٢٥)، تجديد البشرية وترسيخها (أنوش، قينان) الحمد (مهللئيل)، والصَلاَة إِلَى الله بأن ينزل ويساعد (يارد)، والراحة مِنَ التعب (نُوح). وعلينا ملاحظة كيف أنه فِي سلسلتي الأنساب المذكورتين، تدعم "التفسير" الَّذِي عَن طريق الأسْمَاء عَن طريق الأصحاحات القصصية الموجزة التي تشرح نفس هذه النقاط (٤: ١٧ و٢٠ – ٢٢، ٥: ٢٤ و٢٩ (بالنسبة لهاتين السلسلتين، انظر أيضًا: D. J. A. Clines, *Theme of the Pentateuch*, 66-68). واخيراً، وبعد قصة برج بَابِل (١١: ١- ٩)، والَّذِي حاول بناته أن "يصنعوا" لأنفسهم "اسْمًا" (ع. ٤) نجد أن سلسلة أنساب سام (= "اسْمٌ") فِي ع. ١- ١٦- والتي جاءت كجزء مِنْ خط الوعد المستمر – تقدم تحليلاً ساخراً: الناس فِي كبريائهم قد يعارضون الله، لكن الله وحده هو الَّذِي بمقدوره أن يعطي لحياتهم مَعْنًى.

(ب) أَخْبَارِ الأيَّامِ الأوَّل ١- ٩. فِي سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ الأوَّل والثاني لم تُدمج سلاسل أنساب مَعَ القصص كما كان الحال فِي سِفْر التكوين، لكنها ترد فِي كتلة واحدة فِي الأصحاحات التسعة الأوَّلى مِنْ سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ الأوَّل. وقد لا يبدو أن مثل هذه القوائم المتخمة بالأسْمَاء يُمْكِنُ أن توضح أي شئ له مغزى لاهوتي، غير أنه بعد فحصها عَن كثب تبين أن هذه الأصحاحات تشير إِلَى الكثير مِنَ الموضوعات التي تنتشر فِي بَقِيَّة سِفري أَخْبَارِ الأيَّامِ الأوَّل والثاني، وعَلَى ذلِك، تبدو مرتبطة ببَقِيَّة السِفْرين (بالنسبة لكثير مما يتبع، انظر H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, 38-92, and M. Oeming, *Das wahre Israel*, 1990, esp. 206-18).

أوَّلاً، التقسيم الثلاثي لسِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ الأوَّل ١- ٩ إِلَى ثلاث حقبات (مِنْ آدَمَ إِلَى بَنِي إِسْرَائِيل [١: ١- ٢: ٢]، وبَنِي إسْرَائِيل فِي حقبة مَا قبل السبي (٢: ٣- ٩: ١)، وفترة مَا بعد السبي [٩: ٢ ٣٤]) يضع قصة إسْرَائِيل فِي سياق تاريخ أوسع للعالم. وفِي القسم الأوَّل، اتسم قطع الوعد بأنه كان يُقدم دائمًا كالأخير [١: ١٧ – ٢٧ و٣٤، ٢: ٢). والواقع أن هذا القسم الأوَّل يُعد نسخة مأخوذة مِنْ سِفْر التكوين، والتي – وعَلَى نفس النهج – تضع قصة نَسْل إبْرَاهِيم (تك ١٢- ٥٠) فِي سياق قصة أصول البشرية (تك ١- ١١).

ثانيًا، وفِي الجزء الأوسط، الأسباط الثلاث التي عُوملت باستفاضة هي يَهُوذَا (٢: ٣- ٤: ٢٣)، لاوي (٦: ١- ٨١)، وبَنيامين (٨: ١- ٤٠)، وقد وُضعوا أيضًا بحيث يشكلون بداية، ووسط ونهاية سلاسل الأنساب الإسْرَائِيلية. وكان لهذا تأثيره مِنْ ناحية أن الأسباط الثَّلاثَةِ التي يعتبرها كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ أنها كانت أمينة لأسرة دَاوُد الْمَلِكية وللهيكل قبل السبي، أصبحت الإطار الَّذِي رُكبت فِيه كُلّ الأسباط الباقية. ويبدو أن هذه التركيبة تدافع ضمناً عَن "نموذج مثالي" لإسْرَائِيل (الكُلّ يُمْكِنُ أن ينتمي إِلَى إسْرَائِيل إذا "تناغموا" مَعَ نموذج يَهُوذَا، لاوي وبَنيامين) وهذا مَا يتمشى مَعَ الموقف الإيجابي الَّذِي تم التعبير عَنه بعد ذلِك تجاه أسباط إسْرَائِيل الشمالية (انظر ٢أخ ١٣: ٤ – ١٢، ٣٠: ١- ١٢) وكُلّ مِنْ هذين النصين يعبر عَن الرأي القائل بأن الأسباط الشمالية قد تعود إِلَى الله إذا اعترفوا بنَسْل دَاوُدَ الْمَلِكي، وبأن أورُشَلِيمَ هي المكان الصحيح للعبادة).

وثمة نقطة مماثلة يُمْكِنُ استخلاصها مِنَ المذكرة الموجزة التي وردت فِي ١أخ ٥: ١- ٢، والتي تقدم سلسلة نسب رأوبين. وعَلَى الرغم مِنْ أن "يَهُوذَا اعتز عَلَى أخوته ومِنْه الرئيس وأما البكورية فليوسف" (ع. ١)، غير أن هذا القول أتبعه تأكيد آخر بأن حق البكورية لم تنتقل إِلَى يَهُوذَا، بل إِلَى ابنى يوسف

(ع. ٢، وهو تقليد لا نجد له مثالاً فِي أي موضع آخر فِي ع. ق). وكما يقول ويليامسون: "خرج كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ عَن طريقه هنا ليحي مكان "ابنى يوسف – الفائق الاحترام، جوهر الْمَمْلَكَةِ الشمالية القديمة، فِي إطار إسْرَائِيل برمتها (*1 and 2 Chronicles*, 63).

ثالثًا، مَعْظم المادة التي تتعلق بيَهُوذَا تتعامل مَعَ نَسْل دَاوُدَ (أخ ٣: ١- ٢٤، بل وترجع إِلَى مَا بعد السبي) والَّذِي يشغل مكانًا أساسيًا فِي سلاسل الأنساب اليهودية (H. G. M. Williamson, "Sources and Redaction," 351-59). وكُلّ هذا يتمشى تمامًا مَعَ التأكيد فِي سِفْرى أَخْبَارِ الأيَّامِ الأوَّل والثاني عَلَى نَسْل دواد باعتباره العائلة الْمَلِكية التي اختارها الله. وبطريقة مماثلة، فإن سلسلة أنساب اللاّويِّين تأخذ فِي عين الاعتبار – وبصفة خاصة – الخدمة فِي الهيكل (١أخ ٦: ٣١- ٣٢ [١٦ -.]، ٤٨- ٤٩)، حيث تعكس اهتمام كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ المَعْروف بدور اللاّويِّين فِي العبادة (١أخ ١٥، ٢ اخ ٥: ٣٥). والإشارة إِلَى دَاوُد وسُلَيْمَانَ فِي ١أخ ٦: ٣١- ٣٢ [١٦- ١٧]) تتوقع وصف كاتب هذا السِفْر لعمل دَاوُد وسُلَيْمَانَ فِي تنظيم اللاّويِّين (١أخ ٢٣- ٢٦)، ودورها فِي بناء هيكل أورُشَلِيمَ (١أخ ٢٨- ٢أخ ٧).

رابعًا: فِي ١أخ ٩: ٢ – ٣٤، مِنْ شأن ذكر الَّذِين فِي أورُشَلِيمَ والَّذِين عادوا مِنَ السبي فِي بَابِل، ولا سيما الْكَهَنَة واللاويون، ومِنْ يعملون بوظائف الهيكل الأخرى (ع. و ١٣- ٣٤)، أن يوحى بأنه بالرغم مِنْ أن مجتمَعَ مَا بعد السبي كان ظلاً لما كان عليه فِي السابق، إلاّ أنه بالنسبة لتنظيمه الداخلي وبصفة خاصة حقيقة أنه يتركز عَلَى "بَيْتِ الله" (ع. ١٣ و٢٦- ٢٧)، فمِنْ ثم ظل عَلَى استمرارية مُعترف بها مَعَ أجيال إسْرَائِيل السابقة. وقد يعرض أيضًا بعضًا مِنْ مجد إسْرَائِيل السابق. ونفس النقطة الخاصة بالاستمرارية (ومِنَ المحتمل رجاء فِي المستقبل؟) تم عملها وذلِك بمدّ قائمة نَسْل دَاوُدَ إِلَى حقبة مَا بعد السبي (٣: ١٧ – ٢٤).

ووضع قصص بين آونة وأخرى فِي ١أخ ١- ٩ يبدو أن له أيضًا غرضاً مماثلاً. وهي تقوم عَلَى أساس موضوعين: غزو الأسباط للأرْضِ (٤: ٣٩ – ٤٣، ٥: ١٠، ٧: ٢١- ٢٤، هذه المادة كما سبق ذكرنا آنفًا، تلقى أهمية مِنْ كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ)، والْخُرُوج (٥: ٦ و٢٥- ٢٦ الإشارة إِلَى الأسباط الشمالية، ٦: ١٥ [٥: ٤١] بالإشارة إِلَى يَهُوذَا، انظر ٩: ١). فمِنْ ناحية، ينسب كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ وبأمانة، سبب سبي المَمْلكتين إِلَى خيانتهما (٥: ٢٥، ٩: ١)، وعقاب الله نتيجة هذه الخيانة (٥: ٢٦، ٦: ١٥ [٥: ٤١]). وبهذا قدم موضوع الثواب والعقاب، وهو موضوع نجده فِي جميع أجزاء سِفْري أَخْبَارِ الأيَّامِ الأوَّل والثاني (١أخ ١٠: ٣- ١٤، ٢أخ ٧: ١ الخ). وعَلَى صعيد آخر، فإن ذكر الأراضي الخاصة بالأسابط فِي الوقت الَّذِي كان فِيه المجتمَعَ لا يشغل سوى مساحة صغيرة جدًا، يبين استمرار أهمية كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ بالأرْضِ التي سبق أن وُعد بها إبْرَاهِيم والتي أصبحت تنتمي بعد ذلِكَ إِلَى الْمَمْلَكَةِ الدَاوُدية. ويبدو أنه كان يلمح عَلَى الأقل إِلَى احتمال أن تعود هذه الأرْضِ ثانية إِلَى إسْرَائِيل (ولو حَتَّى عَن طريق مبادرات صغيرة كتلك التي وُصفت فِي هذه الإضافات)، وقد نلاحظ أن الفكر اللاهوتي لكاتب سِفْرى أَخْبَارِ الأيَّامِ فِي الثواب والعقاب تم موازنته بتأكيد قوى مماثل بأن التوبة والعودة أمران متاحان فِي كُلّ جيل (٢أخ ٧: ١٤).

وعَلَى ذلِك، فإن سلاسل الأنساب فِي ع. ق، تشارك فِي الكثير مِنَ الموضوعات اللاهوتية فِي القصص التي تُذكر فِيها السلاسل. وإذا كانت غالبية سلاسل أنساب ع. ق تبرز حالة إسْرَائِيل كشَعْب مختار، فإن حقيقة أن كُلّ أمم العالم تتبع أسلافها إِلَى الماضي السحيق بل إِلَى آدَمَ مِنْ خلال نُوح وتدرجها أيضًا بالأمور المشتركة بين إسْرَائِيل وهذه الدول، إذًا، كُلّ الشُعُوب تحمل صورة الله (انظر تك ١: ٢٦- ٢٧)، وتتكلّ عَلَى رحمته وبركته لبقائها المستمر (انظر ٨: ٢١- ٩: ١). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن سلاسل الأنساب التي تتبع أصل شعوب العالم توضح أن دور إسْرَائِيل محدود بالنسبة لمقاصد الله لجميع الشُعُوب (انظر ١٢: ١- ٣). وبوسع المرء أن يقول إن سلاسل أنساب ع. ق تجد ختمتها المِنْطقية فِي سلسلة نسب يَسُوع المذكور فِي مت (١)، لوقا (٣)، والتي تضع أمامنا مخلصًا مِنْ أصل يهودي، الَّذِي قام بالخلاص للعالم كُلّه. (← أَخْبَارِ الأيَّامِ: لاهوت).

تاريخ العهد القديم: منظور لاهوتي (الدليل: مج١؛ ص ٥٩).

تاريخ ع. ق: منظور تفسيري (الدليل: مج١؛ ص ٧٣).

البيبلوجرافيا

M. Chavalas, "Genealogical History ■ 'Charter'," in A. R. Millard et al., *Faith, Tradition and History*, 1994, 103-28, esp. 114-23; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 1978; R. S. Hess, "The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature," *Bib* 70, 1989, 241-54; J. Hughes, *Secrets of the Times*, 1990; M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1988²; B. Renaud, "Les génealogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Génèse," *RB* 97, 1990, 5-30; G. A. Rendsburg, "The Internal Consistency and Historical Reliability of the Biblical Genealogies," *VT* 40, 1990, 185-206; R. R. Robinson, "Literary Functions of the Genealogies of Genesis," *CBQ* 48, 1986, 595-608; A. P. Ross, "The Table of Nations in Genesis 10—Its Contents," *BSac* 138, 1981, 22-34; H. G. M. Williamson, "Sources and Redaction in the Chronicler's Genealogy of Judah," *JBL* 98, 1979, 351-59; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977; idem, "The Old Testament Genealogies in Recent Research," *JBL* 94, 1975, 169-89.

فيليب إي. ساتيرثويت *Philip E. Satterthwaite*

كرم ← #٥٦١٨ (נָדִיב [*nādîb*]، شخص مريد، كريم، نَبِيل)

8940 שֶׁלַח

بِرْكَةِ سِلْوَام، ممر مائي שֶׁלַח، [³ *selah*]، مجرى مائي، [*HALAT*]. سِلْوَام فِي نَحَمْيَا ٣: ١٥ [#٨٩٤٠]، شِيلُوه שִׁלֹחַ، [*siloah*] [انظر سِلْوَام فِي سب. فِي إِشَعْيَاء ٨: ٦ شِيلُوه [#٨٩٤٢]).

ع. ق ١. فِي كُلّ مِنْ שִׁלֹחַ، שֶׁלַח الحروف الساكنة العبْرِيّة متطابقة. واسم العلم "سِلْوَام" يرد ٣ مرات فِي ع. ج (لو ١٣: ٤؛ يو ٩: ٧ و١١). وفِي يوحنا ٩: ٧، يشرح الإنجيلي أن سِلْوَام معناه "مُرسل"، وهكَذَا ربط بينها وبين الفعل العبري שָׁלַח، يرسل (#٨٩٣٨). ويبدو أنها متصلة بالكلمة الأكادية *silihtu*، ومعناه قناة، نَهر (انظر CAD 17:443).

والرابطة اللغوية المشار إليها عَاليه بين سِلْوَام، وعمل "المرسل"، أَوْ يُرْشِد، قد يوحي أن سِلْوَام كَانَت فِي الأصل تشير إِلَى قناة مائية، وفي أُورُشَلِيم القديمة، كَانَت القناة الرَّئِيسية تتدفق جنوبياً مِنْ ينبوع جيحون عَلَى الجانب الغربي مِنْ وَادِي قَدْرُون. وكَانَت مِيَاه جيحون تُجمع فِي بركة أَوْ أكثر تقع عَلَى مقرَبَة مِنْ طرف مَدِينَة دَاوُد الْجَنُوبي (أكمة عوفل) وقد تعرّف الأثريون عَلَى "بِرْكَةِ سِلْوَام" القديمة (انظر قاموس الكتاب الْمُقَدَّس للموقع المعين). كما أنه أُشير إِلَى هذه البركة أيضًا "ببركة شِيلُوه" (انظر نَحَمْيَا ٣: ١٥)، أمَّا البركة السفلى أَوْ القديمة (مَا يُطلق عليها حديثًا بركة الحمرا، أَوْ "البركة الحمراء"). أمَّا البركة الأحداث (القرن الثامن ق. م) وهي البركة العليا (بِرْكَةِ سِلْوَام حاليًا) تقع عَلَى ارتفاع مائة متر، وكَانَت تستمد مِيَاهها مِنْ سرداب حَزَقِيَّا. وأصبحت البركة العليا شهيرة عقب اكتشاف كتابة سِلْوَام سنة ١٨٨٠. والمنطقة المتاخمة للبركة مِنْ العليا والسفلى تحملان اسم سِلْوَام كما يبين مِنْ عبارة "البرج فِي سِلْوَام" (لو ١٣: ٤). أمَّا فِي أيَّامنا هذه، فقد احتفظت بالاسم قَرْيَة عربية حديثة هي قَرْيَة سلوان المواجهة لمَدِينَة دَاوُد.

٢. وقد استخلص إِشَعْيَاء معنى لاهوتيًا مِنْ سِلْوَام بقوله إِنْ شَعْب الله "رَذَلَ مِيَاهَ شِيلُوهَ الْجَارِيَةَ بِسُكُوتٍ" (إش ٨: ٦). ومن المحتمل أنه عَلَى أيَّام إِشَعْيَاء هذه المِيَاه الجارية متصلة بمجرى مائي مغلقًا بشكل جزئي ومفتوحًا جزئياً وما تزال تُوجد حَتَّى الآن بقايا منه.

وهذه القناة المائية كَانَت تحصل عَلَى مِيَاهها مِنْ نَهر جيحون عَلَى مُنْحَدَر متدرج لبركة شِيلُوه (البركة القديمة). وهذه القناة الَّتِي كَانَت تنساب ببطء كَانَت لها فتحات فِي جدارها الشَّرْقي لدى الحدائق عَلَى طول وَادِي قَدْرُون. وكَانَت هذه هي مِيَاه أُورُشَلِيم الحية (تغذيها الينابيع)، وكَانَت تماثل المِيَاه الَّتِي كَانَت تحفظ فِي خزانات (انظر إر ٢: ١٣). وتشبيه إِشَعْيَاء المجازى واضح. لقد رفض مواطنوه مَا بدا لهم مِنْ الظاهر أنه قليل الأهمية وليست له فعَالية: ووضعوا ثقتهم فِي مِيَاه شِيلُوه القليلة، أي أنهم تركوا قوة الله الَّتِي كَانَت تحميهم. وبدلاً مِنْ ذَلِكَ فضلوا أن يتكلوا عَلَى مِيَاه نَهرِ الفرات القوية والكثيرة (انظر إش ٨: ٧)، عَلَى أَشُّور، وهي أُمَّة سوف تكتسح كُلّ مُدُن يَهُوذَا (ع. ٨).

ع. ج الأهمية اللاهوتية لسِلْوَام نراها بشكل أقوى فِي ع. ج. وفي البركة المسماه "مُرْسَلْ" (يو ٩: ٧) فتح يَسُوع "المرسل مِنْ الله" (قا؛ ٢٠: ٢١) عيني الرجل المولود أعمى. وهذا الرَّبط بين يَسُوع، سِلْوَام "مُرْسَلْ" ربما سبق أن لُمحَ إليه فِي تك ٤٩: ١٠، حيث استُخدِم تعبير مماثل. وهذا النص الَّذِي يتضمن وعدًا جاء به "لاَ يَزُولُ قَضِيبٌ مِنْ يَهُوذَا .. حَتَّى يَأْتِيَ شِيلُوهُ". وهذا القول فهمه المفسرون اليهود والمسيحيون عَلَى أنه نص مسيَّاني (← شِيلُوه لتفسير مختلف). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإن تعليم يَسُوع الخاص يرى الظمأ الروحي بواسطة "الماء الحي" الَّذِي يعطيه هُوَ (يو ٧: ٣٧- ٣٩) كَانَ فِي عيد المظال، حيث كَانَ الماء يؤخذ مِنْ بِرْكَةِ سِلْوَام ويُصبّ فِي الهيكل (Mish. *Sukkah* 4:9).

البيبلوجرافيا

ABD 6:24-26; *IBD* 3:1452-54; *IDB* 4:352-55; G. P. Gray, *The Book of Isaiah*, ICC, 1912, 1:144-46; J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC, 24:115-18; J. Wilkinson, "The Pool of Siloam," *Levant* 10, 1978, 116-25.

مارفن آر. ويلسون *Marvin R. Wilson*

فضة ← #٤٠٨٤ (כֶּסֶף [*kesep*]، فضة، نقود)
خَطِيَّة ← #٢٦٢٧ (חָטָא [*hāṭā'*]، خَطِيَّة، يقدم ذَبِيحَة خَطِيَّة، يطهر)
ذَبِيحَة خَطِيَّة ← #٢٦٣١ (חַטָּאָה [*hᵉṭā'â*]، ذَبِيحَة خَطِيَّة)
يغني ← #٨٨٧٦ (שִׁיר¹ [*šîr*¹]، يغني)
أخت ← #٢٩٥ (אָחוֹת [*'āḥôt*]، أخت، محبوبة)
جالسًا ← #٣٧٨٢ (יָשַׁב [*yāšab*]، يجلس، يسكن)
ستة ← #٩٢٥٢ (שֵׁשׁ¹ [*šēš*¹]، ستة)
مهارة ← #٤١٧٩ (כִּשְׁרוֹן [*kišrôn*]، نجاح، مهارة)
جلد ← #٦٤٢٥ (עוֹר [*'ôr*]، جلد، جلد حيوان)
يقفز ← #٧٠٥٥ (פּוּשׁ¹ [*pûš*¹]، يقفز، يتخطى)
حافة ← #٨٧٦٧ (שׁוּל [*šûl*]، حاشية، تنورة، قناة)
مهمل ← #٨٣٣٢ (רָפָה¹ [*rāpâ*¹]، يسترخى، يحبط محبط ينبذ)
قتل ← #٣١٨٠ (טָבַח [*ṭābaḥ*]، ذبح، قتل)
ينام ← #٣٨٢٢ (יָשֵׁן¹ [*yāšēn*¹]، ينام)
أرق ← قلق #١٩٤١ (דָּלַף² [*dālap*²]، قلق، يجافيه النوم)
يقذف ← #٧٨٤٣ (קָלַע¹ [*qāla'*¹]، مقلاع، يقذف)
مراوغ ← #٢٧٤٤ (חָלַק¹ [*ḥlq*¹]، غامض، فاسق)
بطئ ← #٦٧٨٩ (עָצֵל [*'āṣēl*]، بطئ، كسلان)

سُلَيْمَان

سُلَيْمَان שְׁלֹמֹה [*sᵉlomoh*]، #٨٩٧٦

ع. ق ١. الابن الثاني لدَاوُد وبثشبع بعد أن مات الابن الأول لدى ولادته. وقد دُعي سُلَيْمَان عِنْدَ ولادته יְדִידְיָהּ "يديديا" ومعناه محبوب الرَّبّ، وهو مِنْ الاسم/ الصفة النادرة نسبيًا: יָדִיד، محبوب، محبب إِلَى النفس. واسم سُلَيْمَان שְׁלֹמֹה، مأخوذ مِنْ الفعل المألوف שָׁלֵם، يَكُونُ فِي سلام (←#٨٩٦٦)، وربما كَانَ اسم عرش مؤكداً توقع السلام الَّذِي أحاط بهذا الْمَلِك الصغير.

٢. لقد خلف سُلَيْمَان أباه دَاوُد حوالي سنة ٩٥٠ ق. م، بعد أن هزم مناورات أخيه أدونيا بمساعدة أُمّه، ورَئِيس الْكَهَنَة صَادُوق، ونَاثَان النَّبِيّ. ويبدو أن سُلَيْمَان كَانَ سياسيًا بارعاً، إِذ استغل فراغ القوة الَّذِي كَانَ سائدًا فِي سوريا/ فِلِسْطِين (حوالي ١٢٠٠- ٧٥٠ ق. م) لكي يشيد مَمْلَكَة سلامية إِلَى حد كبير استمرت حَتَّى وفاته سنة ٩٣٢ ق. م تقريبًا (١مل ٤: ٢١). وقد حافظت هذه الْمَمْلَكَة عَلَى مصالح التحالف المقلق بين الأسباط الشّمَاليين والْجَنُوبيين والتى بدأت قبل ذَلِكَ بأربعين سنة عَلَى يد دَاوُد (٤: ٢٥).

٣. كَانَت مَمْلَكَة سُلَيْمَان تنعم بالأمن حيث كَانَت لديها قوة عسكرية واسعة، ولا سيما مَرْكَبَاته الْحَرْبية (١مل ٤: ٢٦؛ ١٠: ٢٦- ٢٩) كما نفذ التجنيد الإلزامي للجنود والعمال (٥: ١٣- ١٨؛ ٩: ١٥- ٢٢؛ ١٢: ٤). وقد شيّد الْمَلِك سلسلة وقائية مِنْ الْمُدُن الحصينة سواء بالنسبة للشمال أَوْ بالنسبة للجنوب (٩: ١٥- ١٨). وقد حددت الحفريات الأثرية سمات مميزة لقلاع سُلَيْمَان الحصينة الكبرى، بما فِي ذَلِكَ مَا أطلق عليه البعض "البوابات السُّلَيْمَانية"، حيث كَانَت تحرس مداخل مُدُن جَازَر، حَاصُور، ومَجِدُّو (ولمناقشة متطورة خاصة بهذه البوابات، انظر بيان المراجع). كما أقام سُلَيْمَان تحالفات مع الكثير مِنْ القوى الأجنبية، وكَانَ هذا أساسًا بواسطة الزيجات لأغراض سياسية، والتى ضمنت عَلَى الأقل تسامحًا رسميًا لعبادات وممارسات دينية غريبة فِي إِسْرَائِيل (١١: ١- ٨). مِنْ أبرز هذه الزوجات الأجنبيّات ابنة فِرْعَوْن (٣: ١، ١١: ١٦ و٢٤). وكَانَ مِنْ نتيجة علاقة سُلَيْمَان المثمرة بحيرام مَلِك صُور (٥: ١- ١١) أن حصل عَلَى العمال والصناع المهرة لمعظم مشروعاته.

٤. وكَانَ النمو الاقتصادى أيضًا مِنْ العوامل الَّتِي ساعدت عَلَى نمو إمبراطورية سُلَيْمَان. لقد استورد الْمَلِك الخيول والْمَرْكَبَات مِنْ مِصْر وكَانَ يصدرها لملوك الشّمَال (١مل ١٠: ٢٨- ٢٩). ثم إِن أسطول السفن الَّذِي كَانَ مركزه عصيون جابر عَلَى الجانب الشَّرْقى مِنْ الْبَحْر الأحمر (عَلَى مقرَبَة مِنْ إيلات الحديثة) أتاح لمَمْلَكَة سُلَيْمَان مجال التجارة مع الشَّرْق (٩: ٢٦- ٢٨). وتبادله التجارى مع أوفير، مَلِكَة سبا وملوك العربية جلب لسُلَيْمَان كميات كبيرة مِنْ الذهب والأحجار الكريمة والأطياب والأخشاب النادرة (١٠: ١- ١٤). وكَانَ هناك أسطول آخر مِنْ السفن راسياً فِي تَرْشِيش فِي الشّمَال يذرع طرق التجارة بالْبَحْر الأبيض المتوسط وتعود السفن حَاملة ذهباً وفضة وعاجاً وقروداً وطواويس (١٠: ٢٢). وكَانَ سُلَيْمَان يسيطر أيضًا عَلَى مناطق تعدين النحاس الثرية جنوبي النَّقَب.

٥. وقد استُغلت منتجات التجارة فِي حملة البِنَاء الهائلة الَّتِي اتسمت بها فترة حكم سُلَيْمَان. وإلى جَانب الحصون الَّتِي ذُكرت سابقًا بنى سُلَيْمَان مُدُن مخازن فِي جَمِيع أنحاء البلاد (١مل ٩: ١٧- ١٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ فإن أكثر جهوده الملحوظة كَانَت فِي أُورُشَلِيم، حيث أمضى ثلاث عشرة سنة فِي تشييد قصره ومجمع للإدارة كما قضى سبع سنوات أخرى لإكمال الهيكل (٦: ٣٧ - ٧: ١). والهيكل هُوَ أكثر مَا اشتهر به سُلَيْمَان أنه أصبح المركزي الرَّئِيسي لعبادة إِسْرَائِيل إِلَى أن دمره البَابِلِيون سنة ٥٨٧ ق. م.

٦. ونتائج اتساع مَمْلَكَة سُلَيْمَان لَمْ تكن كُلّها إيجابية. وإعادة تنظيمه للبلاد عَلَى أساس مناطق ضريبية اخترقت الحدود القبلية القديمة فأثارت عداوات استمرت لفترات طويلة. وكَانَت ردة فعل سياسته القائمة عَلَى تسخير العمال مفرطة للغاية، كما كَانَت مِنْ بين أسباب انشقاق الْمَمْلَكَة عقب موته (١مل ١٢: ١- ١٩). وقد نُظر إِلَى معاهداته السياسية عن طريق الزواج عَلَى أنها أتاحت أمام نفوذ الديانات الغريبة (١١: ١- ٨) وأثارت غَضَب الله ورفضه (١١: ٩- ٤٠).

٧. والأمر اللافت هنا، أنه بالرغم مِنْ التقدير الكتابى لسُلَيْمَان كواحد مِنْ أعظم ملوك إِسْرَائِيل، إلاّ أنه لَمْ يأت له ذكر فِي المصادر غير الكتابية سوى مَا ذكره المؤرخ اليهودى يوسيفوس.

٨. مِنْ الناحية اللاهوتية، تم التأكد عَلَى خمس صُور هامة لسُلَيْمَان. (أ) سُلَيْمَان كالوريث الأصلى للعهد الدَاوُدي. أمَّا الصورة الأكثر بروزاً بالنسبة لسُلَيْمَان والتي ترتبط بها بَقِيَّة الصور فهي وضعه باعتباره الوريث الأوَّل والأصلي للعهد الدَاوُدي (٢صم ٧: ٤- ١٧). ولَمْ يَكُنْ سُلَيْمَان الوريث الأوَّل الفعلي لمَمْلَكَة دَاوُد، بل أصبح أيضًا المرجع اللاهوتي الَّذِي عَلَى أساسه كَانَ يتم تقييم أسلافه مِنْ بعده. وباعتباره الوريث الأصلي فقد وُصف مِنْ الناحيتين الإيجابية والسلبية. وتم التأكيد عَلَى النواحي الإيجابية للمَمْلَكَة فِي القصص الأوّلى الَّتِي تتناول تواضع سُلَيْمَان، والحكمة المعطاة له مِنْ الله وثرائه، واهتمامه بتركيز عبادة إِسْرَائِيل الدينية فِي هيكل أُورُشَلِيم (انظر بصفة خاصة ١مل ٣- ٥). وقد أصبحت هذه النواحي المعيار الَّذِي عَلَى أساسه يتم تقييم ملوك بيت دَاوُد اللاحقين والمؤشرات الَّتِي تبين مَا إذا كَانُوا يستحقون الدعم الإلهى أَوْ الدينونة عَلَى ضوء العهد الدادوى (٢صم ٧: ١٣- ١٤؛ تث ١٧: ١٨- ٢٠). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإنه مِنْ الناحية الأخرى. فإن اعتماد سُلَيْمَان عَلَى القوة العسكرية، والزيجات السياسية والثروة أصبحت مِنْ المعايير السلبية الَّتِي يعزي إليها فشل ملوك بيت دَاوُد فِي حفظ العهد (انظر عَلَى وجه الخصوص تث ١٧: ٨- ٢٠). ويمكن القول بأن سُلَيْمَان يجسد أفضل وأسوأ مَا يمكن أن يمثلهمَلِك بعد دَاوُد، ويقدم مثالاً قويًا للعمل السليم، كما يقدم صورة صارخة للعواقب الوخيمة لعمل الشّرّ.

(ب) سُلَيْمَان باعتباره باني الهيكل. بناء سُلَيْمَان هيكل أُورُشَلِيم وُصف فِي ١مل ٥- ٩ (قا؛ ٢أخ ٢- ٧). وقيل فِي كُلّ مِنْ سِفْر الْمُلُوك الأوّل، أخْبَارِ الأيَّامِ الثانى إن الَّذِي فكر فِي هذا المشروع هُوَ دَاوُد، وإن الَّذِي نفذه هُوَ سُلَيْمَان. وما جاء فِي سِفْر الْمُلُوك لَمْ يتناول عَلَى وجه التقريب تنظيم العمل فِي الهيكل بالنسبة للأشخاص، أَوْ بالنسبة لطقوس العبادة فيه. وهنا نجد سُلَيْمَان هُوَ الشخصية الَّتِي تعمل بكُلّ همة ونشاط. وقد اقتصر إسهام دَاوُد عَلَى تصور المشروع وإعداد بعض الأدوات لاستخدامها فِي الهيكل (١مل ٧: ٥١). وبرغم ذَلِكَ، فقد توسع دور دَاوُد إِلَى حد كبير بحسب مَا جاء فِي سِفْر أخْبَارِ الأيَّامِ الثانى. وعَلَى أساس مَا

ذكره كاتب هذا السِفْر، فإن دَاوُد هُوَ الَّذِي وضع تصميم الهيكل وتجهيزاته كما نظم عمل الأشخاص الَّذِين يعملون فيه، ووضع الطقس الَّذِي يتبعونه فِي العبادة. بل إن دَاوُد جمع الموارد اللازمة لبناء الهيكل حَتَّى يقتصر دور سُلَيْمَان تقريبًا عَلَى الاشراف. وبغض النظر عن اهتمام كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ بِدَاوُد، فقد ظل هيكل أورُشَلِيم والعبادة فيه مرتبطًا بسُلَيْمَان (عَزْرَا ٢: ٥٥ و٥٨، نح ٧: ٥٧ و٦٠، ١٢: ٤٥، إر ٥٢: ٢٠، أعمال ٧: ٤٧).

(جـ) سُلَيْمَان كمَلِك حكيم. تشكل حكمة سُلَيْمَان ملمحاً رَئِيسيًا مِنْ ملامح شخصيته الكتابية. وحين اعتلى سُلَيْمَان العرش عرض الله عليه أن يحقق له أي رغبة يتمناها. فطلب سُلَيْمَان حكمة ليحكم جَيِّدًا، ويستطيع التمييز بين الْخَيْرِ والشَّرّ (١مل ٣: ٣- ١٤). وبناء عَلَى ذَلِكَ، استخدم سُلَيْمَان المنطق والفطنة لحل نزاع معقد بين اثنتين مِنَ الأمهات. وقد انتشرت حكمته فِي جَمِيع أنحاء إِسْرَائِيل وش. أ. ق.، وكَانَ مِنْ نتيجة ذَلِكَ أن قصده كثيرون طلباً لحكمته (٣: ١٦- ٢٨؛ ٤: ٢٩- ٣٤؛ ١٠: ١- ١٣ و٢٣- ٢٤). وقد قيل أن حكمة سُلَيْمَان لَمْ ينل مثلها أحد فِي الشَّرْق، بما فِي ذَلِكَ مِصْر (٤: ٢٩- ٣١). وقد كتب سُلَيْمَان ثلاثة آلاف مثل، ١,٠٠٥ ترنيمة، وكَانَ يهتم بعلوم الطبيعة: الأشجار، الحيونات، الطيور، الزواحف والاسماك (٤: ٣٢- ٣٤). والكثير مِنْ موضوعات الحكمة فِي الكتاب الْمُقَدَّس ترتبط بسُلَيْمَان. وقد قُدم عَلَى أنه كاتب بعض أجزاء سِفْر أَمْثَال (ولا سيما ١٠: ١- ٢٢: ١٦؛ ٢٥: ١- ٢٩: ٢٧) والسِفْر بأكمله يحمل اسْمُهُ (מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה أَمْثَالُ سُلَيْمَان). وبالنسبة لسِفْر الجامعة، وعَلَى الرغم مِنْ أنه لَمْ يرد اسم سُلَيْمَان بشكل مباشر، غير أن القصد الواضح مِنَ الفقرات الَّتِي تصف الراوي "قوهيلت عَلَى أنه ابن دَاوُد"، وكَانَ مَلِكًا عَلَى إِسْرَائِيل فِي أورُشَلِيم" (جا ١: ١ و ١٢) هُوَ أن تربط موضوع البحث عن الحكمة الَّذِي هُوَ جوهر القصة بهذا الْمَلِك، الَّذِي هُوَ مَلِك الحكمة العظيم. وهذا الرَّبط يضيف أهمية لملاحظات قوهليت، والَّذِي لولا ذَلِكَ لرفُض باعتباره عديم الكفاءة، أَوْ لأن آراءه غير قويمة. وقد رُبط أيضًا بين الْمَلِك وسِفْر نَشِيدُ الأَنْشَاد، ولعل ذَلِكَ جاء استنادًا إلي وجود إشارات إلى سُلَيْمَان فِي ٣: ٩ و١١؛ ٨: ١١- ١٢). أمّا أسفار الأبوكريفا فقد دعمت هذه العلاقة بتضمينها سِفْر حكمة سُلَيْمَان، وهو يتضمن ١٩ سِفْراً مِنَ النصائح التعليمية المتأثرة بقوة بأسفار الحكمة الكتابية غير أن معظم الدارسين يرجعون تاريخه إلى القرن الأوّل ق. م ولاقت حكمة سُلَيْمَان ترحيباً فِي كتابات ع. ج أيضًا. وحكمة سُلَيْمَان العظيمة الَّتِي جذبت حَتَّى مَلِكة سبأ لا تُعد شَيْئًا إذا مَا قُرنت بعظمة يَسُوع (مت ١٢: ٤٢، قا؛ لو ١١: ٣١).

(د) سُلَيْمَان الْمَلِك الثري. كثيرًا مَا تبرز الإشارات الكتابية سُلَيْمَان باعتباره النموذج الَّذِي لا يُمارس لِلْمَلِك الغني. وقد تكدست هذه الثروة أثناء حكمه، وقد تم التأكيد عَلَى ظروفه الشخصية وعَلَى الرفاهية الَّتِي نعم بها (١مل ١٠: ١٤- ٢٨، قا؛ ١أخ ٩: ١٣- ٢٨). وحَتَّى حكمة سُلَيْمَان العظيمة جاءت فِي المرتبة الثانية بعد اهتمام الكاتب بثروة الْمَلِك (١مل ١٠: ٢٣- ٢٥). بالرغم مما ذُكر مِنْ ناحية أنه "كَانَتْ كُلّ الأَرْض ملتمسة وجه سُلَيْمَان لتسمع كَلِمته"؛ إلاّ أن الاهتمام الأساسي لهذه الفقرة كَانَ ينبر عَلَى أن كُلّ زائر كَانَ يأتي إلى الْمَلِك بهدية ثمينة. والإشارات إلى سُلَيْمَان فِي سِفْر نَشِيدُ الأَنْشَاد تقع تحت هذه النوعية أيضًا (باستثناء العنوان الموجود فِي ١: ١). وقد وُصف سُلَيْمَان أنه عِنْدَ زواجه حُمل عَلَى تخت معطر فخم مغشى بالفضة والذهب، ومحاطاً بحرس شخصي كبير (نش ٣: ٦- ١١). وكَانَ مالكاً لكرم فسيح (٨: ١١- ١٢). ويذكر ع. ج أيضًا ثراء سُلَيْمَان. وقارن يَسُوع فِي الموعظة عَلَى الْجَبَل بين جمال زنابق الحقل بعظمة غنى سُلَيْمَان كدليل عَلَى عناية الله بأولئك الَّذِين يتكلون عليه (مت ٦: ٢٧- ٣٣، قا؛ لوقا ١٢: ٢٧).

(هـ) سُلَيْمَان كمَلِك أحمق. الصورة الأخيرة لسُلَيْمَان فِي ع. ج هي صورمَلِك أحمق. وبطريقة مثيرة للدهشة نجد أن الْمَلِك المشهور عَلَى مستوى العالم بحكمته العظيمة، باني الهيكل، والتي كَانَتْ لديه مِنْ أسباب عظيمة والبهاء مَا كَانَ يُحسد عليه أصبح فِي نظر كاتب السِفْر الإلهي مثالاً لحماقة الوقوع فِي الخَطِيَّة. وكُلّ هذه الصورة وُضعت جنبًا إلى جنب فِي ١مل ١٠- ١١ وبطريقة بأن التوتر لَمْ يكن عارضًا، ولكن له أهمية لاهوتية (انظر عَلَى وجه الخصوص ١٠: ٢٣- ١١: ١٣). ويؤكد النص عَلَى أن سُلَيْمَان فِي شيخوخته تخلى عن حكمته الَّتِي كَانَ يتمتع بها وكذلِكَ عن ولائه لِلرَّبّ، حيث تمَلكه جنون الزيجات السياسية مِنْ نساء غريبات مع مَا يصاحب ذَلِكَ مِنْ تهاون ديني (١١: ٤- ٨). وقد نُظر إلى انشقاق الْمَمْلَكَة عقب موت سُلَيْمَان عَلَى أنه عقوبة مِنْ الله عَلَى هذه الحماقة (١١: ٩- ١٣). وإنه لمن المؤكد أنه لَمْ تكن مصادفة أن الحماقة الَّتِي أدين سُلَيْمَان بسببها أصبحت أساسًا هامًا لفشل الْمَلِكية عِنْدَ التفسير التثنوي لتاريخ إِسْرَائِيل.

وقد لاحظ كثيرون أن النظرة السلبية القوية للمَلِكية الَّتِي عبرَ عنها صَمُوئِيل النَّبِيّ عِنْدَ محاولته اقناع الشَعْب بالرجوع عن طلبه إقامة مَلِك عَلَيْهِمْ، كَانَتْ إشارة مُقْنِعة للتجاوزات الَّتِي سادت الْمَمْلَكَة إبان حكم سُلَيْمَان (١صم ٨: ١٠- ١٨). وهكذا أيضًا التعليمات الصادرة عن مُوسَى فِيمَا يتعلق بالحدود المناسبة الَّتِي يجب أن تراعيها مَمْلكة إِسْرَائِيل (لا خيول مِنْ مِصْر، لا تعدد للزوجات الَّتِي تُبعد قلبه عن الرَّبّ، ولا للثراء الفاحش) يبدو أنها كَانَتْ موجهة بكُلّ دقة إلى تِلْكَ الحماقات المرتبطة بسُلَيْمَان (تث ١٧: ١٤- ٢٠). وقد ذكر نَحَمْيَا عن حماقة سُلَيْمَان كحجة ضد الزواج مِنْ نساء غريبات لأنهن نجحن فِي قيادته إلى الخَطِيَّة (نَحَمْيَا ١٣: ٢٦).

والعهد الجديد لا يشير إطلاقًا إلى حماقة سُلَيْمَان، ولعل ذَلِكَ مرده الصورة المرتبطة بقوة لرفض أي ارتباط بالوثنيين. ومن الجلي أن هذا الرفض ليس بالنموذج الَّذِي يود يَسُوع وأتباعه تشجيعه. ونصوص ع. ق الَّتِي تصف حماقة الْمَلِك العظيم والحكيم سُلَيْمَان يبدو أنها تنصح بتوخي الحذر مِنْ ناحية الافتراض أن الحكمة العظيمة تؤدي دون شك إلى الإيمان الحقيقي. وقال البعض أن سِفْر الجامعة هُوَ النتاج السلبي لسنوات سُلَيْمَان الأخيرة الَّتِي اتسمت بالحماقة فِي حين أن الغالبية تعتبر ارتباط السِفْر بمَلِك الحكمة العظيم يعد تأكيدًا لعمق وسلطان البحث والصراع المسجل هناك. ومن الجلي أن كتابات الحكمة فِي ع. ق تعترف صراحة بأن الحكمة الحقيقية لا يمكن أن تنفصل عن الإيمان، غير أنها يجب أن تبدأ (أم ١: ٧) وتنتهي (جا ١٢: ١٣) فِي "مَخَافَةُ الرَّبّ".

البيبلوجرافيا

ABD 6:105-13; M. Aberbach, and L. Smolar, "Jeroboam and Solomon: Rabbinic Interpretations," *JQR* 59, 1968, 118-32; R. Cohen, "The Fortresses King Solomon Built...," *BARev* 11, 1985, 56-70; C. J. Davies, "Temples of the Levant and the Buildings of Solomon," *TynBul* 31, 1980, 107-46; T. Ishida, *Studies in the Period of David and Solomon*, 1982; E. Leach, "The Legitimacy of Solomon: Some Structural Aspects of Old Testament History," *Genesis as Myth and Other Essays*, 1969, 25-83; J. Leclercq, "Salomon," *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1907-53, 15:588-602; J. Liver, "The Book of the Acts of Solomon," *Bib* 48, 1967, 75-101; A. Malamat, "Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon," *JNES* 22, 1963, 1-17; B. Porten, "The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kings 3-11)," *JQR* 38, 1967, 93-128; R. B. Y. Scott, "Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel," SVT 3, 1955, 262-79; J. A. Soggin, "The Davidic-Solomonic Kingdom," *Israelite and Judean History*, 332-80. **Regarding the "Solomonic Gates"**: Y. Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel*, 1982, 192-239; A. Mazar, "The Time of Solomon," *Archaeology of the Land of the Bible*, 1990, 375-402; D. Ussishkin, "Was the 'Solomon' City Gate at Megiddo Built by Solomon?" *BASOR* 239, 1980, 1-18; Y. Yadin, *Hazor*, 1972, 147-64.

جيرالد إتش . ويلسون *Gerald H. Wilson*

ابن ← #١٢٠١ (בֵּן¹ [bēn¹]، ابن، حفيد، عضو فِي جماعة)
ترنيمة ← #٨٨٧٧ (שִׁיר² [šîr²]، ترنيمة، موسيقى)

سَنْحَارِيب

سَنْحَارِيب סַנְחֵרִיב [sanherib]، #٦١٧٨

ع. ق اسم "سَنْحَارِيب" معناه "الإله القمر عوض الإخوة" الأمر الَّذِي يُستشف منه أن سَنْحَارِيب كَانَ له أخوة أكبر منه ولكنهم ماتوا، والصيغة العبرِيَّة هي ترجمة دقيقة فِي اللغة الأشورية فِي ذَلِكَ الحين. وقد أصبح سَنْحَارِيب مَلِكًا لأَشُّور عقب موت أبيه سرجون الثانى فِي معركة سنة ٧٠٥ ق. م. وكَانَ يشارك فِي الشئون الإدارية للامبراطورية باعتباره ولياً للعهد، ثم إنه تولى العرش دون معارضة داخلية. وقد حكم سرجون بَابِل كمَلِك منذ سنة ٧٠٩ ق. م، وهناك واجه سَنْحَارِيب أكثر المشاكل صعوبة فِي حياته. ذَلِكَ أن مردوخ. بلاذان القائد الكُلْدَانى كَانَ فِي رعب مِنْ سرجون، ولِذلِكَ حاول وبسرعة أن يبسط حكمه عَلَى بَابِل كُلّها، ولِذلِكَ قام سَنْحَارِيب باجتياح البلد وأقام عَلَي عرشها بيل- إبنى وكَانَ الْعوبة فِي يده (٧٠٣ ق. م). وقد تم إغراء Bel-ibni أمّا سَنْحَارِيب، فبعد أن أرغم مَرُودَخُ بَلاَدَانَ عَلَى الفرار إلى عيلام، أقام ابْنُهُ أشور نادن شومي Ashur-nadin-shumi عَلَى العرش. ولكن عداء الكُلْدَانيين استمر عَلَى حاله، فما كَانَ مِنْ سَنْحَارِيب إلاّ أن هاجمهم عن طريق سفينة فِي المستنقعات والخليج. وفِيمَا حققت قدامه النصر هناك، وإذا بقوة مِنْ عيلام تدخل شمالى بَابِل، حيث أسهم القادة المحليون أشور نادن شومي Ashur-nadin-shumi، وعينوا حاكمًا مِنْ طرفهم وهو Nergalushezib الْمَلِك (٦٩٤ ق. م). ولقد صمم سَنْحَارِيب عَلَى الانتقام فقام بأسره. وفي سنة ٦٩٣ هاجم عيلام، وفي سنة ٦٩١ حارب العيلاميين فِي معركة كبرى، وإن لَمْ تكن حاسمة وذلِكَ فِي معركة هالولى. وقد حاول البَابِليون دعم مَلِكهم الجديد Mushezib-Marduk، لمدة عامين، غير أن الأشوريين استولوا عَلَى بَابِل سنة ٦٨٩ بعد حصار طويل وصعب وقد تم نهب المدينة وتخريبها، وقد حُوّلت القنوات لتسوية مبانيها بالأرض، وتم تدمير تماثيل الآلهة باستثناء تمثال مردوخ، كبير الآلِهَة، حيث تم نقله منتصرًا إلى أشُّور.

وثمة ثورات أخرى أثارت المعارك فِي جبال زاجروس وإيران (٧٠٢، ٦٩٨ ق. م تقريبًا) ونجم عن ذلِكَ- ضمن أمور أخرى- تحصيل الجزية مِنْ مادي. وفي سنة ٦٩٦، ٦٩٥ زحف قادة أشُّور إلى كيليكية واستولوا عَلَى طرسوس وقاتلوا تابال (توبال الكتابية) وذلِكَ فِي جبال طرسوس. وآخر عمل مسجل قام به سَنْحَارِيب كَانَ ضد القبائل العربية، الَّتِي طاردها حَتَّى دوما (الجوف الآن) شمال العربية، وكَانَ ذَلِكَ سنة ٦٩٠ ق. م تقريبًا. ولا توجد سجلات تاريخية عن الجزء الأخير مِنْ حكمه.

فهذه الفترة غير المسجلة، أغرت المفكرين عَلَى افتراض أن سَنْحَارِيب قام بحمله عسكرية أخرى ضد يَهُوذَا فِي أيَّامه الأخيرة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لا يوجد دليل مقنع يشير إلى أكثر مِنْ مغامرة فِي الشَّرْق، وهي حملة سَنْحَارِيب الثالثة سنة ٧٠١ ق. م. ويبدو أن موت سرجون كَانَ بداية قيام المقاطعات الصغرى فِي الغرب والتي كَانَتْ خاضعة لسرجون فِي القيام بالثورة بمساعدة مِصْر والكُلْدَانيين. (المبعوثون الَّذِين أرسلهم مردوخ بلاذان إلى حَزَقِيَّا (انظر ٢مل ٢٠: ١٢- ١٩ = إش ٣٩) ربما ظهروا قبل الأحداث الَّتِي وقعت سنة ٧٠١ ق. م والمذكورة فِي ٢مل ١٨- ١٩). وكَانَ حَزَقِيَّا مَلِك يَهُوذَا متمرداً رَئِيسيًا، فقد قام بحبس "يادى" مَلِك عَقْرُون لأشُّور، والَّذِي قام المتمردون فِي عَقْرُون بطرده. وكَانَ مِنْ نتيجة عمله أن فُسخت المعاهدة الَّتِي كَانَ أبُوه، آحاز- قد عقدها مع أشُّور (١٦: ٧- ١٠) ولِذلِكَ كَانَ عقاب أشُّور أمرًا متوقعًا.

وتتناول حوليات سَنْحَارِيب تقدمه بطول الساحل، حيث أسرع كثيرون مِنَ الْمُلُوك المحليين لاستقباله إثباتًا لولائهم. وفي يَهُوذَا شن جيشه هجوماً عنيفاً عَلَى لَخِيش، الأمر الَّذِي أثبتته الحفريات الأثرية، وقد خُلدت هذه المعركة عَلَى ألواح منحوتة كَانَتْ تزين جدران إحدى غرف القصر فِي نينوى. وعِنْدَئِذ أرسل سَنْحَارِيب قواته لتوقيع الرعب فِي قلب حَزَقِيَّا حَتَّى يستسلم، ولكن هذه القوات كَانَ نصيبها الفشل (٢مل ١٨: ١٧- ١٩: ٨). وإذ واجه الأشُّوريون تقدمًا مِصريًا، فعَلَى ذلِكَ بعثوا بإنذار مكتوب إلى أورُشَلِيم تم رفضه أيضًا، الأمر الَّذِي حفز عَلَى نُبُوَّة إشَعْيَاء بسقوطه (١٩: ٩- ٣٤). وتفاخر حوليات سَنْحَارِيب باستيلائه عَلَى ست وأربعين مَدِينَة فِي يَهُوذَا، وسبى مَا يقرب مِنْ ١٥٠, ٢٠٠ شخصًا، ولكنه لَمْ يدَّعِ أنه استولى عَلَى أورُشَلِيم، وكُلّ مَا قال هُوَ أن حَزَقِيَّا بعث بجزية هائلة إلى نينوى ويمكن أخذ هذا

القول عَلَى أنه دعاية أشُورية للتمويه عَلَى الكارثة الَّتِي وُصفت فِي ١٩: ٣٥- ٣٦. ومعجزة مَلَاكَ الرَّبِّ الَّذِي أهلك معظم الْجَيْش الأشُورى لا يجب الاستهانة بها وإعتبارها أسطورة أوْ محض خيال، إنها مثال لطريقة قديمة للتعبير عن الشئ الَّذِي يستعصى تفسيره، أوْ التدخل الإلهى فِي الوقت المناسب، وهذا مَا نجد له نظيرًا فِي النصوص الأشُورية وغيرها مِنْ النصوص. وقد اكتسح الأشُوريون يَهُوذَا، الأمر الَّذِي أثبتته الحفائر الأثرية، ولم تترك لحَزَقِيَّا إلاَّ دويلة صغيرة يعمها الخراب. وقد فشلت المَعُونة الَّتِي طلبها مِنْ مِصْر، تمامًا مثلما سبق وتنبأ إشَعْيَاء (إش ٣٠- ٣١). وفي إلتقيه بفِلِسْطِين هزم الأشُوريون الجيش الَّذِي كَانَ يقوده المِصْريون. ودُعي ترهاقة مَلِكًا فِي ٢مل ١٩: ٩ (اعتلى العرش سنة ٦٩٠ ق. م تقريبًا).

وبالنسبة للمؤرخ الكتابى أكمل اغتيال سَنْحَارِيب- فِي العشرين مِنْ شَهْر طوبة (الشَّهْر العاشر) سنة ٦٨١ ق. م، - القصة. وكَانَ حدثًا ظلوا يتذكرونه لفترة طويلة فِي أشُور وفي بَابِل، بالرغم مِنْ أن السجلات الأهلية لا تذكر أسْمَاء قاتلي والديهم، عَلَى نَحْوَ مَا جاء فِي ٢مل ١٩: ٣٧، ولا تذكر سوى ابن واحد.

وبالنسبة لإشَعْيَاء بصفة خاصة، كَانَت أشُور عَلَى أَيَّام حكم سَنْحَارِيب أداة فِي يد الله يعاقب بها يَهُوذَا العاصية. وقد تنبأ بالغزو أَيَّام معاهدة آحاز مع أشُور (إش ٨: ٥- ٨)، ولكنه أعلن فِي وقت لاحق أن أشُور ستُعاقب لأنها تجاوزت مهمتها (١٠: ٥- ١٩، قا؛ ١٤: ٢٤- ٢٧) وأنه ستكون هناك حَيَاة جديدة لشَعْب الله المتبقى. ويا لها مِنْ راحة أعطتها هذه النبوة لشَعْب يَهُوذَا الَّذِين اختبروا الْحَرْب الَّتِي صورت فِي تِلْكَ الآيات، فهذا مَا يصعب قوله. (فِي ١٠: ٢٨- ٣٤ كثيرون مِنْ المفسرين يرون طريق الزحف الأشُورى صوب أُورُشَلِيم). ووصف النَّبِيّ للآشُوريين يردد الألقاب الَّتِي كَانَ يحملها سَنْحَارِيب والتي ذكرها فِي نقوشه، الَّتِي تصوره عَلَى أنه حاكم العالم الَّذِي لا يُقهر، ونائب الإله أشُور والَّذِي يعمل حسب أوامره.

البيبلوجرافيا

M. Cogan, H. Tadmor, *2 Kings*, AB 11, 1988, 215-63; A. K. Grayson, "Sennacherib," in J. Boardman et al., eds., *CAH* 3.2,², 1991, 103-22; T. C. Mitchell, "Ahaz and Hezekiah" in *CAH*, 344-70; A. R. Millard, "Sennacherib's Attack on Hezekiah," *TynBul* 36, 1985, 61-77; idem, "Assyrian Royal Names in the Old Testament," *JSS* 21, 1976, 8.

ألن ميلارد *Alan Millard*

انفصال ← #٩٧٦ (בָּדַל [*bādal*]، ينفصل).

الساروفيم ← #٨٥٩٧ (שָׂרָף¹ [*śārāp*¹]، ملاك يطلق عليه هذا الاسم، حية، ثعبان).



شَارُون

شَارُون שָׁרוֹן [*sarôn*]، #٩٢٢٧

ع. ق ١. بالرغم مِنْ أن أماكن عديدة أُطلق عليها اسم شَارُون ونجدها فِي كتابات ش. أ. ق. إلاَّ أن أشْهَرها وأروعها هُوَ سهل شَارُون الساحلى فِي إسْرَائِيل. وهذه المنطقة تمتد تقريبًا مِنْ يافا (عِنْدَ النقاء وَادِي إيلون ونَهْر قانة واليرقون) وذلِكَ فِي شريط ضيق (عرضه مَا بين ثمانية إِلى أثنى عشر ميلاً تقريبًا) تجاه الشَّمَال عَلَى مسافة خمسين ميلاً مِنْ "دور" (شمالى نَهْر التمساح).

وتغطي مِنْطَقَة سهل شَارُون رمال بنية اللون تميل إِلى اللون الأحمر والتى لها القدرة عَلَى حفظ المِيَاه تقريبًا مِنْ السطح ومع وجود نطاق مائى مرتفع، فقد حول هذا إِلى مستنقع تتخلله أشجار الحسك وغابات البلوط الكثيفة. ولهذا السبب قَالَ البعض إن الاسم "شَارُون" يعنى سهل/ أرض يغطيها الغابات. ووجع المستنقعات الطبيعية إِلى جَانِب الغابات الكثيفة المتشابكة جعل الناس يتجنبونها، ولِذلِكَ يأخذ المسافرون حافتها الشَّرقية. وقد أنشئت هناك سلسلة مِنْ المُدُن، شكلت ممراً حيويًا بين مِصْر والأراضى الشَّمَالية كَانَت الجيوش المِصْرية والأشُورية تسلكه عِنْدَ هجومها.

وعَلَى الرغم مِنْ الطبيعة الصعبة للمنطقة، إلاَّ أنه أمكن وجود مراعى للمواشى فِي المناطق الواطئة حين كَانَت كمية الأمطار الموسمية المنخفضة تحول دون انتشار الفيضان. ولِذلِكَ اكتسبت المنطقة شُهْرة بأنها مِنْطَقَة خصيبة، حَتَّى أن قطعان دَاوُد الْمَلَكية كَانَت ترعى هناك. ثم إن سمات سهل شَارُون الطبيعية جعلته أيضًا موطناً لنوعيات كثيرة مِنْ الزراعات، ولعل مِنْ بينها (وهذا قَال عَنْهُ البعض إنه موقع آخر) نرجس شَارُون الشهير (ولاريب أنها ليست ورودًا بل نوعية مِنْ الزهور الْبَرِّيَّة الجميلة).

٢. وشُهْرة شَارُون بالرطوبة ووفرة المراعى اتُّخذت أساسًا لفقرات عديدة فِي ع. ق كَانَت لها مضامين لاهوتية. فقد لاحظ إشَعْيَاء النَّبِيّ أنه أثناء المشكلة الأشُورية عَلَى أَيَّامه، أن عمليات السلب والنهب للغزاة كَانَت رهيبة حَتَّى أن المناطق الَّتِي كَانَت مزدهرة سابقًا تحولت إِلى مناطق قاحلة جرداء. حَتَّى سهل

شَارُون نفسه أصبح مجدب مثل العرَبَة (إش ٣٣: ٩). وكَانَ الدرس الروحى واضحًا بالنسبة لإشَعْيَاء. وهو أن إسْرَائِيل المتكبرة كَانَت تعتمد عَلَى نفسها وليس عَلَى الله. وكَانَت بركات الله تشمل خصوبة الأرْض وإثمارها. وبالنظر إِلى أن البركات تتوقف عَلَى طاعة إله العهد، فإن إسْرَائِيل بعصيانها أصبحت تعانى الآن مِنْ دينونة الله العَادِلة. وهكَذَا عكس جفاف سهل شَارُون الجفاف الروحى لقلوبهم.

وفي موضع آخر يذكر إشَعْيَاء سهل شَارُون مع دينونة إسْرَائِيل بسبب ميلها العنيد إِلى الوثنية، ولكنه يضمن هذا أيضًا رسالة رجاء (إش ٦٥: ١- ١٢). وسوف ينقذ الله بَقِيَّة مِنْ المؤمنين، ومن خلالهم سيعرف الشَعْب، وكذلِكَ الأرْض بركات الله. والأرْض كُلّها، مِنْ سهل شَارُون فِي الغرب إِلى وَادِي عكور فِي الشَّرق ستكتسب خصوبة حَتَّى إنها (مثل شَارُون) ستصبح مكَانًا ترعى فيها الماشية وتجد راحة. وفي تِلْكَ الحقبة العظيمة فإن مجد الله سيجعل حَتَّى الأراضى القاحلة تعكس بهاء شَارُون فعَلَى ذلِكَ ستكون الأرْض مسكناً مُناسبًا للبَقِيَّة الَّتِي ستعود وتتمتع بسعادة أبَدِيّة كتلك الَّتِي يتمتع بها أولئك الَّذِين يجدون راحتهم الروحية فِي الله (إشَعْيَاء ٣٥).

البيبلوجرافيا

D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 127-30; Y. Karmon, "Geographical Aspects in the History of the Coastal Plain," *IEJ* 6, 1956, 33-50; A. F. Rainey, "Sharon," *ISBE* 4:451-53; W. L. Reed, "Sharon," *IDB* 4:308-9; George A. Turner, *Historical Geography of the Holy Land*, 1973, 131-33; H. R. Weeks, "Sharon," *ABD* 5:1161-63.

ريتشارد دي. باترسون *Richard D. Patterson*

حاد ← #١٤٠٦ (בָּרַר² [*bārar*²]، يشحذ، يجعله حاداً)

محطم ← #٨٦٨٩ (שָׁבַר¹ [*šābar*¹]، يكسر، يحطم، يثن)

حلاقة ← #١٦٦٢ (גָּלַח [*gālah*]، يحلق)

يجزّ ← #١٦٠٥ (גָּזַז [*gāzaz*]، يقص، يجز)

شَاوُل

شَاوُل שָׁאוּל [*sa'ûl*]، #٨٦٢٠

هناك العديد مِنْ الأشخاص فِي النص الماسورى ممن يحملون اسم שָׁאוּל شَاوُل، مَلِك مِنْ أدوم (تك ٣٦: ٣٧- ٣٨، الخ)، وابن لشمعُون (تك ٤٦: ١٠، الخ)، وأحد اللاويين (١أخ ٦: ٢٤ [٦: ٩]). غير أن أشْهَرهم جَمِيعًا هُوَ شَاوُل بْنِ قيس، وهو أوَّل مَلِك لإسْرَائِيل (١صم ٩- ٣١، وفي مواضع أخرى كثيرة). ومعظم الترجمات الإنجليزية تستخدم الاسم "شَاوُل" لأول مَلِك لإسْرَائِيل، وتستخدم الاسم "شَاوُل" بالنسبة للآخرين. وفي حين أن الإشارة إِلى مَلِك أدوم، وابن شمعُون، وإلى اللاوى تعد قليلة وليست لها أهمية لاهوتية كبيرة عَلَى مَا يبدو، نجد أن شَاوُل بْنِ قيس قد ذكر أكثر مِنْ ٣٥٠ مرة، وهو يمثل وَاحِدًا مِنْ أكثر الشخصيات غموضاً فِي ع. ق.

١. ظلت قصة بزوغ اسم شَاوُل واعتلاؤه العرش ثم نهايته تحير المفسرين لعدة قرون، الأمر الَّذِي حمل كثيرين عَلَى التشكيك فِي حسن النية والعدل، ليس بالنسبة لصَمُوئِيل النَّبِيّ فقط بل وحَتَّى بالنسبة لله نفسه. وعَلَى سبيل المثال، كتب Gunn (129) يقول: "إذا كَانَ لنا أن ندين شَاوُل لغيرته الَّتِي دفعته لاضطهاد دَاوُد، فكم بالأحرى يجب أن ندين الرَّبّ لغيرته الَّتِي حملته عَلَى اضطهاد شَاوُل .. لقد تلاعب الرَّبّ بشَاوُل دون رحمة .. فقد تعرض للإهانة، وشعر بالغيرة، وكَانَ توَّاقاً لأن يبرر نفسه. وهذا مَا يغرى عَلَى القول إن هذا هُوَ الوجه البشرى لله. أمَّا القول بأنه ربما يَكُونُ ذلِكَ لتشويه سمعة إنسان. فهذا قد يدفعنا إِلى القول إننا نرى هنا الجانب المظلم مِنْ الله"ومعظم المفسرين لا يقبلون وجهة النظر المتطرفة هذه، غير أن هناك كثيرين أيضًا يكافحون مِنْ أجل فهم الطريقة الَّتِي عُومل بها شَاوُل مِنْ قبل صَمُوئِيل والإله الَّذِي يعبده.

وإلى جَانِب الأسئلة اللاهوتية الَّتِي تثيرها قصة شَاوُل، فإنها تدعو إِلى الحيرة مِنْ نواح أخرى. فالكثيرون عبروا عن شكوكهم مِنْ ناحية مَا إذا كَانَت القصص الَّتِي تصف مستقبل شَاوُل كَانَت متماسكة مِنْ الناحيتين الأدبية والمنطقية. ومنذ أَيَّام ويلهاوزن، جرت العادة عَلَى تمييز مصدرين عَلَى الأقل فِي قصة اعتلاء شول العرش (١صم ٨- ١٢). والنظر إليهما عَلَى أنهما غير متناغمين عَلَى أساس اختلاف موقف كُلّ منهما تجاه الْمَلَكية. بل وقد قيل أيضًا إنه إذا كَانَت حكايات شَاوُل لا تشكل قصة معقولة فبالكاد يمكنها أن تتضمن حقائق تاريخية يُعوّل عليها. وكَانَ Ishida (42) يعبر عن أراء كثيرين حين قَال جازمًا "إنه أمر لا جدوى منه منذ البداية أن تحاول وضع تاريخ متناغم مِنْ كَافة هذه القصص. وهكذا، فإن قصص شَاوُل تبعث عَلَى الحيرة عَلَى ثلاثة مستويات: اللاهوتي، الأدبى والتاريخى. وبرغم ذلِكَ، تحاول الدراسات الحديثة القيام بدراسات متكاملة لقصص شَاوُل عَلَى المستوى الأدبى، وفي حال نجاح هذه الدراسات، فإنها ستلقى ضوءاً جديدًا عَلَى المسائل اللاهوتية والتاريخية أيضًا (مثل؛ Berges, Edelman, Long, Polzin).

وشَاوُل الَّذِي يبدو اسْمُهُ שָׁאוּל مِنْ الجزر שָׁאַל (← #٨٦٢٦)، وعَلَى هذا يَكُونُ معناه "طُلب مِنْ/ سئل)- ورد ذكره لأول مرة فِي ١صم ٩: ١- ٢. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ يقول بعض المفسرين أنهم اكتشفوا وجوده بشكل مستتر قبل ذلِكَ. وبالنظر إِلى أن الجذر שָׁאַל يتردد كثيرًا فِي قصة ميلاد صَمُوئِيل (١: ١٧ و٢٠ و٢٧ و٢٨؛ ٢: ٢٠) فقد رأى بعضهم أن قصة ميلاد صَمُوئِيل هي فِي حقيقة الأمر إعادة صياغة لقصة ميلاد شَاوُل الحقيقية (مثل؛ McCarter, 63، لرأى معارض، انظر تشيعات). وبرغم ذلِكَ يبدو مِنْ الأرجح أن كاتب السِفْر النبوي قد استغل جذر שָׁאַל فِي قصة ميلاد صَمُوئِيل ليحجب ببساطة الدور المهم الَّذِي سيقوم به شَاوُل فِي وقت لاحق فِي السِفْر، وربما كى يتوقع حقيقة أن صَمُوئِيل الشخص الَّذِي "صلت" (طلبت) مِنْ أجله حَنَّة البارة، سيكون له دور مباشر فِي صعود وسقوط شَاوُل، الشخص الَّذِي "طلب" مِنْ قِبَل شيوخ إسْرَائِيل

الخاطئة (٨: ٤- ٩، ١٠: ١٧- ١٩، قا؛ Polzin, 24-25; Garsiel, 1990, 72-75; idem, 1991, 19, 244-45).

وعَلَى أي حال، يأتي ذكر شَاوُل بِكُلّ وضوح فِي ١صم ٩: ١- ٢، حيث وُصف بأنه نموذج مثالي للشباب، בָּחוּר וָטוֹב، شاب، و"حسن" (وسيم). وعَلَى الرغم مِنْ أنه كَانَ يُفترض أن شَاوُل لَمْ يكن فِي الغالب سوى "شاب غير واثق فِي نفسه" عِنْدَ هذه النقطة مِنَ القصة (Irwin, 121; cf. Birch, 35) والملاحظة بأنه "مِنْ كتفه فِيمَا فوق كَانَ أطول مِنْ كُلّ الشَّعْب" تتعارض مع هذا الافتراض. ومما يجدر ذكره أيضًا أنه بالرغم مِنَ السمة الإيجابية لهذه الوصف، إلاّ أنه يركز عَلَى سبيل الحصر عَلَى سماته الخارجية، عَلَى النقيض مثلاً مِنَ الطريقة الَّتِي قُدم بها دَاوُد (١٦: ١٨) والتي تضيف إلى السمات الخارجية الرائعة ملاحظات بأنه كَانَ "شجاعاً"، بل والأهم مِنْ هذا كُلّه "أن الرَّبّ [كَانَ] معه" (قا، Humphreys, 20).

٢. وتمشياً مع التشويش الَّذِي تتسم به مقدمته، غير أنه سرعان مَا يتبين أن شَاوُل- بالرغم مِنْ سماته البدنية الرائعة، إلا أنه كَانَ يفتقر إلى المؤهلات الروحية اللازمة الَّتِي تؤهله لأن يَكُونُ مَلِكًا ناجحاً لإسْرَائِيل. وأول مؤشر عَلَى عدم ملاءمته لهذا المنصب هُوَ فشله المتكرر فِي إطاعة كلمة الرَّبّ الَّتِي كَانَ يبلغه بها صَمُوئِيل النَّبِيّ. وكثيرًا مَا لوحظ أن الوظيفة النبوية كَانَت تبلغ أعَلَى مراتب التبجيل والاحترام مع بداية الْمَلَكِية فِي إسْرَائِيل (انظر مثل؛ Cross, 223). أي أنه، كما هُوَ واضح مِنْ سِفْر الْقُضَاة، حيث كَانَ جِدْعُون- مثل؛ يتلقى الأوامر الإلهية ثم يقوم أيضًا بتنفيذها (قض ٦- ٨)، الاّ أن قيام الْمَلَكِية شهد توزيعاً للمسئوليات، حيث كَانَت أوامر الله تُنقل إلى الْمَلِك بواسطة نَبِيّ، وكَانَ عَلَى الْمَلِك، فِي هذه الحالة، وإطاعة للنَّبِيّ أنْ يقوم بتنفيذ هذه الأوامر (Bach, 111-12; Weiser, 22). وفي ظل هذا الترتيب، فإنه مِنَ الطبيعي أن تكون إطاعة الْمَلِك للنَّبِيّ أمرًا بالغ الأهمية،إذا أريد الإبقاء عَلَى حكم الله (الحكومة الثيوقراطية). ولكن هذا- كما يعرفنا الكتاب الْمُقَدَّس- هُوَ مَا فشل شَاوُل فِي عمله.

وفي حين أن أشْهر مثال عَلَى عصيان شَاوُل نجده فِي ١صم ١٣ و١٥، إلاّ أن المرة الأوّلى لعصيانه سبق أن ذُكرت فِي الأصحاح ١٠. وفي مناسبة قيام صَمُوئِيل بمسح شَاوُل مَلِكًا، أعطيت له ثلاث آيات لتؤكد له صحة كُلَام النَّبِيّ. وطبقًا لما جاء فِي النص، عِنْدَ مَا تحققت ع. الثالثة والأخيرة كَانَ عَلَى شَاوُل أن يفعل مَا وجدته [يده] "(طبقًا لما كَلّفه به صَمُوئِيل فِي ١٠: ٧)، وبعد ذَلِكَ (طبقًا للتوجيهات الأخرى فِي ١٠: ٨) كَانَ عليه أن ينزل إلى الْجِلْجَال، لينتظر المزيد مِنَ التعليمات المتعلقة بالمعركة الفِلِسْطِينِية الَّتِي مِنَ المؤكد أن عمله الأوّل سيثيرها. ولو التزم شَاوُل بهذه الخطة لأظهر استعداده للخضوع "لهيئة سلطة ثيوقراطية"، وكَانَ قد أكد بهذا أنه شخص مناسب ليكون مَلِكًا، وكَانَ أيضًا قد تقدم خطوة تقربه مِنَ العرش. بعد اتباع نموذج مِنْ ثلاث خطوات للتعيين (بالمسح)، وبيان صلاحيته (عن طريق عمل يدل عَلَى الشجاعة، أي "مَا تجده [يده] ليفعله (انظر ١٠: ٧)، وأخيرًا، التثبت، بواسطة الشَّعْب والنَّبِيّ (بخصوص هذا النموذج، انظر Halpern, Edelman). ومما يُؤسف له أن شَاوُل تراجع عن التَّكْلِيف المنكور فِي ١٠: ٧، وبذلِكَ عرقل عملية ارتقاء العرش. وفي حين أن انتصار شَاوُل عَلَى الْعَمُّونِيِّين فِي ص. (١١) كَانَ كافياً لإقناع الشَّعْب، وتحقيق "تجديد" مملكة شَاوُل (١١: ١٤)، غير أنه يبدو مِنْ لهجة كُلَام صَمُوئِيل فِي الأصحاح ١٢ أنه كَانَ يرى - فِي ذهنه عَلَى الأقل- أن مملكة شَاوُل لا تزال فِي حاجة إلى أن تنجح فِي اختبار.

وفي ١صم ١٣: ٣، فإن يونَاثَان- وليس شَاوُل- هُوَ الَّذِي عمل مَا كَانَ يجب أن تعمله يد شَاوُل قبل ذَلِكَ، وهكَذَا تحدى الْفِلِسْطِينِيِّين. ويبدو أنه إذ أدرك شَاوُل أن التَّكْلِيف الصادر له فِي ١٠: ٧ قد تم تنفيذه- وإن يكن بواسطة يونَاثَان- فمن ثم نزل فِي الحال إلى الْجِلْجَال، عَلَى أساس مَا جاء فِي ١٠: ٨ ينتظر وصول صَمُوئِيل- وحين أبطأ صَمُوئِيل فِي المجيء، تقدم شَاوُل لتقديم الذَّبَائِح السابقة للدخول فِي المَعْركة نظراً لغياب صَمُوئِيل، إذ رأى أن الوضع العسكري لا يحتمل أي تأخير. ولم يكد يبدأ شَاوُل حَتَّى وصل صَمُوئِيل، وبعد سماعه الأعذار الَّتِي تعلل بها شَاوُل، أعلن أن شَاوُل قد تصرف بحماقة، وأن مملكته لن تبقى. ويسعى المفسرون فِي بعض الأحيان أن يبرروا، أوْ عَلَى الأقل يهونوا مِنْ تصرفات شَاوُل لينتقدوا ردة فعل صَمُوئِيل بأنها فِي منتهى القسوة (مثل؛ Brueggemann, 99). غير أنه عَلَى أساس أهمية التفويض الموجود فِي ١٠: ٧- ٨، كاختبار لمدى لياقة شَاوُل، فمثل هذه التفسيرات مآلها الفشل. وفي مناسبة رفض شَاوُل المرة الأوّلى؟، وكذلِكَ فِي المرة الثانية (ص. ١٥)، فإن أعمال شَاوُل الَّتِي توضح عصيانه لَمْ تكن دلالة عَلَى عدم قدرته أساسًا عَلَى التكيف مع المتطلبات الضرورية الَّتِي يجب توافرها فيمَلِك ثيوقراطي. وخلاصة القول، كَانَت تدل عَلَى افتقاره إلى الإيمان الحقيقي بالله (انظر ١أخ ١٠: ١٣).

٣. وبعد رفضه النهائي فِي ١صم ١٥، لَمْ يعد شَاوُل مَلِكًا شرعيًا فِي نظر الله (ولو أنه ظل عَلَى العرش لبضع سنوات)، وقد حوّل الله انتباهه لآخر، إلى دَاوُد (←). وما جاء فِي ١صم ١٦- ٣١ يتتبع انهيار شَاوُل العاطفي والسيكولوجي، وهذا أمر ازداد سوءًا نتيجة خوفه مِنْ دَاوُد (١٨: ١٩)، حيث شعر أنه الَّذِي اختاره الله ليحل مكَانَه كمَلِك (١٨: ٨، ٢٠: ٣١). وبعد فشله المتكرر لاغتيال دَاوُد، انتهى شَاوُل أخيرًا بأن أنهى حياته بنفسه (٣١: ٤). وكَانَت العناية الإلهية- طوال هذه الفترة- تقود دَاوُد- ولو بطريق غير مباشر- نَحْوَ العرش.

وإذا كَانَ التفسير السابق المتعلق بصعود الْمَلِك شَاوُل وبسقوطه صحيحًا- ولو فِي نقاطه الأساسية، فإنه يَكُونُ بهذا قد قطع شوطاً كبيرًا تجاه حل المصاعب الأدبية المزعومة فِي الخط الدرامي للقصة. كما أنه بدأ أيضًا فِي فحص الأعماق اللاهوتية لقصة شَاوُل ويزيل الإحساس بأنَّ رفضه لَمْ يكن إلى حد مَا مبررًا. وناهيك عن أن شَاوُل قد رُفض لأسباب تقنية أوْ حَتَّى لأسباب واهية، فالواقع أنه رُفض لعصيانه المتكرر للأقْوَال النبوية. وهذا العصيان يثبت أن شَاوُل لَمْ يكن قادرًا أوْ راغباً فِي الخضوع للمؤسسة الَّتِي بيدها السلطة عِنْدَ مسحه. وبالنظر إلى أنه أثبت بهذا أنه لا يصلح لأن يحكم باعتباره وكيلاً عن الله، فعَلَى ذَلِكَ لا يصلح بالتالي لأن يَكُونُ مَلِكًا عَلَى إسْرَائِيل. وأخيرًا، فإن التفسير السابق لقصص شَاوُل، إلى جانب

أنه يحل مشاكل أدبية ولاهوتية، فإنه يفتح الباب أيضًا أمام تقدير أكثر إيجابية للقيمة التاريخية للقصص بأكثر مما كَانَ سيقبل به كثيرون (لمناقشة كاملة للتفسير السابق، انظر Long, 1989; 1994, ch. 6).

البيبلوجرافيا

R. Bach, *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch*, WMANT 9, 1962; U. Berges, *Die Verwerfung Sauls: Eine thematische Untersuchung*, Forschung zur Bibel 61, 1989; B. C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of I Samuel 7-15*, SBLDS 27, 1975; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 1990; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; D. V. Edelman, "Saul's Rescue of Jabesh-Gilead (I Sam 11:1-11): Sorting Story from History," *ZAW* 96, 1984, 195-205; idem, *King Saul in the Historiography of Judah*, JSOTSup 121, 1991; M. Garsiel, *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*, 1990 (Hebrew, 1983); idem, *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, 1991; R. P. Gordon, *I & II Samuel: A Commentary*, 1986; D. M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, 1980; B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, HSM 24, 1981; W. L. Humphreys, "The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of I Samuel 9-31," *JSOT* 6, 1978, 18-27; W. A. Irwin, "Samuel and the Rise of the Monarchy," *AJSL* 58, 1941, 113-34; T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, BZAW 142, 1977; V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, SBLDS 118, 1989; idem, *The Art of Biblical History*, Foundations of Contemporary Interpretation 5, 1994; idem, "How Did Saul Become King? Literary Reading and Historical Reconstruction," in *Faith, Tradition, and History*, 271-84, 1994; R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History. Part 2: I Samuel*, 1989; M. Tsevat, "Die Namengebung Samuels und die Substitutionstheorie," *ZAW* 99, 1987, 250-54; A. Weiser, "I Samuel 15," *ZAW* 54, 1936, 1-28.

في. فيليبس لونج *V. Philips Long*

← صَمُوئِيل: لاهوت

يقول ← #٦٠٦ (אָמַר [ʾāmar¹]، يأمر، يفكر).

قرمزي ← #٩٤٤٣ (תָּלַע [tālaʿ]، متشح بثياب قرمزية).

ينثر ← #٥٦١٥ (נָדַח [nādaḥ¹]، يطرد، يبعثر، ينفي، يغوي).

صولجان ← #٨٦٧٥ (שֵׁבֶט [šebeṭ]، سِبْط قبيلة، عصا، قضيب، سلاح، صولجان).

يتآمر ← #٢٣٧٣ (זָמַם [zāmām]، يفكر، يخطط يقترح، يبتكر، يخطط للشر).

انشقاق ← #٦١٨٩ (סָעַף [sēʿēp]، يفرق، منقسم، [قلباً وفكرًا]، متضارب).

يهزأ بـ ← #٤٣٧٢ (לָצַץ [lāṣaṣ]، يتمرد، مستهزئون).

محرق ← #٨٥٩٦ (שָׂרַף [śārap]، يحترق، يحرق، يكوى).

يحتقر ← #٤٣٢٩ (לִיץ [lîṣ]، يحتقر، يتبجح، يسخر مِنْ، يستهزىء).

يكسرّ ← #٦٠٨١ (סָחָה [sāḥâ]، يكشط).

بحر ← #٣٥٤٢ (יָם [yām]، بحر، بحار).

ثاقب ← #٢٩٨٣ (חָקַר [ḥāqar]، يبحث عن، يتجسس، يحقق فِي، يبحث، بحث).

مقعد ← #٤٠٥٨ (כִּסֵּא [kissēʾ]، مقعد، كرسي، عرش).

سر ← #٦٢٥٩ (סָתַר [sātar]، يخفي، يحفظه سراً).

أسرار ← #٦١٢٣ (עָלַם [ʿālam]، أشياء مخفية، أسرار).

أمن ← #٨٩٣٢ (שַׁלְוָה [šalwâ]، آمن، مهمل، طائش، اهمال).

إغواء ← #٦٠٧٧ (סוּת [sût¹]، يغرى، يجتنب بعيدًا، يحرض).

بذور ← #٢٤٤٥ (זָרַע [zāraʿ]، يزرع، ينثر الحب، يَكُونُ بذرة).

يرى ← #١١٠٨ (בֵּית לְעַפְרָה [bêt lᵉʿaprâ]، له رؤى، يختار).

يمسك بـ ← #٢٩٦ (אָחַז [ʾāḥaz¹]، يستولى عَلَى).

يبيع ← #٤٨٣٥ (מָכַר [mākar]، يتاجر، يبيع).

يرسل ← #٨٩٣٨ (שָׁלַח [šālaḥ]، يرسل، يمتد، يحرر، ينفي).

شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ

هِيَ إحدى شجرتين ذكرتا بصفة خاصة فِي جنة عدن. والشَّجَرَة الَّتِي تجبرّ بالأكثر- ولا سيما بسبب عدم وجود نظائر هامة لها فِي ش. أ. ق. أمّا الشَّجَرَة الأخرى فهي شَجَرَة الْحَيَاة (تكوين ٢: ٩) (עֵץ ← أشجار #٦٧٧٠).

والمصطلح العبري الدقيق الَّذِي استُخدم فِي سِفْر التكوين (استُخدم مرتين فقط: تك ٢: ٩ و١٧) هُوَ مصطلح غير عادي لا تجده فِي أي موضع آخر فِي ع. ق. واسم الشَّجَرَة به صعوبات مِنْ ناحية بناء الجملة، والجملة المِصْرية ترجمتها الحرفية هي: شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ". والمشكلة تتركز فِي كلمة הַדַּעַת هل الكلمة اسم ("معرفة" أم هي مصدر ("يعرف"، ويمكن فهم العبارة عَلَى أنها "شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ"، غير أنه أمر غير عادي أن تأخذ كلمة فِي البناء بادئة متمثلة فِي أداة تعريف.

وشَجَرَةُ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ تُسمى أيضًا "الشَّجَرَة الَّتِي فِي وَسَطِ الْجَنَّة" (تك ٣: ٣) وببساطة "الشَّجَرَة" ٣: ٦ و١٢)، أوْ "الشَّجَرَة الَّتِي أوصيتك ألاّ تأكُلَ منها" (٣: ١٧). وعَلَى الرغم مِنْ أن ثمرة هذه الشَّجَرَة كَانَت محرمة عَلَى الزوجين الأوّلين (٢: ١٧) إلاّ أن الشيطان المغوي قال إن الأكُلَ مِنْ ثمرتها سوف

يزيد مِنْ معرفتهما ويجعلهما "كالله" (٣: ٥). وكَانَت النتيجة غير متوقعة. فبدلاً مِنْ اكتساب معرفة فائقة تجعلهما متساويين مع الله، فإنهما اكتسبا معرفة بالشَّرّ والإثم والدينونة.

وقد نجمت عن هذه القصة البسيطة تخمينات لا نهاية لها. ويبدو أن النقطة الأساسية كَانَت ببساطة هي إثبات صحة شيء مَا. فأول زوجين مِنْ البشر تعرضا لاختبار مِنْ ناحية مَا إذا كَانَا سيطيعان خالقهما أم يعصيانه - وعَلَى الرغم مِنْ المحاولات الحديثة العديدة مِنْ ناحية إثبات وجود فسوق جنسي فِي القصة إلاّ أنه لا يبدو أن المنع كَانَ يتضمن بصفة خاصة هذه الناحية. لأن الناس الَّذِين يخلقهم الله عَلَى صورته ومثاله لا يكونون خطاة أَوْ يعرفون الشَّرّ. لكن العصيان وانتهاك المنع نجم عَنْهُ معرفة وإدراك مَا الَّذِي يعنيه أن يكونوا خطاة عصاة.

وهناك إشارات أخرى فِي الكتاب الْمُقَدَّس تصف براءة الأطفال: "الَّذِين لَمْ يعرفوا الْيَوْم الْخَيْر والشَّرّ" (تث ١: ٣٩). ويقول النَّبِيّ عن الطفل الموعود به "قبل أن يعرف الصبي أن يرفض الشَّرّ ويختار الْخَيْر" (إش ٧: ١٦). ولكن هذه الحالات بالطبع تخص نَسْل أوّل زوجين سقطا فِي الْخَطِيَّة.

وبعض التقاليد تقول أن هذه الشَّجَرَة هي شَجَرَة تفاح، لكن الكتاب الْمُقَدَّس لَمْ يذكر أي أوصاف نباتية لها. وكَانَ تأثير هذه القصة كبيرًا عَلَى الكتابات المسيحية فِي الغرب. ويُعد كتاب ميلتون" الفردوس المفقودة خير مثال عَلَى ذَلِكَ.

أشجار: ← אֵלָה [ʾēlâ ¹] (شَجَرَة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [ʾerez] (شَجَرَة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [ʾōren ¹] (شَجَرَة صُنوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [ʾēšel] (شَجَرَة الطرفاء، شَجَرَة أَثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [bᵉrôš] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [lûz ¹] (شَجَرَة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [ʿēṣ] (أشجار، شَجَرَة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [ʿarʿār] (شَجَرَة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [ṣammeret] (شَجَرَة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة [شَجَرَة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦) ← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شَجَرَة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [tᵉʾaššûr] (شَجَرَة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [tāmār ¹] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [tirzâ] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← شَجَرَة المعرفة/ الْحَيَاة: لاهوت)

البيبلوجرافيا

R. Gordis, "The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls," *JBL* 76, 1957, 123-38; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 18-50*, NICOT, 1995; G. Vos, *Biblical Theology*, 1954.

لاري إل. واكر *Larry L. Walker*

شَجَرَة الْحَيَاة: لاهوت

شَجَرَة الْحَيَاة الشَّجَرَة الَّتِي تعطي الْحَيَاة وتقع فِي وسط جنة عدن (تك ٢: ٩؛ ٣: ٢٤). وقبل أن يسقط آدم وحواء فِي الْخَطِيَّة، كَانَ لهما حرية الوصول إليها، غير أنه بعد تمردهما، أُقيم الكروبيم لحراسة طريق شَجَرَة الْحَيَاة ومُنع الزوجان مِنْ الأَكْل منها.

وتعبير "شَجَرَة الْحَيَاة" لَمْ يرد فِي أي موضع آخر فِي ع. ق إلاّ فِي سِفْر أَمْثَال. وما جاء فِي أم ٣: ١٨ يعد بالحكمة باعتبارها "شَجَرَة حَيَاة لممسكيها"، وفِي ١١: ٣٠" ثمر الصديق شَجَرَة حَيَاة"، وما جاء فِي ١٣: ١٢ يقول "الرجاء المماطل يمرض القلب والشهوة المتممة شَجَرَة حَيَاة". وأخيرًا، نصيحة ١٥: ٤ هي "هُدُوءُ اللِّسَانِ شَجَرَةُ حَيَاةٍ". ومفهوم "شَجَرَةُ حَيَاةٍ" فِي هذه الأمثلة مرتبط بالْخَيْر والصحة والاكتفاء فِي الْحَيَاة.

وهذا المفهوم نجده أيضًا فِي كتابات ش. أ. ق.، ومثل هذه الشَّجَرَة نجدها مصورة على الأختام، وعَلَى الآنية الفخارية، وفي الكتابات الأدبية. لكن ش. أ. ق. كَانَت لديه أفكار متنوعة عن أشجار الْحَيَاة، بل إن الأشجار كَانَت تُعيد فِي الواقع فِي بعض الحالات لأَنَّهُ كَانَ يُنظر إليها عَلَى أنها تعطي حَيَاة للعابد. وإذا ما تناول من عصيرها أَوْ أَكَلَ مِنْ ثمرها يمكن للمرء أن يختبر حَيَاة متجددة وحفوظة. ومثل هذه التشابهات مع القصة الكتابية تبدو مِنْ الأمور العامة ولا تسهم كثيرًا فِي توضيح قصة سِفْر التكوين، الَّتِي قيلت بكُلّ بساطة.

ويبدو أن الكتابات اليهودية اللاحقة تربط شَجَرَة الْحَيَاة ثلاثة أفكار. إنها فِي الفردوس، البار يمكنه الأَكْل مِنْ ثمرها، وستكون متاحة مرة ثانية ولكن بعد الدينونة (٣أخن.٢٤ : ١- ٦؛ ٢٥: ٤ - ٦؛ ٣١: ١- ٣). وهناك شواهد أبوكريفية أخرى تتحدث عن الوقت "الَّذِي زُرعت فيه شَجَرَة الْحَيَاة، وأن الدهر الآتي مستعد، وأن الْخَيْر الكثير متوافر، وقد بُنيت مدينة، والراحة أُعدت، والصلاح ترسخ، والحكمة تكملت، وكُلّ هذا تم مقدمًا (٢ إسد. ٨: ٥٢ NASV).

وآخر سِفْر فِي الكتاب الْمُقَدَّس يتضمن أيضًا إشارات إلى شَجَرَة الْحَيَاة. وتعد رؤ ٢: ٧ مِنْ يغلب بأنه سيُعطي "أن يأكُل مِنْ شَجَرَة الْحَيَاة الَّتِي فِي وسط فردوس الله". وآخر أصحاح فِي الكتاب الْمُقَدَّس يقدم شَجَرَة الْحَيَاة عَلَى أنها "عَلَى النَّهرِ مِنْ هنا وهناك" (٢٢: ٢). أمَّا الشاهد الأخير فيتضمن بركة "طُوبَى لِلَّذِينَ يَصْنَعُونَ وَصَايَاهُ لِكَيْ يَكُونَ سُلْطَانُهُمْ عَلَى شَجَرَةِ الْحَيَاةِ" (٢٢: ١٤).

وكُلّ مَا كَانَت تحكم به الأساطير الوثنية، أَوْ مَا فقدته اليهودية، أَوْ مَا تتلهف عليه النفس الجائعة، كُلّ هذا سيتحقق ويكون متوافرًا فِي حَيَاة الدهر الآتي.

أشجار: ← אֵלָה [ʾēlâ ¹] (شَجَرَة قديرة #٤٦١) ← אֶרֶז [ʾerez] (شَجَرَة الأرز #٧٨٠) ← אֹרֶן [ʾōren ¹] (شَجَرَة صُنوبَر، #٨١٥) ← אֵשֶׁל [ʾēšel] (شَجَرَة الطرفاء، شَجَرَة أَثْل، #٨٦٩) ← בְּרוֹשׁ [bᵉrôš] (سرو، #١٣٦٠) ← לוּז [lûz ¹] (شَجَرَة لوز، #٤٢٨٠) ← עֵץ [ʿēṣ] (أشجار، شَجَرَة، أخشاب، غابات، أعواد #٦٧٧٠) ← עַרְעָר [ʿarʿār] (شَجَرَة العرعر، #٦٨٩٩) ← צַמֶּרֶת [ṣammeret] (شَجَرَة الأكاسيا "الصمغ العربي"، قمة [شَجَرَة] #٧٥٥٠) ← שָׁקֵד [šāqēd] (لوز، #٩١٩٦)

← שִׁקְמָה [šiqmâ] (شَجَرَة الجميز، #٩٢٠٤) ← תְּאַשּׁוּר [tᵉʾaššûr] (شَجَرَة البقس، #٩٣٠٩) ← תָּמָר [tāmār ¹] (نخلة، شجر التمر، #٩٤٦٩) ← תִּרְזָה [tirzâ] (نوع غير معروف مِنْ الأشجار #٩٥٦٠) (← **شَجَرَة المعرفة/ الْحَيَاة: لاهوت**).

البيبلوجرافيا

R. Marcus, "'Tree of Life' in Proverbs," *JBL* 62, 1943, 117-20.

لاري إل. واكر *Larry L. Walker*

إرتعاد ← #٧٠٦٤ (פָּחַד [pāḥad]، يرتعد، يفزع)

تجربَة ← #٤٩٩٩ (מַסָּה¹ [massâ¹]، إغواء، تجربَة)

1580 גּוֹי

شُعُوب (أمم)/ جنسية (قومية)

أ. المصطلحات اللغوية:

גּוֹי [gôy] مفر. أمَّة، أممي، شَعْب وثني من غير اليهود، دخيل [مِتهوّد] (556x; *DCH* 1:329-34; *HALAT* 1:182-83 #١٥٨٠).

ش. أ. ق الكَلِمات الشبيهة فِي الشكل تتضمنها أكد. ماري *gaʾum / gawum* مجموعة، فئة، تجمع (مِنْ العمال)، ولعلها كلمة سامية غربية مستعارة (*AHw*, 285; *CAD* 5:59).

ع. ق التعريف الأكثر شيوعًا لـ "أمَّة" فِي ع. ق גּוֹי يبدو أنه تعبير سامي غربي فريد، ولا نجده إلاّ فِي العبْرِيَّة، بالرغم مِنْ أن تعبيرًا مُشابهًا *gaʾum / gawum* بمعنى مجموعة، تجمّع (مِنْ العمال)، نجده فِي نصوص ماري. وفِي حين أن الكلمة كثيرًا مَا تأتي مع גּוֹי، بمعنى شَعْب עַם، وَهُوَ تعبير يدل عَلَى القرابة، إلاّ أن الطبيعة السياسية الواضحة للتعبير الأوّل تنعكس فِي الجمع الشائع מַמְלָכָה / מֶלֶךְ، ملِك/ مملكة. وكلمة גּוֹי تطلق عَلَى كيانات متنوعة ومن بينها القبائل الكنْعانية السابقة عَلَى الإسْرَائيلية (تث ٧: ١)، وهي قبائل صحراوية مِنْ البدو الرحّل (إش ٦٠: ٥- ٧)، دول مدينة (٢مل ١٩: ١٧، دول - أمَّة (إسْرَائيل)، ودول إمبراطورية كبيرة (مِصْرَ، بَابِل، إر ٢٥: ١٧ - ٢٦). גּוֹי تعبير مباشر موضوعي، لا تتغير صيغه كثيرًا. ولم تُستخدم الضمائر الملحقة إلاّ فِي حالات استثنائية (تك ١٠: ٥، ٢٠، ٣١، ٣٢؛ مز ١٠٦: ٥؛ حز ٣٦: ١٣- ١٥؛ صف ٢: ٩؛ قا: أيضًا Block, "Foundations," 84-127).

עַם² [ʿam²] مفرد شَعْب، أمَّة، عَشِيرَة، قريب. مواطن (#٦٦٣٩).

إستخدام עַם فِي ع. ق أكثر كثيرًا مِنْ إستخدام גּוֹי كما أنها تحمل سلسلة أكبر مِنْ المعاني. ولكن هذين التعبيرين (ولا سيما فِي صيغة الجمع) كثيرًا مَا يظهر فِي علاقة متبادلة مع "أمَّة/ أمم". بالرغم مِنْ أن الفرق الضئيل لا يظهر دائمًا عَلَى السطح. وحين يُشار إِلَى أمَّة بأنَّها עַם، فهذا يعطى معنى مجتمع عرقى قائم عَلَى علاقة الدَّم والعصب. وبرغم ذَلِكَ، كَانَ الكاتب يستخدم هذا التعبير أيضًا عِنْدَما يريد أن يبرز علاقة الأمَّة بإلهها كما فِي تعبير "شَعْب الرَّبّ"، وشَعْب كَمُوش" الخ (للمزيد رجع Block, "Foundations," 12-83).

לְאֹם، [lᵉʾom]، المفرد: شَعْب، أمَّة (٣٥مرَّة؛ *HALAT* 468; #٤٢١١).

ش. أ. ق المتشابهات تتضمن فِي أوغا. *lʾimm*، شُعُوب (#١٣٤٦ *UT*) وأكد. *limu* (*AHw*, 553-54; *CAD* L, 197-98).

ع. ق לְאֹם تعبير نادر مهجور، لا يرد إلاّ فِي النصوص الشعرية (٢/٣ الاستعمالات فِي الْمَزَامِير فِي سِفْر إشَعْيَاء). ونادر مَا تُستخدم الكلمة بدون كلمة ذات علاقة (دائمًا تكون كلمة גּוֹי أَوْ עַם، أَوْ تعبير تُستخدم مع هاتين الكَلِمتين). ومن ناحية الشكل يبدو أن التعبير أخذ شكلاً معيارياً ثابتاً لصيغة الجمع، أمَّا صيغة المفرد فلا ترد إلاّ فِي تكوين ٢٥: ٣٣، أم ١١: ٢٦، ١٤: ٢٨، إش ٥١: ٤. أمَّا الناحية الشكلية الفاترة للتعبير לְאֹם فتذكرنا بكلمة גּוֹי، غير أن صيغة المفرد فِي نصوص سِفْر الأَمْثَال يتطلب الترجمة إِلَى " سُكَّان". وهذا معنى أقرب إِلَى עַם (للمزيد رجع أيضًا Block, "Foundations," 128-137).

אִי [ʾî ¹] المفرد جزيرة، ساحل، أرض ساحلية، (٣٦مرَّة؛ *DCH* 1:203-4; *HALAT* 1:38 #٣٦٢).

ش. أ. ق ورد شبيها له فِي الفينيقية، جزيرة، شبه جزيرة (*DISO*, 11).

ع. ق فِي حين أن دراسة أصل كلمة אִי فإنَّهَا تظل غامضة (BDB, 15 تقترح الجذر אוה)، وعَلَى أساس استخدامها فِي ع. ق، فإن الكلمة تشير أساسًا إِلَى أرض يحدد الماء حدودها. وتشير عادة إِلَى الجزر والأراضي الساحلية الواقعة عَلَى الْبَحْر الأبيض المتوسط. وبرغم ذَلِكَ، يُستشف مِنْ مغزاها "القومي" القائم عَلَى التعبيرات مثل "ملوك الجزائر" (إر ٢٥: ٢٢، انظر مز ٧٢: ١٠)، وبالارتباط مع كلمة גּוֹי، كما فِي تعبير "جزائر الأمَم" (تك ١٠: ٥، صف ٢: ١١)، ولكن بصفة خاصة الجمع بين אִיִּים مع גּוֹיִם (إش ٤٠: ١٥، ٦٦: ١٩، إر ٣١: ١٠)، القبائل الشُعُوب עַמִּים (إش ٤١: ١، ٥١: ٥)، לְאֻמִּים "الأمَم" (إش ٤٩: ١) وفِي تركيب مماثل (إر ٣١: ١٠). والتعبير بارز بصفة خاصة فِي سِفْر إشَعْيَاء، حيث ترد كلمة "الجزائر" كتعبير الأمَم الأجنَبِيَّة إِلَى جَانِب الأمَم، الشُعُوب، أقاصي الأرض، ملوك،ملِكات (Hollenberg, 28; S. L. Stassen).

אֻמָּה، [ʾummâ] أمَّة، عَشِيرَة (٣مرات، عبر.؛ ٨ مرات، أرم.؛ *DCH* 1:312; *HALAT* 1:62 #٥٦٩).

ش. أ. ق الكَلِمات المتشابهة تتضمن فِي أكد. (*ʾumah and ummatu*، جيش، شعب، قبيلة (*AHw*, 1413-14).

ع. ق אֻמָּה، تشير إِلَى "أمَّة" فقط فِي مز ١١٧: ١٠ (גּוֹיִם "قبيلة" فِي تك ٢٥: ١٦؛ عد ٢٥: ١٥). والكلمة الآرامية

الشبيهة فِي دا ٣: ٤، ٧ الخ (بالارتباط مع עַם و לָשׁוֹן؛ لسان، لغة)، وفِي عز ٤: ١٠. وإذا اشتُقت الكلمة مِنْ עַם، أم، فإن الاستعمال القبلي قَدْ يعني مجموعة تنتمي إِلَى أم مشتركة (قا؛ A. Malamat, 528-29؛ للمزيد رجع Block, "Foundations," 138-46).

ب. المفاهيم القَدِيمة للأُمَّة:

التناقضات فِي المفاهيم الحديثة لمعنى الأمَّة واضحة. فمن ناحية نجد أن فكرة الأمَّة الَّتِي تتكون مِنْ عدة دول، وهي الفكرة التي ظهرت واختمرت فِي أوْروبا فِي القرن التاسع عشر، كَانَت تقوم عَلَى فكرة مثالية رومانسية وهي تجعل الحدود العرقية، واللغوية والثقافية متناغمة مع الحدود السياسية. وفِي ذات الوقت، فإن هذه الدول ذاتها، تحاول جعل بَقِيَّة العالم دولاً خاضعة وفِي كثير مِنْ الاحيان لا تكون لحدود الدولة فِي هذه الحالة أيَّة علاقة مِنْ أي شكل بالحدود العرقية. ولكن هذا يثير السؤال: مَا الَّذِي يعطيه أن تكون أمَّة؟ تميل الإجابات الغربية الحديثة عَلَى هذا السؤال أن تكون غير متناغمة مثل المفاهيم السائدة فِي الشَّرق الأدنى قديمًا. وهناك عدة عوامل أسهمت بدرجات مختلفة مِنْ خلف الوعي القومي الذاتي عِنْدَ القدماء، وبمقدورها التعرف عَلَى هذه العوامل.

١. الإنتماء العرقي. تتفاوت أهمية هذا العنصر. فِي "الدول الإقليمية" شمالي سوريا (والتي تضم الفينيقيين والآرامِيِّين) لَمْ يكن لهذا العامل أثر يُذكر فِي تحديد الحدود القومية. أمَّا فِي الدول القومية الواقعة فِي أقصى الْجَنُوب، كَانَ الإنتماء العرقي مِنْ العوامل الأساسية فِي تحديد القومية. وتشهد أسفار ع. ق عَلَى وجود إحساس قوى بالتماسك العرقى بين العبرانيين القُدَامى، وهذه القناعة نلمسها فِي: (أ) إستخدام الاسم الرمز "إسْرَائِيل" كلسم قومي. (ب) تعريف الأمَّة عَلَى أنَّها "بَنُو إسْرَائِيل"، "بيت إسْرَائِيل/ يَعْقُوب"، "نَسْل إسْرَائِيل". (جـ) سلالات الأنساب القومية والقبلية، (د) التمسك بتقاليد أسلافهم مِنْ الآباء الأوَّلين. ولكن هذا لا يعنى أن هذه الأمَم كَانَت نقية مِنْ الناحية العرقية أوْ العنصرية. وكثيرًا مَا كَانَت العناصر الغريبة تتدخل مِنْ خلال التزاوج (قا؛ تك ٣٤: ١٥- ١٦: "غَيْرَ أَنَّنَا بِهذَا نُوَاتِيكُمْ: إِنْ صِرْتُمْ مِثْلَنَا بِخَتْنِكُمْ كُلَّ ذَكَرٍ. نُعْطِيكُمْ بَنَاتِنَا وَنَأْخُذُ لَنَا بَنَاتِكُمْ، وَنَسْكُنُ مَعَكُمْ وَنَصِيرُ شَعْبًا [עַם] وَاحِدًا"، وكذلِكَ رَاعُوث ١: ١٦ "شَعْبك [עַם] شَعْبى [עַם]")، ومن خلال انضمام الغرباء إِلَى إسْرَائِيل فِي عبادة الرَّبّ (خر ١٢: ٤٨)، ومن خلال اندماج أهل البلد الْكَنْعَانِيِّين (مثل؛ الجبعونيين، يش ٩)، ومن خلال الزيجات بين الأسر الْمَلَكِية، والتي تحضر معها حاشية مِنْ الخدم والمرافقين مِنْ بلاد الأميرة الأصلية (مثل؛ إيزَابَل، ١مل ١٦: ٣١) ومن خلال تشغيل الأجانب فِي خدمة القصر الْمَلَكِى (انظر عبيد دَاوُد والعاملين عِنْدَه (٢صم ١٥: ١٨- ٢٣؛ ١أخ ٢٧: ٣٠- ٣١). وكَالِب بْنِ يفنَّة القنزى، وَهُوَ أدُومى، يُعد أوْضح مثال عَلَى الاندماج الْكُلَّى (قا؛ عد ١٣: ٦، ١٤؛ ٢٦: ٦٥؛ يش ١٤: ٨). وبالرغم مِنْ ذلِكَ فإن جوهر السُّكَّان كَانَ يُنظر إليه عَلَى أنه متحد. وفِيمَا كَانَ العبرانيون ينظرون إِلَى الأدُومِيِّين والْعَمُّونِيِّين والْمُوآبِيِّينَ عَلَى أنهم متماسكون أساسًا مِنْ الناحية العرقية مثلهم تمامًا (تك ١٩: ٣٧- ٣٨؛ ٣٦: ١- ٤٣)، ولكن ليس هناك دليل عَلَى أن مواطن هذه الشُعُوبِ ينظرون إِلَى أنفسهم عَلَى هذا النحو.

٢. الأَرْض. وكما سبق وذكرنا، أنه فِي أزمنة ع. ق كَانَت هناك نوعيتان مِنْ الأمَم فِي الشَّرق. فِي الولايات الإقليمية كَانَت العضوية تُحدد ببساطة عَلَى أساس الإقامة داخل أراضى الدولة (גּוֹי) دون اعتبار للأصل العرقى أوْ الانتماء (עַם). وكَانَ حجم هذه الولايات يعتمد عَلَى القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية للمَلِك الَّذِي يحكم فِي المدِينة العاصمة. وعَلَى ذلِكَ، فإن أيَّة جماعة (עַם) عرقية أوْ ثقافية واحدة، يمكن أن تتقسم إِلَى سلسلة مِنْ الولايات (גּוֹיִם)، وهذا نموذج نجده فِي المناطق الآرَامِيَّة والفينيقية (مثل؛ دِمِشْق، حماة، صُور، صيدا). وفِي الولايات القومية تحدد العضوية بالانتماء لمجموعة عرقية. وتميل الحدود العرقية لأن تكون مطابقة للحدود السياسية (مثل؛ إسْرَائِيل، عَمُّون، موآب، إدوم؛ قا؛ Liverani, *ABD* 4:1032; Buccellati, 13-14) وحدود الولايات الإقليمية حدود متغيرة تعتمد عَلَى قُدرة الْمَلِك عَلَى السيطرة عَلَى منطقته أوْ يضم المزيد مِنْ الأراضى.

وبالنسبة لكِلْتَا النوعيتين مِنْ الولايات، كَانَ للأَرْض دور حاسم فِي التنمية القومية. فالأَرْض أكثر مِنْ أن تكون مجرد مكَانَ للإقامة فحسب، فهى توفر السياق مِنْ أجل حَيَاة سعيدة (تث ٤: ٤٠، ألخ) والازدهار (لاحظ تعبيرات مثل: "أَرْض تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً" خر ٣: ٨، ١٧؛ تث ٨: ٧- ١٠؛ ١١: ٩- ١٢؛ ٢مل ١٨: ٣١- ٣٢؛ انظر أيضًا تعليق Azitawadda، [*ANET*, 654]: "تطلب مِنْ أجل هذه المدِينة أن يتوفر بها الكثير مما نأكُلُه، وخَمْرًا [لنشربه]. ليت سُكَّانها يرزقون بالكثير مِنْ الأَوْلاد، وأن يكونوأقوياء مِنْ ناحية العدد ـ وذلِكَ بفضل الْبَعْل والآلِهَة [إيل]، وأن تكون آمِنة (لاحظ التركيز عَلَى الأَرْض كمكَانَ للراحة [מְנוּחָה] تث ١٢: ٩] وأن يعيش الناس آمنين [لا ٢٥: ٢٨ الخ]) ولهذا السبب فإن الوعد بالأَرْض لإبْرَاهِيم كَانَت نتيجة طبيعية للوعد بأن نسله سيكونون أمَّة (גּוֹי גָּדוֹל) عظيمة. وبسبب هذه الرابطة القوية بين المرء ووطنه الَّذِي يعيش فِيه، كَانَ الغزاة الامبرياليون القُدَامى (والأشوريين بصفة خاصة) كَانُوا يعمدون إلى تهجير كافة سُكَّان المناطق الَّتِي يحتلونها لكسر نعرتهم القومية (انظر B. Oded, *Mass Deportations in the Neo-Assyrian Empire*, 1979).

٣. الفكر اللاهوتي. والأمَم فِي ش. أ. ق، كَانَت تميل إِلَى أن تُعرف بإلهها المميز الرَّاعِي لها، وعَلَى ذلِكَ، كَانَ الْعَمُّونيون يعرفون بأنهم شَعْب (עַם) مَلكوم (إر ٤٩: ١). والمُوآبيون بأنهم "شَعْب (עַם) كَمُوش" (عد ٢١: ٢٩، إر ٤٨: ٤٦)، مثلما كَانَ بنو إسْرَائِيل ينظرون إِلَى أنفسهم عَلَى أنهم" شَعْب (עַם) الرَّبّ". وهذا يفسر لنا إعلان رَاعُوث الرائع بالتزامها "شَعْبك شَعْبى وإلهُكِ إلهي" (رَا ١: ١٦). وبحسب فكر الفينيقيين والآرَامِيِّين وكذلِكَ سُكَّان بلاد مَا بين النَّهرين، يُنسب الشَّعْب إِلَى إله معين نتيجة إقامة فِي أَرْض ذلِكَ الإله. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، كَانَ العبرانيون يعتبرون ارتباطهم بالرَّبّ أمرًا أساسيًا، وأن أَرْض كَنْعَان كَانَت تمثل هبته لهم بعد" أن أقام نفسه إلهًا لهم عن طريق العَهْد. وفِي مثل هذه الارتباطات، يَكُونُ عمل الإله الرَّاعِي أن يحافظ عَلَى رعاية الشَّعْب بأن يعطيهم الازدهار المادى، والدفاع عَنْهُم ضد المعتدين الأجانب. أمَّا بالنسبة للشَّعْب، فقَدْ كُلفوا بالمحافظة عَلَى عبادة إلههم، وأن يلتزموا بتوقعاته الأخلاقية. وإخفاقهم فِي الأمتثال سينجم عَنْهُ رحيل ذلِكَ الإله (قا؛ Block, *Gods of the Nations*, 125-61) أوْ طرد الشَّعْب مِنْ هذه الأَرْض (لا ٢٦: ٣٣- ٣٩؛ تث ٢٨: ٦٣- ٦٨). وفِي سياق ش. أ. ق، كَانَ مفهوم إسْرَائِيل لعلاقتها بالرَّبّ مفهومًا فريدًا. فالرَّبّ لَمْ يقم نفسه إلهًا لهم قبل وجودهم فِي الأَرْض فقط بل ظلَّ إلههم الرَّاعِي لهم، حَتَّى بعد أن طُردوا مِنْ الأَرْض.

لكن فكرة الآلِهَة القوميين لَمْ تكن فكرة مطلقة. وذلِكَ أن آلهة الأمَم خارج إسْرَائِيل كَانُوا يتسامحون فِي أن يقوم رعاياهم بعبادة آلهة أخرى، حَتَّى داخل بلدهم أوْ مدِينتهم، وكَانَ الرعايا يشعرون بأن لهم الحرية فِي عبادة آلهة أخرى مِنْ وطنهم، ولاسيما حين يسافرون إِلَى بلاد جديدة، غير أن الأمور تختلف عن ذلِكَ فِي إسْرَائِيل. وبالنسبة لمن يعبدون يَهْوَهْ (وهم الإسْرَائِيليون) لَمْ يكن يَهْوَهْ الإله الوحيد الَّذِي يعبده بَنُو إسْرَائِيل فحسب، (تث ٦: ٤- ٧) بل كَانَ الإله الوحيد عَلَى الإطلاق (خر ٢٠: ١- ٦؛ تث ٤: ٣٥، ٣٩). فهو لَمْ يخصص أَرْض كَنْعَان لإسْرَائِيل فقط بل إن الأدُومِيِّين والْمُوآبِيِّين والْعَمُّونِيِّين (تث ٢: ٥، ٩، ١٩) بل وكُلّ أمم الأَرْض تستمد منه حقوقها فِي الأَرْض (تث ٣٢: ٨؛ عا ٩: ٧). وعَلَى الرغم مِنْ أن الرَّبّ أقام علاقة خاصة مع إسْرَائِيل واتخذه شَعْبًا له، وأعلن نفسه أن يَكُونُ لهم إلهًا (لا ٢٦: ١٢ الخ) إلاَّ أنه كَانَ يرحب بإجلاله مِنْ قبل غير الإسْرَائِيليين. والواقع أن الأنبِيَاء أعلنوه إلهًا للعالم والكون كُلّه (إش ٥٤: ٥؛ إر ٣٢: ٢٧).

٤. المَلَكِية. فِي كُلّ مِنْ الولايات الإقليمية أوْ القومية كَانَت إقامة الْمَلَكِية تُعد بمثابة الإغراء الَّذِي يربط الرعايا مَعًا، وبِقَدْر مَا يتعلق الأمر بالْمُلُوك (أ) عَلَيْهِمْ تزويد القيادة فِي تصريف الْحَرْب، وإقامة العدل (١صم ٨: ٥- ٦، ١٩- ٢٠)، ودعم الديانة القومية. (ب) أن يكونوا نُموذجًا للمواطنين مِنْ ناحية الشجاعة الفائقة، والكرَامَة، والعدل، والشفقة بالمساكين، (جـ) أن يحققوا التطلعات الجماعية للشَعْب، ومن الناحية النظرية فإن إقامة الْمَلَكِية يجب أن يعزز الوعي القومى لدى الشَّعْب (تث ١٧: ١٤- ٢٠). والواقع أنه قبل الْمَلَكِية، كَانَ مِنْ شأن عدم وجود مَلِك فِي إسْرَائِيل أن أوْجد عقْدة نقص خطيرة فِي هذه الأمَّة، لأنَّهُمْ بدون مَلِك (מֶלֶךְ) كَانُوا يعتبرون أنفسهم أقل مِنْ גּוֹי (١صم ٨). بالرغم مِنْ ذلِكَ، ولأن ممارسة الْمَلَكِية كَانَت تمثل إِلَى أن يحفزها الطموح وحماية المصالح الشخصية، وكثيرًا مَا يَكُونُ للمَلَكِية تأثير سلبى عَلَى حالة الأمَّة، مالم يكن عَلَى الوعى الذاتي (قا؛ ١مل ١٤: ٧ في ١٩؛ ١٦: ٣٠- ٣٤؛ ٢مل ١٧). وبدلاً مِنْ تحقيق التطلعات الجماعية للأمَّة، أصبح ملوك إسْرَائِيل موضع عدم الثقة والكراهية الجماعية، وسببًا لخزى الأمَّة (قا؛ ١مل ١١: ٢٦؛ ١٢: ١ الخ).

٥. اللغة. توحى نوعيات عديدة مِنْ الأدلة فِي ع. ق أنا الشَّعْب فِي ش. أ. ق كَانَ يعتَقَدْ بوجود علاقة بين اللغة والقومية. (أ) ظهور לָשׁוֹן، ألسنة فِي جدول الشُعُوبِ (تك ١٠) فأحد الملامح المميزة إِلَى جَانِب القبائل (מִשְׁפְּחֹת)، والأرض (אַרְצֹת)، والأمَم (גּוֹיִם). (ب) الجمع بين לָשׁוֹן، اللغة، وتعبيرات مثل עַם، شَعْب، אֻמָּה، أمَّة، كما فِي الأجزاء الآرَامِيَّة مِنْ سِفْر دَانِيال مثل؛ دا ٣: ٤، ٧ الخ)، (جـ) التعرف عَلَى لغات معينة عَلَى أساس الأسْمَاء القومية (مثل؛ دا ٢: ٤؛ عو ٤: ٧؛ اليهودى، ٢مل ١٨: ٢٦، انظر "الأشدودِى" (نح ١٣: ٢٤). (د) إستخدام تعبيرات محددة مثل: " كُلّ شَعْب حسب لسانه" (أستير ١: ٢٢، قا؛ ارتباط اللغات بالكتابة القومية فِي ٨: ٩). (هـ) الإشارة الى الغرباء بأنهم أوْلئك الَّذِينَ يتكلّمون لغة غريبة (تث ٢٨: ٤٩؛ مز ٨١: ٥ [٦]؛ ١١٤: ١؛ إش ٣٣: ١٩؛ إر ٥: ١٥؛ حز ٣: ٥- ٦)، (و) موضوع שִׁבֹּלֶת فِي قض ١٢: ١- ٧. وبرغم ذلِكَ، فحقيقة أن تعاريف اللغة (شفا לָשׁוֹן שָׂפָה) لا ترد سوى ٣٦ مرَّة فِي ع. ق، ولم ترد إطلاقًا - عَلَى حسب مَا هُوَ معروف حاليًا. فِي نصوص سامية شمالية غربية، فإن هذا يوضح أن العلاقة بين اللغة والقومية ربما تكن موضع تفكير كثير. لكن تك ١١: ١- ٩ تمثل محاولة لَمْ يكن لها نظير فِي الكتابات القَدِيمة لشرح أصل تنوع اللغات. وتشير تقاليد ع. ق إِلَى أن جَمِيع الشُعُوبِ الواقعة جنوبى سوريا (الفَلَسطِينيون، الأدُوميون، المُوآبيون، العَمُّونيون، وإسْرَائِيل) تخلوا عن لغتهم الأم لصالح اللهجة الكَنْعَانية دون أيَّة خسارة تتعلق بالوعى القومي (للمزيد انظر Block, *JBL* 103, 1984, 321-40).

٦. أمَّة إسْرَائِيل. بفضل ع. ق، توفر لنا سجل كامل عن تطور إسْرَائِيل كأمَّة بأكثر مما نجده بالنسبة لأي أمَّة قَدِيمة أخرى. ومع أن آراء الدَّارِسين تختلف إِلَى حد كبير بالنسبة للقيمة التاريخية لهذه النصوص، إلاَّ أنه إذا كَانَ لهذه النصوص أن تتحدث بنفسها فإن نمو الأمَّة يمكن تصوره عَلَى النَّحْوَ التالي: (أ) دعا الرَّبّ أبانا إبْرَاهِيم (تك ١٢) للدخول مَعَهُ فِي علاقة خاصة، وقَدْ وعده بأن نسله سيصبح له أعداد هائلة (١٧: ٢، ٦ الخ)، وأنه سيكون إلههم القومى (١٧: ٧- ٨)، وأنه سيعطيهم أيضًا أرْضًا تكون لهم (١٧: ٨؛ ٣٥: ١٢)، بل إنه سيعطيهم مَلِكًا (١٧: ١٦). (ب) عَلَى أساس مَا جاء فِي تث ٢٦: ٥- ١٠؛ والفكرة الفعالة فِي تطور إسْرَائِيل هي أصبحت أمَّة فِي مِصْرَ، حيث لَمْ يكن لهم وطن، ولامَلِك، وفِيما تحول أبناء يَعْقُوب الإثنا عشر (שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל) إِلَى اثنى عشر سِبْطًا، أصبحوا كسُكَّان يهددون فِرْعَوْنه نفسه (خر ١: ١- ٧). (جـ) هرب الأسباط الإثنا عشر مِنْ مِصْرَ، واتجهوا صوب سِينَاء، حيث دخلوا فِي علاقة عهد مع الرَّبّ، إلههم الْمُقَدَّس وراعيهم الإلهي (ص. ١٩- ٢٤) (د) وبقِيَادة يَشُوع أقيمت رابطة الأمَّة/ الأَرْض فِيما انتقل بَنُو إسْرَائِيل إِلَى أَرْض كَنْعَان. (هـ) وتحت قِيادة القاضى صَمُوئِيل حققت الأمَّة نقلة مِنْ رابطة مفككة بين الأسباط إِلَى مَلَكِية موجودة، وبعملها هذا حققت وضع גּוֹי (الدولة). (و) وفِي ظل حكم دَاوُد ضمت الأمَّة أخيرًا كُلّ أَرْض الميعاد، وشكلت قاعدة آمنة لممَلكة دَاوُد (ليست إسْرَائِيل)، والتي امتدت مِنْ مِصْرَ إِلَى بلاد مَا بين النَّهرين. (ز) وبعد ذلِكَ تفسخت الأمَّة عَلَى مراحل، بدءًا بتقسيم ممَلكة دَاوُد وَسُلَيْمَانُ إِلَى الْمَمْلَكَة (الشَّمالية) إسْرَائِيل، ويَهُوذَا سنة ٩٣٢ ق. م. ثم ذوبان الْمَمْلَكَة الشَّمالية فِي إمبراطورية أشُور سنة ٧٢٢ ق. م، وسقوط يَهُوذَا وأورُشَلِيم فِي يد بَابِل سنة ٥٨٦ ق.م.

وعَلَى ضوء الإدْرَاك السابق للإنتماء العرقي، والأَرْض، والفكر اللاهوتى، والْمَلَكِية، كعوامل هامة فِي المفاهيم القَدِيمة عن الهوية القومية، فإن الرؤى الأخروية لكثير مِنْ الأنبِيَاء

اتّخذت معنىً جديدًا. والأحداث الّتي وقعت سنتى ٧٢٢ و٥٨٦ ق. م أثارت أسئلة خطيرة عن أبَدِيَّة مواعيد العَهْد الّذِي قطعه الله مع إبْرَاهِيم، ومع الأمّة ككُلّ فِي سيناء، ومع دَاوُد أيْضًا. وبالرغم مِنْ ذَلِك، وعَلَى أساس اعتقاد احتلال طويل الأمد، وقطعية الكلمة الإلهية فِي هذه المواثيق، وكذلِك الوعد بالنعمة فِي النهاية (تث ٣٠: ١- ١٠) فقَدْ طلبت هذه اعادة كاملة للأمّة (أوْ التحفيزات الأخرى الّتِي كَانَت تعمل لتجديد إسْرَائِيل، انظر مارتن). وطبقًا للمفاهيم القَدِيمة، بالكاد كَانَ بمقْدُور الأنْبِيَاء أن يتخيلوا إعادة كاملة لإسْرَائِيل بدون (أ) اشتراك بيت إسْرَائِيل كُلّه (ب) عودتهم إلَى أرْض كَنْعَان، (جـ) تجديد روحى للعلاقة مع الله إلههم وراعيهم، (د) تجديد ألمَلِكية الأهلية الدَاوُدية (المسيانية) (قا؛ مثلًا؛ إر ٢٣: ٣ الخ؛ ٣٠: ٨- ١١، ١٨- ٢٢؛ ٣٣: ٤- ٢٥؛ حز ٣٤: ١- ٣١؛ ٣٧: ١٨- ٢٨؛ هُوَ ١: ١٠- ٢: ١[٢: ١- ٣]). وعدم توافر أي مِنْ هذه العناصر كَانَ سيستدعى التشكيك في أمانة الله، وإجهاض عملية التجديد.

وعَلَى الرغم مِنَ الوصف المرضى لإسْرَائِيل كأمّة، إلا أن وصف يَهُوذَا/ إسْرَائِيل كأمّة גּוֹי فِي كثير مِنَ النصوص ينعتها بعدم الأمانة لِلرَّبّ ويضعها فِي نفس تصنيف بَقِيَّة الأمَم، وبصفة خاصة الأمَم الكَنْعَانية. غير أن وصف إسْرَائِيل كـ (גּוֹי) ليس سلبيًا بشكل دائم كما يدعى البعض. (Cody). وما جاء فِي إش ٢٦: ٢ إيجابى إلَى أقصى درجة: "افتحوا الأبْواب لتدخل الأمّة (גּוֹי) الحافظة الأمانة". أمّا إر ٣١: ٣٦ فيصف، ليس الأمّة الخائنة، بل العكس: التزام الرَّبّ بحفظ إسْرَائِيل كأمّة גּוֹי أمامه (انظر أيْضًا مز ٣٣: ١٢، ١٠٦: ٥). وفِي حجى ٢: ١٤ تم التعبير عن لهجة التوبيخ، وليس بإستخدام كلمة עַם גּוֹי تظهر كبديل) بقَدْر مَا تظهر بإستخدام اسْم الإشارة "هذه" (قا؛ ملا ٣: ٩؛ انظر J. Boehmer, *JBL* 45, 1926, 124-48). وعلاوة عَلَى ذَلِك، فإنه بالرغم مِنْ أن التعبير يفترض معانى سلبية فِي أوْقات لاحقة، فإن وصف مجتمع مَا بعد السَبْي بأنه גּוֹי، بالرغم مِنْ أنه كَانَ يتكون مِنْ عددٍ محدود مِنَ السُكَّان، ولَمْ يَكُنْ لهمَلِك، فإن هذا يشهد بمرونة التعبير الكَبِيرة بالنسبة لاستعماله.

٧. الأمَم الغريبة. عَلَى أساس الدليل الّذِي يُقَدّمه ع. ق، فإن وجهة نظر إسْرَائِيل بالنسبة للأمم الغريبة يمكن إيجازها فِي بضع عبارات. (أ) قصور سلسلة أنساب الشُعُوبِ (تك ١٠) كافة أمم العالم عَلَى أنّهَا أعضاء فِي عائلة واحدة كبيرة، متصلة مِنَ الناحية العرقية وتشترك فِي أنّهَا مِنْ نَسْل سلف واحد هُوَ نُوح. وهذه الوثيقة الرائعة تمثل الجهد الوحيد المعروف للشرق الأدنى القَدِيم لتقديم أساس نظرى لوجود الأمَم وعلاقة كُلّ منها بالأخرى مِنْ وجهة نظر بشرية. وبإستخدام خليط مِنَ الأسْمَاء الّتِي أصبحت رموزًا فِيما بعد، والأسْمَاء الخاصة بالقبائل، وأسْمَاء أصحاب المكَانَة الرفيعة وأسْمَاء الأماكن، فالكاتب بهذا يعترف ليس فقط بصلة "القرابة" بين الشُعُوبِ فِي كُلّ الأراضى (אֲרָצוֹת) وكُلّ اللغات (לְשֹׁנוֹת) والمجموعات الّتِي تربطهم صلة النسب، (מִשְׁפָּחוֹת)، والكيانات (גּוֹיִם) السياسية، وفِي سياق يمثلون فِيه تحقيق التكْلِيف النُوحى أن يكثروا ويملأوا الأرْض (٩: ٦). وهذا المستند فِي سياقه الأدبى الحالىّ يوضح أيْضًا اختيار إبْرَاهِيم (وأصل إسْرَائِيل) بقوة فِي خط التاريخ العالمى. والنص يَكُونُ بهذا قَدْ تجاوز قصص الآباء الأوَّلين (الّتِي تربط إسْرَائِيل مِنْ خلال سلسلة الأنساب بأدُوم ومُوآب وأمُّون)، حيث عامل إسْرَائِيل كعضو فِي العائلة العالمية الأكبر بكثير.

(ب) الرَّبّ (يَهْوَه) يمارس سلطانه وسيادته عَلَى جَمِيعِ الأمَم فهو لَمْ يحدد فقط عدد الأمَم الّتِي يمكن أن يُقسم عليها سُكّان الأرْض بل خصص للأمم ممتلكاتها مِنْ ناحية الأراضى وعين لها حدودها (تث ٢٣: ٨؛ قا؛ ٢: ٥، ٩، ١٩). ويوجه الرَّبّ هجرة الأمَم (عا ٩: ٧). وَهُوَ يقيم الأمَم ثم يبيدها (أى ١٢: ٢٣- ٢٥؛ إش ٤٠: ٢٣- ٢٤). والرَّبّ يستخدمها كمضيف لشَعْبه، ويمدهم بسياق يختبرون فِيه البَرَكَةِ الإلهية مِنْ ناحية أن يكثروا كثيرًا جِدًّا (خر ١: ١- ٧). ولكن اللعنة الإلهية تزداد أيْضًا (لا ٢٦: ٣٣- ٣٩). والواقع أن الرَّبّ (يَهْوَه) يستخدم الأمَم بشكل مباشر كوسائل لامتحان ومعاقبة شَعْبه (تث ٢٨: ٣٢- ٥٧؛ قض ٢: ٢١- ٣: ٤؛ حب ١: ٥- ١١؛ والكثير متناثر هنا وهناك).

(جـ) نعرف مِنْ ع. ق أن كُلّ الأمَم ستُحاسب أمام الرَّبّ، حَتَّى لو كَانَ قَدْ استخدمها كوسيلة لمعاقبة إسْرَائِيل وحَتَّى إن لَمْ يكونوا طرفاً فِي عهد الرَّبّ. وهكَذَا فالنبوات ضد الأمَم تعلن دينونة الله عليها لغطرستها واستخدامها العنف (إش ١٣- ٢٤؛ إر ٤٦- ٥١؛ حز ٢٥- ٣٢؛ عا ١: ٣- ٢: ٤؛ حب ٢: ٤- ٢٠). وفِي رؤى الأنْبِيَاء الإسخاتولوجية يتحول الصراع بين إسْرَائِيل والأمَم إلَى معركة مع الرَّبّ نفسه. إن الرَّبّ هُوَ الّذِي سيستدعيهم لصِهْيَوْن ويسدد لهم الضربَة القاضية النهائية (إش ٢٤- ٢٧؛ حز ٣٨- ٣٩؛ يؤ ٣ [٤]؛ زك ٩- ١٤). وفِي فترة مَا بعد السبى أصبح استقطاب الأمَم كاملاً. ويأمر عَزْرَا شُعُوبِ الكومنولث الجديد أن يتخلوا عن زوجاتهم الأجنَبِيَات لأنَّهُ قَدْ "اختلط الزرع المُقَدَّس بشُعُوبِ الأراضى" الّتِي مِنْ حولهم (عَزْرَا ٩: ٢).

(د) الرَّبّ مهتم بخلاص كافة الشُعُوبِ وخيرها. وَهُوَ لا يُقَدّم المغفرة حين تتوب الشُعُوبِ عن خطاياها فقط (يون ٣: ١- ٤: ٢)، بل إنه منذ البداية كَانَ يهتم بما هُوَ خيرلهم. وحين دعا الرَّبّ إبْرَاهِيم، فقَدْ كَانَ غرضه أن يستخدمه هُوَ ونسله كوسيلة لمباركة كُلّ الشُعُوبِ (تك ١٢: ٢- ٣؛ ٢٢: ١٨؛ ٢٦: ٤). وحين دعا إسْرَائِيل للدخول مَعَهُ فِي علاقة عهد، كَانَ يهدف إلَى أن يقوم هذا الشَعْب بدور وساطة كهنوتية بينه وبين كُلّ شُعُوبِ الأرْض (خر ١٩: ٤- ٦). والكثير مِنَ النصوص النبوية تلفت الإنتباه إلَى الاعتراف العالمى بالرَّبّ مِنَ الوجهة العامة (مثلًا؛ إش ٢: ١- ٤؛ ٦٦: ١٨- ٢٠؛ يؤ ٢: ٢٨- ٣٢ [٣: ١- ٥]؛ مي ٤: ١- ٣؛ زك ٢: ١١؛ ٨: ٢٠- ٢٣؛ ١٤: ١٦- ١٧؛ وعَلَى وجه الخصوص صيغة الاعتراف: "فيعلمون انى أنَا الرَّبّ"، ذُكرت ٢٥ مرَّة فِي حِزْقِيَال (مثلًا؛ ٢٥: ١١). وفِي إش ١٩: ٢٥ يتكَلّم الرَّبّ بصفة خاصة عن مِصْرَ بقوله "شَعْبى" (עַמִּי)، وعن أشُور "عمل يدى" وفِي نفس الوقت يشير إلَى إسْرَائِيل بعبارة "ميراثى". ولعل هذه الشمولية عُرِضت بوضوح فِي أناشيد العبد فِي إشَعْيَاء. فالعبد يأتي بالحق للأمم (إش ٤٢: ٤؛ قا؛ ٥١: ٤- ٥)، فهو عهد الشَعْب، ونور للأمم גּוֹיִם، وهذه إرسالية تمت بتفتيح عيون العمى وإطلاق سراح المأسورين مِنَ الأسر (٤٢: ٦- ٧، قا؛ ٤٩: ٨ الخ؛ ٦١: ١- ٢).

البيبلوجرافيا

G. Bertram, "ἔθνος, ἐθνικος," *TDNT* 2:364-69; D. I. Block, "The Foundations of National Identity: A Study in Ancient Northwest Semitic Perspectives," diss., Liverpool, 1982; idem, *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology,* 1988; idem, "The Role of Language in Ancient Israelite Perceptions of National Identity," *JBL* 103, 1984, 321-40; G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria*, 1967; R. E. Clements, "גּוֹי," *TDOT* 2:426-33; A. Cody, "When Is the Chosen People Called a Gôy," *VT* 14, 1964, 1-6; W. Eichrodt, "Gottesvolk und die Vlker," *Evangelische Missions-magazin* 8615, 1942, 129-45; D. E. Hollenberg, "Nationalism and 'the Nations' in Isaiah XL-LV," *VT* 19, 1969, 23-36; A. R. Hulst, "'*am/goj*," *THAT* 1:290-325; M. Liverani, "Nationality and Political Identity," *ABD* 4, 1031-37; A. Malamat, " UMMATUM in Old Babylonian Texts and Its Ugaritic and Biblical Counterparts," *UF* 11, 1979, 527-35; R. Martin-Achard, *Light to the Nations* (Eng. tr. 1962); E. A. Martens, "Motivations for the Promise of Israel's Restoration to the Land in Jeremiah and Ezekiel," Unpub. Diss., Claremont Graduate School, 1972; idem, "Framing God's Design: The World's Peoples," in *God's Design*, 1994[2]; H. G. May, "'This People' and 'this Nation' in Haggai," *VT* 18, 1968, 190-97; L. Rost, "Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT," in *Das kleine Credo und andere Studien zum AT*, 1965, 76-101; E. A. Speiser, "'People' and 'Nation' of Israel," *JBL*, 79, 1960, 157-63; S. L. Stassen, "Die rol van Egipte, Kus en Seba in Jesaja 43:3 en 45:14," JSS 4, 1992, 160-80; H. Strathmann, "λάος," *TDNT* 4:29-39; H. Wildeberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, 1960; A. Wilson, *The Nations in Deutero-Isaiah*, 1986; D. J. Wiseman, ed., *POTT*, 1973.

دَانِيَال آي . بلوك *Daniel I. Block*

سَرة ← #٩٢١٩ (שֹׁר [šōr]، السرة، الحبل السّرى)

شكل صورة

شكل صورة

أ. الإنْسَان عَلَى صورة الله

١. مفردات اللغة צֶלֶם [selem [1]] صورة (#٧٥١٢)، דְּמוּת [dᵉmût]؛ شبه (#١٩٥٢).

٢. ش. أ. ق تظهر إشارة قديمة إلَى الإنْسَان عَلَى أنه فِي "صورة" الله وذلِك في الأسرة العاشرة. تعليم موجه إلَى ألمَلِك ميريكير (١٠٥٠ ق. م تقريبًا).

تقى البشرية عَناية حسنة – إنها مشيئة (الله)
لقد خلق السَمَاءِ والأرْضِ مِنْ أجْلِهِم.
وأعطاهم نَفَسًا في أنوفهم ليعيوا
إنهم صورة، الّذِين جاءوا مِنْ جسده ..
وخلق لهم النباتات والماشية
وطيوراً واسماكاً ليطعمهم
وحين يبكون، يسمَعَ بكاءهم
لأن الله يعرف كُلّ اسْمَ (Lichtheim, *AEL* 1:106).

وتطبيق هذه "الصورة" عَلَى البشر أجمَعِين، تم عزلها فِي مِصْرَ القَدِيمة، وكانت تُستخدم فِي العادة بالنسبة للمَلِك. والفكرة المتصلة بهذا، والتي تقول أن البشر مِنْ نَسْل الله طُبقت أيضًا عَلَى الملوك بأعتبارهم "أبناء" الله. كما أن فِي إسْرَائِيل تُستخدم تعبيرات مختلفة عَن الصورة والشبه (Dion, 1985، للمناقشة والمراجع). ويخاطب الإله أمون رع أمينوفس الثالث بالآتي: "أنتَ ابْنِي الحبيب، الّذِي جاء مِنْ أعضائي، صورتي التي وضعتها عَلَى الأرْضِ. لقد أعطيتك أنْتَ تحكم العالم فِي سلام" (Clines, 85). والتشابه غير المادي لصورة وشئ مَا يجب أن يظل فِي الذاكرة. وطرق ش. أ. ق. فِي التقديم، مجازية ورمزية إلَى أبعد الحدود. وهكَذَا، فإن نفس الإله المِصْري، يُمكِنُ أن يظهر فِي شكل إنْسَان، أو فِي شكل حرف هيروغليفي، أو كميوان، ويمكن لحتشبسوت أن تكون صورة لإله ذكر (انظر Clines, 72-73). وهكَذَا، فإن صورة الله ليس المقصود بها شبهاً بدنياً، بل فِي القوة والامتياز، وكثيرًا مَا يَكُونُ ذلِكَ مُرتبطًا بتعبير مثل: تحت الأقدام" (Lichtheim, *AEL* 2:36-37، قا، مز ٨: ٦/ ب).

كذلِك الحال فِي بلاد مَا بين النَهْرين. ولو أن ذلِك بدرجة أقل – يُمكِنُ أن يُدعى ألمَلِك بأن صورة (*salmu*) إله. وكما فِي مِصْرَ، يُمكِنُ التعبير عَن التشابه مِنْ ناحية البنوة: أب أنجب أبناً كشبيه (قا، إينوما أليش Enuma Elish 1:15-16؛ تك ٥: ١-٣؛ لو ٣: ٣٨). وفِي كُلّ مِنْ مِصْرَ، وبلاد مَا بين النَهْرين يُمكِنُ النظر إلَى عبارات مثل: "صورة الله"، أو "صورة [اسْمَ إلهي] عَلَى أنهما لقب مَلِكي، يشير إلَى قوة ألمَلِك وسيادته.

٣. هناك تاريخ طويل للجهود التي بُذلت لفهم عبارة "صورة الله" كسمة او وظيفة فِي الإنْسَان تميزه عَن المخلوقات الأخرى، والتي بسببها يُقَال إنه "كشبه الله". واعتمادًا عَلَى الميول الفلسفية واللاهوتية، كانت الصورة تُرى فِي أشياء مثل "عقل" الإنْسَان، أو – كما يقول الإصلاحيون – فِي البر والقَدَاسة الحقيقية "(قا، Barth, 192-206; Berkouwer). وفِي القرن العشرين، ظهر إجماع بشكل تدريجي، بالنسبة للصورة بين علماء التفسير (Jonsson, Scharbert). ومَعَ بداية القرن، أعتبر بعض المفكرين أن الصورة تشير إلَى جسم الإنْسَان، عَلَى أنه يمثل الله مِنَ الناحية البدنية (انظر إش ٦: ١ و٥، حز ١: ٢٦، دا ٧: ٩ – ١٠)، كصُورة مِنْ صور الله" (von Rad, 145-46). وهذا رأي مبسط للغاية (انظر ذُكر عاليه). لقد فُهمت الصورة عَلَى أنها تشير إلَى الإنْسَان بجملته، وليس إلَى جزءٍ أو سمة مِنْه. وفِي بحث حديث، رأى ستيندباخ Stendebach ناحيتين رئيسيتين لتفسير لصورة. أوّلاً، الإنْسَان هو وكيل الله عَلَى الأرْضِ، وأعطى مهمة السيطرة عَلَى كُلّ المخلوقات الأخرى. والنمط التالي يرى الجنس البشري عَلَى أنه نظير الله (*Gegenüber Gottes*)، ولذلِك هناك علاقة حوار بين الله والبشر (Stendebach, 1051-52). وكُلّا النمطين صحيحان مِنْ ناحية أنهما يعبران عَن نواحي تتعلق بحالة كون الإنْسَان "عَلَى صورة الله".

ومِنْ الناحية اللاهوتية فإن أكثر الاستعمالات أهمية وإثارة للجدل بالنسبة لإستخدام كلمة צֶלֶם هي تلك المرتبطة بقول الله لدى خلقته الجنس البشري (آدَمَ ←) "عَلَى صورتنا كشبهنا" בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ، تك ١: ٢٦، انظر ١: ٢٧). وهو التعبير المزدوج يضيف تعبير דְּמוּת "شبه"، وله دلالات مماثلة كثيرة مثل كلمة צֶלֶם، ولكنه يركز عَلَى مَعْنَى ناحية التشابه. وهكذا إن مَا جاء في إش ٤٠: ١٨ يضع الله فوق نطاق المقارنة مَعَ أي وثن (פֶּסֶל) مِنْ صنع الإنسَان. "فبمِنْ تشبهون (דְּמָה #١٩٤٨) الله، وأي شبه (דְּמוּת) تعادلون به؟ والإجابة المفهومة ضمناً هي أنه مَا مِنْ خليقة سواءً كان إنسَانًا أو أي خليقة أخرى بوسعها أن تُمثّلَ الخالق (٤٠: ١٢- ١٧). وعَلَى العكس مِنْ التفاسير السابقة، الفرق في الدلالة اللفظية بين الصورة (צֶלֶם)، والشبه (דְּמוּת) ليس له مَعْنَى لاهوتي مرجعي. والتشابه بين هذين التعبيرين في سِفْر التكوين نجده أيضًا في اللغة الثنائية للتمثال الَّذِي وُجد في تل الفخاري. فقد استُعلمت التعبيرات الآرامية المتشابهة بكُلّ بساطة بالإشارة إلَى تمثال ألْمَلِك نفسه (Millard and Bordreuil; Dion, 1982).

وعَلَى أساس مَا يقوله دايون Dion، نقرأ في تك ١: ٢٦ أن الله خلق آدَمَ عَلَى نمط نموذج إلهي (תַּבְנִית، خر ٢٥: ٤٠، قا؛ ٢٥: ٩). وكلمة תַּבְנִית مَعْنَاها "شئ مبَنِي" (#١٢١٥ בָּנָה) مثل نموذج او تصميم للبناء (٢مل ١٦: ١٠، أخ ٢٨: ١٩)، والنتيجة النهائية لبناء (يش ٢٢: ٢٨، مذبح)، أو شئ عَلَى شبه شئ مَا (تث ٤: ١٦- ١٨، عَن أصنام عُملت عَلَى شبه مخلوقات). وهكذا فإن تك ١: ٢٦، خر ٢٥: ٤٠ تستخدمان نفس التعبير "ليصنع "أ" مطابقاً لـ "ب" [مضول مباشر] עָשָׂה + الحرف בְּ). وهكذا التعبير (الَّذِي ربما أضيف إليه الحرف K ربما أضيف كشئ مختلف) يتجنب مُنَاشدة لـ *bet" "essentiae* في تكوين ١: ٢٦. فالله لم يخلق البشر ليكونوا صورته، ولا عَلَى شكل أي صورة سماوية (ربما ملاك) غيره هو. والتعبير مَعْنَاه ببساطة أن الله خلق الإنسَان تقليداً لنفسه [هذا مَا يقوله Dion, 388-89).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وطبقًا لما يقوله كلاَنيز، بالنظر إلَى أنه ليس لله شكل، فإن الإنسَان لم يُخلق في صورة الله، بل كصورة الله، وهكذَا، فإن الجنس البشري هو ممثل الله هنا عَلَى الأرض. والتعبير "شبه" يضمِنْ أن الإنسَان سيكون ممثلاً أمينًا وكافِياً لله عَلَى الأرضِ. وعَلَى ذلِكَ فإن البشر يجسّدون "سيادة الله عَلَى النظم الدنيا في الخليقة" (Clines, 101).

غير أنه في كُلّ مِنْ التفسيرين، يعبر مَا جاء في تكوين ١: ٢٦/ ب الغرض أو الهدف مِنْ خلق الإنسَان عَلَى صورة الله. وعَلَى النقيض مِنْ أساطير بلاد مَا بين النهرين، التي خُلق فيها الإنسَان ليخدم الآلِهَة (مثل؛ Atrahasis I; *Enuma Elish* 6:8). أما الغرض في سِفْر التكوين فهو السلطان. ذلِكَ أن مفردات اللغة، والمتشابهات في ش. أ. ق.، واللغة ألْمَلِكية لمَزْمُور ٨ (والتي لم تستخدم تعبير "صورة الله" بل تفترضه بوضوح) كُلّ هذا يؤكد أن هذه السيطرة يجب أن تُفهم في إطار الملوكية، والتي أضيفت عليها السمة الديمقراطية لتشير إلَى البشر جميعًا. وهكذا فإن مَعْنَى الصورة، لا يكمِنْ مِنْ مجرد العبارات التي استُخدمت، بل في مفهوم إسْرَائيل – أو بأكثر دقة، التقليد الكهنوتي – للمَلِكية (وجود مَمْلَكَةٌ) تُمثّلَ الله.

وفي هذا التناول الموجز، يُمْكِنُ ملاحظة الأساسيات فقط والمَمْلَكَةِ بالنسبة لإسْرَائِيل (بسلطانها وقوتها) يجب أن تُستخدم لصالح رعايا ألْمَلِك وعَلَى أساس مَعَايير العدل والحقُ (مز ٧٢)، والقوة ألْمَلِكية تُوجد مِنْ أجْلِ "خدمة" مصالح الشَعْب (١مل ١٢: ٧) وعلاوة عَلَى ذلِكَ، القوة ألْمَلِكية ليست مطلقة، بل هي محدودة لخدمة مقاصد الله للممَلِكة وللمهام المناسبة للمَلِكية، وحين انتَهك شَاوُل أو عُزّيا حدود وظيفتهم وأغراضها تمت إذانتهما (١صم ١٣ و١٥، ٢أخ ٢٦: ١٦- ٢١). وهكَذا، علينا أن نفترض أن البشر الَّذِين في صورة الله يعيشون لتنفيذ مقاصد الله عَلَى الأرضِ باعتبارهم ممثلين مَلِكيين. ثم إن سيطرتهم (كذكور وإناث، قا؛ Bird) عَلَى الأرضِ مرتبطة بأن تكون مثمرة، وتعمل الْخَيْرِ، وليس باستغلالها المدمر (Kaiser).

٤. تكوين ٥: ١- ٣ يوضح أن حالةَ الكينونة في صورة الله، ليست قاصَلاَة عَلَى الإنسَان الأوّل (أو الثاني عامة)، بل انتقلت إلَى كُلّ نَسْلهم. ولم تُفقد الصورة نتيجة الخَطِيَّة (انظر مز ٨). وعكس التعبيرين "صورة"، "شبه" في تكوين ٥: ٣، قد يرجع إلَى سمة في أسلوب الكاتب. ويشير مَا جاء في تكوين ٩: ٦ إلَى أن الإنسَان، إذ خُلق عَلَى صور الله، فمِنْ ثم له قيمة حقيقية تتصل بمجد الله. وهكَذا، بأن أذية الإنسَان أو قتله مَعْنَاه أنك تُؤذي عظمة الله (قا؛ أم ١٤: ٣١، يَعْقُوب ٢: ٩).

وعَلَى الرغم مِنْ أن فكرة صورة الله لا تظهر بوضوح إلاّ مِنْ ثلاث فقرات تعتمد عَلَى المصدر "أ" (تك ١: ٢٦- ٢٧؛ ٥: ١- ٣؛ ٩: ٦، قا؛ مز ٢٨)، لكن رسالتها الأساسية ربما تكون قد افتُرضت طوال المصدر "أ". والنصوص وثيقة الصلة بها، مثل مَا يطلق عليها شَرِيعَة الْقَدَاسَة مِنْ سِفْر اللاَّوِيِّين. وهكَذا، بوسعنا أن نفترض أن الفهم الكهنوتي للإنسَان عَلَى أنه عَلَى صورة الله موجود حَتَّى في النصوص التي لا تُذكر فيها كلمة صورة بصراحة. أي أن المصدر "أ" والنصوص المتصلة يجب أن تُقرأ عَلَى ضوء الصورة، وعَلَى العكس مِنْ ذلِكَ، يجب قراءة الصورة عَلَى ضوء المصدر "أ". وإذا كان هذا المبدأ التفسيري صحيحًا، فهناك مضمون كتابي آخر هو أن مفهوم الإنسَان في صورة الله يوضح كُلّ النصوص الكتابية التي تصف الإنسَان. ووضعها عَلَى رأس النَّامُوس، وتطبيقها عَلَى يَسُوع الْمَسِيح (كو ١: ١٥) يُعطي هذا المَعْنَى.

. ب. صورة أم وثن

١. تضمِنْ ع. ق كَلْمات كثيرة تُطلق عَلَى الصورة والعبارات المتصلة بها. ومِنْ بين هذه التعبيرات كلمة מַרְאֶה، (*mar'eh*) مظهر #٥٢٦٠، תַּבְנִית، (*tabnît*) نموذج أو تصميم لشئ مبَنِي (#٩٣٢٢)، תְּמוּנָה، [*tmûnâ*] شكل (#٩٤٥٤). والإستخدام العادي لكلمة צֶלֶם صورة (والكثير مِنْ التعبيرات اذات العلاقة) هو الإشارة إلَى شكل أو نقش بارز ثلاثي الأبعاد (حز ٢٣: ١٤)، وعادة مَا يَكُونُ شبهاً أو نُموذجًا لشئ مَا، لإله (٢مل ١١: ١٨؛ عا ٥: ٢٦)، أو لبشر (حز ١٦: ١٧؛ ٢٣: ١٤)، أو حَتَّى لفِيران (١صم ٦: ٥). وحين يُستخدم التعبير للإشارة إلى بشر أو آلهة فإنه يشير غالبًا إلَى تمثال، مثلما تفعل التعبيرات المتشابهة في اللغة الأكادية

צֶלֶם [selem [1] صورة (#٧٥١٢)؛ דְּמוּת [dmût]، شبه (#١٩٥٢)

selem، والآرامية צְלֵם (دا ٣: ١ و٥). لكن ألْمَزْمُور ٣٩: ٦ [٧]؛ ٧٣: ٢٠، يوحى بتطور في دلالات المَعْنَى مِنْ صورة "كتمثال" إلَى "صورة" مجرد شبه أو صورة شئ مَا. وحتى إذا كان التعبير في هذه النصوص له دلالة مختلفة، إلاّ أن مدى دلالة لفظة צֶלֶם قد تم توسيعه (انظر Barr, 21).

وهناك كَلْمات عبَرِيَّة إضافية تُستخدم بالنسبة للأوثان، التماثيل، الصور، أو الأشكال. والإشارة في الغالب تكون لآلهة وثنية. وبعض هذه التعبيرات شفافة، مِنْ ناحية أن مَعْنَاها واضح مِنْ تكوينها (والنقطة هنا في الدلالة وليس في أصل الكلمة). ويستخدم (بار) مثالاً مِنْ اللغة الألمانية بكلمة *Handschuh* (حذاء – اليد) بالمقابلة مَعَ الكلمة الإنجليزية (قفاز) وهي كلمة "مبهمة"، لأن "المتكَلّم يعرف ماذا تكون، ولكنه لا يعرف السبب" (Barr, 17) מַסֵּכָה (#٥٠١١، حز ٣٤: ٤ و٨، ٣٤: ١٧)، נֶסֶךְ (← #٥٨٢٢، إش ٤٨: ٥) وهي كُلّها أسْمَاء تشير إلَى "تماثيل مسبوكة"، مصنوعةمِنْ مَعدن صُبّ في قالب، מַרְאֶה هو شكل أو صورة لشكل مرئي (الفعل רָאָה)، وكلمة תַּבְנִית، يُمْكِنُ أن يُشار بها إلَى تماثيل كشئ بنى ليمثل مخلوقات مختلفة (تث ٤: ١٦- ١٨)، ولكن أيضًا إلَى شكل أو تصميم يُستخدم كنموذج لشئ مبَنِي (#١٢١٥ בָּנָה) – المسكن – مثل؛ (خر ٢٥: ٩) דְּמוּת، شبه، يعطى مَعْنَى التشابه بين تمثال والشئ الَّذِي يمثله (الفعل דָּמָה). أمَّا الاسْمَ יֵצֶר (شئ تشكل، سواء كان إناء، تمثالاً، إنسَانًا، أو خطة ذهنية) فهو ينتسب للفعل יָצַר، ومفعوله יוֹצֵר (← #٣٤٥٠) يُمْكِنُ أن يشير إلَى فخاري (إش ٢٩: ١٦). والفعل يُستعمل غالبًا في تشبيه مجازي عَن خليقة الله (#١٣٤٣ يخلق בָּרָא). وهناك تعبير متصل بهذه الكلمة هو יְצֻרִים، وهو جمَعْ مجرد (#٣٦٧٥) وهو يعَني أطراف الشخص أو أعضائه (أي ١٧: ٧). والـ פֶּסֶל وهو تمثال منحوت (#٧١٨١)، لأنَّهُ يُصنع بواسطة نحت أو نقش (פָּסַל ← #٧١٨٠) حجر (انظر إش ٤٤: ٩).

צֶלֶם، مِنْ الناحية اللاهوتية هو أكثر التعبيرات أهمية، وهو ليس واضحًا بالمَعْنَى الَّذِي ذُكر عَاليه، لكنه يدل عَلَى تمثال أو صورة في المسرح. وله نظائر في اللغتين الآرامية والأكادية، وفي حين أن مثيله الكَنْعَاني هو *sml*، وهو تعبير آخر غامض إلى حد مَا. وفي الكتاب الْمُقَدس العبري، يظهر هذا التعبير الأخير خمس مرات في الناحية السلبية، حيث يشير إلَى الأوثان. ويعتقد بار أن استعماله الشائع في اللغات الكَنْعَانية (الفينيقية، العبَرِيَّة وPun) ربما أثرت في كاتب المصدر "أ" جعلته يستخد التعبير المحايد بالأكثر צֶלֶם ليشير به إلَى البشر كصورة الله. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، يعترف "بار" أن بعض التعبيرات في هذا المجال الـ... ومِنْ بينها צֶלֶם (مثل؛ عد ٣٣: ٥٢، عا ٥: ٢٦) غير متكافئة مِنْ الناحية الدينية (Barr, 22-24).

עָצָב (← #٦٧٧٣) اسْمَ آخر، مَعْنَاه وثن أو تمثال ليس واضحًا بالنسبة لنا. תְּמוּנָה، شكل، عبير غامض أيضًا. وهو يُستخدم سلبيًا ليشير إلَى أنه لم يُرَ أي شكل لله عَلَى جَبَلحوريب (تث ٤: ١٢ و١٥). وهكَذا، عَلَى إسْرَائِيل ألاّ تعمل شكلاً لأي شئ ليمثل الله (خر ٢٠: ٤، تث ٤: ١٦ و٢٣ و٢٥، ٥: ٨).

وأخيرًا، תֹּאַר، (תֹּאַר، صورة #٩٣٠٧) قد يَكُونُ لقبًا أو اسماً فعله هو תָּאַר و תָּאַר #٩٣٠٦) ومَعْنَاه يثنى. أمَّا الاسم فيشير إلَى شكل إنسَان أو صورته (تك ٢٩: ١٧، ٣٩: ٦) أو حيوان (٤١: ١٨- ١٩)، ومرة إلَى نباتات (إر ١١: ١٦). وهذا التعبير يُستخدم بصفة خاصة بالارتباط (عادة بشكل إيجابي، مَعَ السمات الجمالية لمِنْ تتحدث عَنه.

٢. حُرم عَلَى البشر أن يعملوا تماثيل أو صوراً لله، جامدة أو عَن طريق الرسم (סֶמֶל، תְּמוּנָה، פֶּסֶל [← #٦١٦٦]، תַּבְנִית) (خر ٢٠: ٤، تث ٥: ٨)، أو لآلهة وثنية (الوثنية: لاهوت، وهذه التماثيل لابد وأن تقوم عَلَى أساس مخلوق مَا (خر ٢٠: ٤، تث ٤: ١٥- ١٩ و ٢٣ و٢٥، انظر رو ١: ٢٣)، بهذا، يسيئون تمثيل الخالق غير المرئي. لأنَّهُ عَلَى جَبَلِسيناء سمِعَت إسْرَائِيل الله وهو يتكَلّم، لكنهم لم يروا أي شكل (תְּמוּנָה، تث ٤: ٢١). وهناك فقرات أخرى في ع. ق تتحدث عَن حضور الله أو عَن وجهه (פָּנִים) بعد أن تخلع عليه سمات بشرية، ولا يُمْكِنُ لأحد أن يرى الله إلاّ ويموت (انظر التعليق عَلَى רָאָה، خُرُوج ٣٣: ٢٠ و٢٣، انظر إش ٦: ٥). ولكن هناك بالفعل استثناءات نادرة لهذه القاعدة (تك ١٦: ١٣، وهي مثارجدل كبير ، ٣٢: ٣٠، خر ٢٤: ٩ – ١١ و١٧، ٣٣: ١١)، غير أن ظهور الله في مثل هذه الفقرات يَكُونُ دائمًا عَن بعد أو، مِنْ خلال عَمُود سَحَاب، أو بأي وسيلة أخرى. وعَلَى سبيل المثال في رؤيا حَزَقِيَال الخاصة بالعرش – هناك طبقات فوق طبقات تعمل كوسيطة لرؤية "منْظر شبه مجد الرَّبّ" (הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד־יְהוָה، حز ١: ٢٨، قا؛ ١: ٤ – ٢٨؛ ٨: ٢- ٣؛ ١٠: ١). وفي موضع آخر رؤية مُوسَى الله "وجهًا لوجه" فُسرّت بأنها رؤية "شبه (תְּמוּנָה) الرَّبّ" (عد ١٢: ٨، قا؛ تث ٣٤: ١٠، (لم توصف). غير أنه، بوجه عام، حين يرى البشر وجه أو أي ظهور مرئي آخر للحضور الإلهي، مثل "ملاك الرَّبّ" (מַלְאַךְ־יְהוָה) يتمَلكهم الخوف (حز ٣: ٢- ٦؛ قض ٦: ٢٢- ٢٣؛ ١٣: ٢١- ٢٢، قا؛ تك ٣: ٨- ٩، حيث يتم الإنسَان دون فواصل أو حواجز).

٣. ومِنْ الناحية اللاهوتية، حين يحرم ع. ق عمل تماثيل لله، ويتحدث عَن ظهور لله مِنْ خلال وسائط أو عَن عدم وجود شكل، أو يعلن أن الإنسَان لا يقدر أن يرى الله ويعيش، فإن لغته هذه تولد الإحساس بسمو الله، وأنه ليس مثله شيئًا. والله في ذاته يسمو عَلَى فهم الإنسَان وتخيله. وهو لا يُعرف إلاّ حينما يجعل نفسه معروفًا، وهذا يحدث بالضرورة مِنْ خلال وسائط. وعَلَى صعيد آخر لغة خلع صفات بشرية عَلَى الله مثل رؤية وجه الله، أو أي ظهورات مرئية أخرى، فهذه تشعرنا بذاتية الله وبحضوره الكريم بين البشر (انظر خر ٢٩: ٤٣- ٤٥، ٣٣: ١٦، إش ٧: ١٤، والإعلانات المتكررة "ها أنا مَعَكم"). ومثل هذه الظهورات في الفكر اللاهوتي الْمَسِيحي تشير إلَى التجسد (قا؛ متى ١: ٢٣؛ ٢٨: ٢٠؛ يو ١: ١٨؛ في ٢: ٦- ١١؛ كو ١: ١٥؛ عب ١: ٣). والكتابات البولسية بصفة خاصة وضعت فكرة الْمَسِيحُ كآدَمَ الثاني أو الأخير (←) آدَمَ، الَّذِي هو الصورة الكاملة أو شبه الله، والَّذِي في صورته تجدد البشرية الجديدة، وخُلقت ثانية (رو ٨: ٢٩؛ ١كو ١٥: ٤٩؛ ٢كو ٣: ١٦- ٤: ٦؛ Kim, 137-268).

هيئة، شكل: ← דמה [dmh ¹] (يشبه، يكُونُ شبه، يقارن، يتأمل، يتخيل، #١٩٤٨) ← יצר [yṣr] (يهيئ، يشكل، يصوغ، يخلق، #٣٦٧٠) ← עָצָב [ʿāṣāb *] (هيئة، #٦٧٧٣) ← קֶצֶב [qeṣeb] (هيئة، شكل، #٧٨٩٣) ← תֹּאַר [tōʾar] (هيئة، صورة، #٩٣٠٧) ← תַּבְנִית [tabnît] (مخطط صورة، نموذج، #٩٣٢٢) ← תְּמוּנָה [tᵉmûnâ] (صورة، هيئة، شكل، تمثيل، #٩٤٥٤) ← هيئة، صورة، في القسم اللاهوتى

الوثنية: ← אֱלִיל [ʾᵉlîl] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [ʾᵃšērâ] (عمود خشبي يُعبد، سارية #٨٩٥) ← גִּלּוּלִים [gillûlîm] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [dāgôn] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [kᵉmôš] (كاموش [إله الموابيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [mōlek] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [massēkâ ¹] (يسبك [ميثيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [mipleṣet] (شئ فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [semel] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [ʿāṣāb *] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [ʿaštōret] (عشتاروث، #٦٢٥٦) ← פֶּסֶל [pesel] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [tōmer ²] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [tᵉrāpîm] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← عبادة أصنام: لاهوت

البيبلوجرافيا

TWAT 6:1046-56; J. Barr, "The Image of God in the Book of Genesis—A Study of Terminology," *BJRL* 51, 1969, 11-26; K. Barth, *Church Dogmatics*, 3, 1958, 1; G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, 1962; P. A. Bird, "'Male and Female He Created Them': Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation," *HTR* 74, 1981, 129-59; D. J. A. Clines, "The Image of God in Man," *TynBul* 19, 1968, 53-103; E. M. Curtis, "Man As the Image of God in Genesis in the Light of Ancient Near Eastern Parallels," Ph.D. Dissertation, Univ. of Pa., 1984; G. A. Jonsson, *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, 1988; O. Kaiser, "Der Mensch, Gottes Ebenbild und Statthalter auf Erden," *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 33, 1991, 99-111; Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, 1982 (1981); J. R. Middleton, "The Liberating Image? Interpreting the Imago Dei in Context," *Christian Scholar's Review* 24, 1994, 8-25; J. Scharbert, "Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26," *Weisheit Gottes—Weisheit der Welt: Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, 1, 1987, 241-58; G. von Rad, *OTT* 1, 1962.

رايموند سي. فان ليوين *Raymond C. Van Leeuwen*

أوّل ← #٨٠٣٧ (רִאשׁוֹן، أوّل، حالة سابقة، أولاً).
ترك ← #٦٤٤٠ (עָזַב، هجر، ترك).

شَكِيم

شَكِيم שְׁכֶם [sᵉkem ²]، #٨٩٠١

ش. ا. ق عَلَى أساس الجذر السامى الغربى *tkm*، كتف، يصف هذا الاسم موقعًا (تل البلاطة) تقع فِي مِنْطَقَة جَبَلية بواسط فِلِسْطِين بين جَبَل عِيبَال وجَبَل جِرِزِّيم. وهناك خمس نواح لشَكِيم، ثلاث منها نصيّة، واثنتان أثرية، لها علاقة بالفكر اللاهوتى الكتابى.

١. وُجدت كلمة "شَكِيم" فِي النقوش المِصْرية الخاصة بخاى ببيك وفي نصوص اللعنة، وكِلَاهما يرجع تاريخه إلى أوائل الألفية الثانية ق. م (Ahituv, 173-74). وظهورها فِي بردية انستاسي الأوّلى كجزء مِنْ عبارة "جَبَل شَكِيم" (Wente, 107) ربما ينسبها إلى جَبَل عِيبَال، وهو أعَلَى قمة فِي المنطقة. والمصادر الأساسية قبل الهلينية وغير الكتابية لشَكِيم نجدها فِي رسائل تل العمارنة Amarna letters 252, 253, and 254، والتى أرسلها مَلِك شَكِيم "لابايا" إلى فِرْعَوْن فِي القرن الرابع عشر. وهذه المصادر والإشارات الأخرى إلى "لابايا" وأبنائه سواء مِنْ قادة المِدِينة المعاصرين بفِلِسْطِين، والتى تصف شَكِيم بأنها مَدِينَة تستفيد تمامًا مِنْ عزلتها عن مِصْر لكى تتبع سياسة مستقلة مِنَ التوسع والنفوذ (Hess, 1993b). وعَلَى الرغم مِنْ أن النتيجة كَانَت القبض عَلَى "لابايا"، إلاّ أن النصوص تشهد بالإرث الكَنْعَانى (اللغوى) والثقافى، والسياسى) لشَكِيم وإلى دورها- المتمرد فِي الأَرْضِ الجَبَلية- كَانَ يشكل عنصرًا هامًا فِي تفسير الكتاب المُقَدَّس اللاهوتى للمِدِينة.

٢. تشهد النصوص أيضًا إلى إله أشار إليه "لابايا" باسم *ili* إلهى (ألواح تل العمارنة) (EA 252.13). والإشارة تصف الاستيلاء عَلَى مَدِينَة تابعة للابايا بالإضافة إلى هذا الإله، أي صورته. ولعله إله شخصي دعاه لابايا إلهه (Hess, 1993b, 102). وإذا كَانَ الأمر كذلِكَ، فإننا نجد نظائر دينية لهذا فِي قصص الآباء الأوّلين، والتي كَانَت علاقتهم الشخصية بالله- فِي بعض الأحيان- تتركز فِي شَكِيم.

٣. ولعل ناحية مِنْ ديانة لابايا نجدها فِي اسم ابْنَهُ *mu-ut-ba-ah-lum* (ألواح تل العمارنة: ٢٥٥: ٣). ويمكن ترجمة هذا الاسم إلى "رجل/ مخلص للبعل" (وظهور الاسم فِي رسائل تل العمارنة ٢٥٦، وألحقت به سمة للآلهة، فهذا مَا يؤكد إنه كَانَ إلهًا، أى "البَعْل"، قا؛ Hess 1993a, 114-15). وسواء كَانَت صورة لابايا الّتِي سُرقت كَانَت صورة للبعل أم تمثالاً صغيرًا، فهذا لَمْ يمكن إثباته، غير أن وجود البَعْل فِي هيكل الآلِهَة فِي شَكِيم، أمر اقترح بناء عَلَى هذا الاسم. وكُلّ مِنْ اسم لابايا، واسم ابْنَهُ مِنْ أصل سامى غربى، عَلَى غرار أسمَاء أهل شَكِيم المذكورة فِي الأسفار الخمسة، وسِفْرى يَشُوع والْقُضَاة.

٤. وجود مقدس فِي تل بلاطة، مع مذبح وحجر منصوب (انظر يش ٢٤: ٢٦- ٢٧). والّذِي حُفظ عبر العصر البرونزى المتأخر وحَتَّى حقبة الْقُضَاة، يقدم دليلاً عَلَى وجود مقدس إيل- بريث ("إيل/ إله العهد") المذكور فِي قض ٩: ٤٦ (Mazar, 1990, 251).

שְׁכֶם [sᵉkem ²]، شَكِيم، (#٨٩٠١)

٥. وعَلَى أعَلَى قمة ثالثة مِنْ قمم جَبَل عِيبَال، عثر الأثرى زيرتال عَلَى بناء يرجع إلى القرن الثانى عشر قبل الميلاد، عرّفه بأن مركز عبادة وقال إن له علاقة بإجراءات تجديد العقد المذكورة فِي يش ٨ و٢٤. وعدم وجود لوازم ترتبط عادة بمركز العبادة حمل الآخرين عَلَى التشكيك فِي وظيفة هذا المبنى.

ويبدو أن شَكِيم أصبحت إسْرَائيلية دون اللجوء إلى تدميرها، ولعلها كَانَت قد أصبحت ضعيفة أيّام الدمار الأوّل (توميس، ١٩٧٩). وإعادة بناء المِدِينة أثناء فترة حكم سُلَيْمَان تبعتها سلسلة مِنْ طبقات بها مستويات مِنَ التدمير يربط المكتشف ج. إ. رايت G. E. Wright (366-67) بينها وبين الغزوات التاريخية ومن بينها غزوات شِيشَق فِرْعَوْن مِصْر، بنهدد الأوّل مَلِك دِمشْق، حَزَائِيل، وتغلث فلاسر الثالث مَلِك أشُور.

ع. ق ثلاث نواح مرتبطة بشَكِيم المذكورة فِي ع. ق. (١) المركز الجغرافى للمنطقة الجَبَلية الخاصة بسِبطى مَنَسَّى وأفْرَايِم. (٢) مركزًا دينيًا للآباء الأوّلين ولإسْرَائيل فِي بداية عَهْدَهَا. (٣) مركز سياسى للإسْرَائيليين الّذِين كَانُوا يقومون بثورة ضد السلطة الدينية المقامة مِنْ الله.

١. يأتى اسم شَكِيم عَلَى أنه مِنْ نَسل مَنَسَّى فِي ثلاث مِنْ سلاسل الأنساب الكتابية: عد ٢٦: ٣١؛ يش ١٧: ٢؛ ١أخ ٧: ١٩ و٢٨. ويبدو أنه توجد بعض الاختلافات بين هذه السلاسل (انظر Edelman, 1991)، ولكنها كُلّها مرتبطة بمواقع أَرْض مَنَسَّى ويبدو أن مَدِينَة شَكِيم نفسها كَانَت تقع عَلَى الحدود بين نصيب سِبط أفْرَايِم، ومَنَسَّى فِي أَرْض أفْرَايِم الجَبَلية (Na'aman, 145-66). وتمثل شَكِيم هذه المنطقة برمتها فِي مز ٦٠: ٦ [٨]، ١٠٨: ٧، ولعلها كَانَت تمثلها فِي بعض مِنْ المرات الّتِي ذُكرت فيها فِي سِفْر التكوين. الواقع أن رسائل تل العمارنة تصف أراضى تسيطر عليها دولة مَدِينَة شَكِيم تماثل الّتِي لأفْرَايِم ومَنَسَّى (Alt, 19n).

٢. وبالنسبة للآباء الّذِين ذُكروا فِي سِفْر التكوين، كَانَت شَكِيم الموقع الّذِي أقام فيه إبْرَاهِيم مذبحه الأوّل (تك ١٢: ٦)، والموقع الّذِي اشترى فيه يَعْقُوب أوّل قطعة أراضى لخيمته (٣٣: ١٩). وفي الحالتين كِلْتيهما، كَانَت المقر الأوّلى للآباء بعد رحيلهم عن عائلاتهم فِي سوريا. وموقعها فِي المنطقة الجَبَلية يمكن اتخاذه كرمز لسكنى الكَنْعَانيّين بوجه عام، أي، أن الآباء دخلوا كَنْعَان ثانية بالسكنى فِي شَكِيم. وقد بدأوا امتلاكهم أَرْض الميعاد فِي كَنْعَان مِنْ هناك، سواء مِنْ خلال التضحية أوْ الاستيلاء. وتتواصل المضامين الدينية حين طهر يَعْقُوب تماثيل الآلِهَة الغريبة هناك (٣٥: ٤) (← تكوين: لاهوت).

أمّا فِي سِفْر يَشُوع، فتظهر شَكِيم كمِدِينة ملجأ (يش ٢٠: ٧، قا؛ ١أخ ٦: ٦٧). وكمِدِينة للاويين (يش ٢١: ٢١). وتتركز أهمية المِدِينة عَلَى احتفالات تجديد العهد الّتِي كَانَ يشارك فيها يَشُوع والشَعْب، وهو حدث دينى بلغ ذروته بدفن عظام يُوسُف فِي قطعة الأَرْض الّتِي اشتراها يَعْقُوب مِنْ أبى شَكِيم (كَلَام استفانوس فِي أعمال ٧: ١٦ يذكر أجساد آباء آخرين ممن عادوا مِنْ مِصْر ودُفنوا فِي شَكِيم). وهذا يختتم الأحداث الخاصة بالآباء الّتِي كَانَت لها علاقة بمِدِينة شَكِيم والتى كَانَت مركزًا لحَيَاة إسْرَائِيل الدينية وهويتها السياسية. وهناك ارتباطات أخرى للمنطقة، ولا سيما جَبَل عِيبَال وجَبَل جِرِزِّيم، وقد نجدها فِي التعاليم الخاصة بالإعلان المتضمن اللعنات والبركات الخاصة بالعهد (تث ١١: ٢٦- ٣٢؛ يش ٨: ٣٠- ٣٥) والمذبح الّذِي كَانَ عَلَى جَبَل عِيبَال (تث ٢٧: ١- ٢٦، انظر بنلسن، ٣٧- ٨٥).

٣. عَلَى أساس الرموز الكَنْعَانية، فإن صمرة شَكِيم فِي تكوين ٣٤ قد تمثل الكَنْعَانى النمطى الّذِي دنس ابْنَةُ يَعْقُوب/ إسْرَائِيل والّذِي خدعه وقضى عليه بَنُو إسْرَائِيل. ومع أن كُلّا الجانبين يستحقان اللوم فِي هذه المأساة (فيويل، جن، ستربنرج)، فإنها قصة الإثم الّذِي كَانَ خارج نطاق سيطرة يَعْقُوب/ إسْرَائِيل، والتى تعد القارئ للأحداث الكتابية التالية المذكورة هناك. ذلِكَ أن شَكِيم كَانَت أوّل مَدِينَة يذهب إليها إخوة يُوسُف هناك تآمروا للتخلص مِنْ أخيهم الصغير (٣٧: ١٢- ١٤).

والارتباطات الكَنْعَانية بشَكِيم ظلت قائمة بحسب مَا ورد فِي سِفْر قضاة. وإذا كَانَ سِفْر يَشُوع ينبّر عَلَى غزو أَرْض كَنْعَان، فِي حين أن سِفْر الْقُضَاة يصف الجزء المتبقى الّذِي يجب الاستيلاء عليه. فإن سِفْر يَشُوع أيضًا يصف شَكِيم كمكَان لتوحد الإسْرَائيليين فيه أمام الله، فِي حين أن سِفْر الْقُضَاة يجد فِي هذه المِدِينة مركز المبادرات السياسية الّتِي تهدد بتمزيق الإسْرَائيليين. وشَكِيم مرتبطة بشكل بارز مع أبِيمَالِك فِي قضاة ٩. وكما فِي تكوين ٣٤، كَانَت مكَانَ الأخذ بالثأر حيث ذُبح الكثيرون، وقد أصبحت الآن أيضًا موقعمَلِكية متمردة لَمْ يقرها الله أوْ يقبلها (Exum, 419-20). وسواء كَانَ الأمر كذلِكَ أم لا فقد كَانَت موضع جدل كبير ضد الانفصال الشّمَالى (بريتلر). لقد أصبحت شَكِيم المِدِينة الّتِي لها ارتباطات بالتمرد ضد وحدة إسْرَائِيل السياسية الّتِي أقامها الله. (← سِفْر الْقُضَاة: لاهوت).

فِي ١مل ١٢: ١ و٥؛ ٢أخ ١٠: ١، كَانَت شَكِيم تمثل مركز اعتراف الأسباط الشّمَالية بمليكهم.وقد ذهب رَحُبْعَام إلى شَكِيم لتعترف به الأسباط العشرة كما أنه فِي شَكِيم أيضًا تم رفضه لصالح يَرُبْعَام. وهكَذَا، قامت المَمْلَكَة المتمردة فِي الشّمَال فِي مَدِينَة شَكِيم، الّتِي أصبحت عاصمتها الأوّلى. ويصف لنا مَا جاء فِي "هُوَ ٦: ٩" الطريق إلى شَكِيم بأنه مكَانَ تقبع عصابات للقتل. وفي إر ٤١: ٥، تأتي شَكِيم واحدة مِنْ ثلاثة أماكن فِي الشّمَال جاء منها رجال بعد دمار أورُشَلِيم لتقديم ذبائح فِي بيت الرّبّ.

وهكَذَا، فإن الموضوعات الّتِي تبدو متعارضة والتى تتناول الإثم والشّرّ، ومركز ديني تغلب عَلَى النصوص الكتابية الّتِي تصف شَكِيم (انظر لاتو).

ب. ت. يرد اسم شَكِيم فِي سي ٥٠: ٢٦، حيث يحتقر الكاتب سكّانها، الّذِين لَمْ يكونوا حَتَّى شَعْبًا"، الأمر الّذِي يعكس الفكرة السيئة لليهود بالنسبة السامريين. وهل تم اختيار شَكِيم لتمثل السامريين لأنها مركز أكبر تجمع سكّاني لهم، أم بسبب ارتباطاتها بالتمرد ضد النظام الّذِي وضعه الله.

البيبلوجرافيا

Sh. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, 1984; A. Alt, "Das System der Stammesgrenzen im Buche Joshua," *FS Sellin*, 1927, 13-24; repr.

A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 1953 1:193-202; M. Brettler, "The Book of Judges: Literature as Politics," *JBL* 108, 1989, 385-93; D. Edelman, "The Manassite Genealogy in 1 Chronicles 7:14-19: Form and Source," *CBQ* 53, 1991, 179-201; J. C. Exum, "The Centre Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges," *CBQ* 52, 1990, 410-31; D. N. Fewell and D. M. Gunn, "Tipping the Balance: Sternberg's Reader and the Rape of Dinah," *JBL* 110, 1991, 193-211; R. S. Hess, *Amarna Personal Names*, ASOR Dessertation Series 9, 1993a; idem, "Smitten Ant Bites Back: Rhetorical Forms in the Amarna Correspondence from Shechem," in J. C. de Moor and W. G. E. Watson, *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, AOAT 42, 1993b, 95-111; K. Jaros, *Sichem: Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24*, OBO 11, 1976; A. Laato, "Antimonarkismen och den ideale David," *Teologinen Aikakauskirja* 93, 1988, 403-10; A. Mazar, *Archaeology and the Land of the Bible: 10,000-586 B.C.E.*, ABRL, 1990; N. Na'aman, *Borders and Districts in Biblical Historiography*, Biblical Studies 4, 1986; E. Nielsen, *Shechem: A Traditio-Historical Investigation*, 1955; M. Sternberg, "Biblical Poetics and Sexual Politics: From Reading to Counter-Reading," *JBL* 3, 1992, 463-88; L. E. Toombs, "Shechem: Problems of the Early Israelite Era," in F. M. Cross, ed., *Symposia Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975)*, 1979, 69-83; E. Wente (trans.), *Letters from Ancient Egypt*, Writings from the Ancient World 1, 1990; G. E. Wright, "Shechem," D. W. Thomas ed. *Archaeology and Old Testament Study*, 1967, 355-70; A. Zertal, "Has Joshua's Altar Been Found on Mt. Ebal?" *BARev* 11/1, 1985, 26-43; idem, "How Can Kempinski Be So Wrong!" *BARev* 12/1, 1986, 43, 47, 49-53; idem, "An Early Iron Age Cult Site on Mount Ebal: Excavation Seasons 1982-1987," *Tel Aviv* 13-14, 1982-87, 105-65.

ريتشارد إس . هيس *Richard S. Hess*

مأوى ← #٥٠٣٩ (מִסְתּוֹר [*mistôr*]، مأوى، ملاذ)

شم

شم

معنى "يشم" يفتقر إلى دقة السمع والبصر، لكن التأثير المادى المباشر للرائحة يعطى الروائح القوية قوة عاطفية خاصة. وكانت هناك فى العالم القديم روائح وشذى مقبولة (عطور، زيوت، أشجار عطرية) روائح، وأشياء نتنة غير مقبولة (جروح وجثث متقيحة ذات رائحة نتنة). والفرق الواضح بين الروائح الطيبة والزوائح الرديئة معناه أن لغة الروائح لها فعاليتها في التعبير عن المتضادات الأخلاقية، والاجتماعية والدينية. وفي بعض الأحيان يَكُونُ مِنَ الصعب معرفة إلى أي مدى أصبح المعنى المستخلص تقليدياً وأن الرمزية المادية للرائحة قد فُقدت.

والرائحة الَّتِي تدل عَلَى إكمال ذَبِيحَة أَوْ تقدمة لها معان إضافية هامة. وعَلَى غرار نوح (تك ٨: ٢٠- ٢١)، قدم يوتنا بشتيم، بكُلّ طوفان بلاد مَا بين النَّهرين- ذَبِيحَة بعد الطوفان، وقد تنسمت الآلِهَة الرائحة، تنسمت أريجها الرائع، لقد تزاحمت الآلِهَة مثل الذباب حول مقدم الذَّبِيحَة" (Gilgamesh XI, 159-161; *ANET*, 95). ومع أنه قد توجد هنا مسحة مِنَ الهجاء، إلاّ أن عدم وجود مشاعر مماثلة فِي الكتاب الْمُقَدَّس تعكس الحدود والتأكيدات المتعلقة بالطريقة الَّتِي تتبعها فِي رمزيتها. فِي ملحمة جلجميش جذبت رائحة الذَّبَائِح الآلِهَة، الَّتِي كَانَت جائعة لعدم تقديم وجبات الذَّبَائِح أثناء الطوفان. ولا نجد فِي الكتاب الْمُقَدَّس أي إشارة تفيد أن الله فِي حاجة إلى أن تعوله العبادة (انظر مز ٥٠: ٨- ١٥). وثمة رائحة عَالِية هي رائحة البخور (קְטֹרֶת) والَّذِي كَانَ يُستخدم للسيطرة عَلَى الراوئح فِي السياقات الدينية والمنزلية.

بخور: ← לְבֹנָה [*lᵉbōnâ*] (لبان، بخور، راتنج أبيض #٤٢٤٧) ← קָטַר¹ [*qāṭar¹*] (يطير في الدخان #٧٧٨٧).

تقدمة، ذَبِيحَة ← אַזְכָּרָה [*'azkārâ*] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [*'iššeh*] (التقدمة بالنار، #٨٥٢) ← אָשָׁם [*'āšām*] (ذَبِيحَة إثم، #٨٧١) ← זבח [*zbḥ*] (ذبح، يقدم ذَبِيحَة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [*ḥaṭṭā't*] (ذَبِيحَة الخَطِيَّة، #٢٦٣٣) ← טבח [*ṭbḥ*] (يذبح، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [*minḥâ*] (هبة، منحة، تقدمة، ذَبِيحَة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [*maᵃśēr*] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [*ndr*] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [*nwp¹*] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [*nsk¹*] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨) ← עֹלָה [*'ōlâ¹*] (أولياء) (محرقة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [*ᵃrîsâ*] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [*qorbān*] (قربان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [*šḥṭ¹*] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [*šelem*] (ذَبِيحَة سلامة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [*tāmîd*] (ذَبِيحَة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [*tᵉrûmâ*] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هَارُون: لاهوت؛ ← ذَبِيحَة: لاهوت؛ ← كَهَنَة و لاويين: لاهوت

رائحة، رائحة نتنة ← באשׁ [*b'š*] (ينتن، يقبح، #٩٤٤) ← זור [*zwr³*] (ينتن، مغث، #٢٣٢٠) ← זנח [*znḥ¹*] (يصبح عفن الرائحة، #٢٣٩٥) ← חנן [*ḥnn²*] (نتن، كريه، #٢٨٥٩) ← סרח [*srḥ²*] (ينتن، يفسد، #٦٢٤٤) ← צַחֲנָה [*ṣaḥᵃnâ*] (رائحة نتنة، #٧٤٦٢) ← רֵיחַ (الرائحة، #٨١٩٣): ← الرائحة: فى القسم اللاهوتى.

دخان ← #٦٩٣٩ (עָשַׁן [*'āšan*]، يغلفه الدخان، يغضب).

ناعم ← #٢٧٤٤ (חָלַק [*ḥlq¹*]، يَكُونُ سلساً، يتملق، يَكُونُ ينافق)

حيّة ← #٥٧٢٩ (נָחָשׁ¹ [*nāḥāš¹*]،)

مصيدة ← #٧٠٦٢ (פַּח¹ [*paḥ¹*]، فخ، مصيدة)

يعطس ← #٢٤٥٣ (זָרַר² [*zārar²*]، يعطس)

شَمْشُون

شَمْشُون שִׁמְשׁוֹן [*simsôn*]، (شَمْس صغيرة #٩٠٨٨)

مِنْ بين مخلصي إسْرَائِيل (#٩١٤٩ שֹׁפֵט) أَيّام الْقُضَاة، ولقد اشتُهر شَمْشُون بأعماله البطولية وقوته الخارقة للطبيعة، وعلاقاته الغرامية بنساء غريبات. وعَلَى العكس مِنْ معظم الْقُضَاة، لَمْ يحشد شَمْشُون انطلاقًا أى جيش بل كَانَ يشن حروباً خاصة بينه وبين الْفِلِسْطِينِيِّين، وضد جيران سِبْطه ذان غير المختونين. (← قضاة: لاهوت).

١. تستخدم قصة شَمْشُون عددًا مِنَ الموضوعات، ونوعيات فِي الكتابة الأدبية، وصياغة بلاغية تخلق قصة درامية عَالِية الإثارة وثرية فِي الفكر اللاهوتى. وتبدأ الرواية بقصة ميلاد (١٣: ١- ٢٤) تشارك فِي الكثير مِنْ سماتها العديد مِنَ القصص المماثلة فِي الكتاب الْمُقَدَّس. وعَلَى غرار قصص ميلاد اسْحَاق ويَعْقُوب وعِيسُو، ويُوسُف، وإسماعيل، ويوحنا المعمدان، وُلد شَمْشُون مِنْ امْرَأَة كَانَت عاقراً (١٣: ٢- ٣). ومثل سَارَة فِي ع. ق، وأليصابات ومريم فِي ع. ج، تلقت زَوْجَة منوح زائرًا إلهيًا، حيث أبلغها بأخبار هذا الميلاد الآتى. وهذا الجزء مِنَ القصة، وهي قصة اعتراف، يعرض أيضًا أهدافًا شائعة فِي القصص الكتابية الأخرى. ولقد كشف الزائر السماوى عن هويته الحقيقية شَيْئًا فشَيْئًا (قا؛ أيضًا ١٨: ١- ١٥؛ ٣٢: ٢٢- ٣٢، يش ٥: ١٣- ١٥)، فأجاب بعد تردد عَلَى سؤال منوح عن "اسْمُهُ" (قض ١٣: ١٧- ١٨، قا؛ أيضًا تك ٣٢: ٢٩). وما أن علم منوح وامراته أنها فِي محضر كائن إلهى، إلاّ وتملكهما- مثلما كَانَ الحال مع كُلّ مِنْ يَعْقُوب، مُوسَى، يَشُوع، وإشَعْيَاء- إحساس بخوف عظيم (قض ١٣: ٢٢).

وفي قلب إعلان الميلاد، كَانَ تكريس الطفل لمهمة خاصة. وبالنسبة لشَمْشُون، وعَلَى غرار صَمُوئِيل (١: ١١) فإن هذا التكريس كَانَ له أن يتم التعبير عَنْهُ فِي صورة نذير (قض ١٣: ٤- ١٤، انظر عد ٦: ١- ٢١). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، وعَلَى العكس مما كَانَ عليه الحال بالنسبة لصَمُوئِيل، لَمْ يظهر شَمْشُون التقدير الكافى لمهمته، وطوال معظم القصة كَانَ يتصرف تصرفات شخصية كرجل أبعد مَا يَكُونُ عن التدين.

٢. ولقد قدمت مواجهاته العنيفة مع الْفِلِسْطِينِيِّين الإطار اللازم لبَقِيَّة القصة. وهنا أيضًا، يستخدم الكاتب نوعيات ثرية ومتنوعة مِنَ الكتابة الأدبية والأساليب البلاغية. وفِي المواجهة الأوّلى (قض ١٤: ١- ٢٠) تكشفت الأحداث عن لغز (#٢٦٤٨، חִידָה، ١٤: ١٢) استوحى بقتل شَمْشُون لأسد وما تلا ذَلِكَ مِنْ اكتشافه عسلاً فِي جوفه (Nel, *Riddle*). وكَانَت المناسبة هي زواج شَمْشُون مِنْ امْرَأَة فِلِسْطِينِية لَمْ يكن والداه يوافقان عَلَى زواجه منها. وقد راهن شَمْشُون ثلاثين مِنْ أصحابه عَلَى ثلاثين قميصاً وثلاثين حلة ثياب إذا حلّوا له أحَجِيَته وإن لَمْ يقدروا يعطونه هم هذا العدد مِنَ القمصان والحلل، وكَانَت أحَجِيَته هي: "مِنَ الأكِلْ خرج أكْلٌ ومن الجافى خرجت حلاوة" (١٤: ١٤). وقد رد الْفِلِسْطِينِيُّونَ بأحَجِيَة مِنْ عِنْدَهم. وهي تماثل أحَجِيَة شَمْشُون تمامًا، وتتكون مِنْ ست كَلمات فحسب العبْرِيَّة، خمس كَلمات فيها تبدأ بالحرف *mem* "أي شئ أحلى مِنَ العسل وما أجفى مِنَ الأسد" (١٤: ١٨/أ). وأسلوب التورية المستخدم هنا مماثل للقصة ويعبر عن ولع الكاتب بالأساليب البلاغية ولا سيما التورية (Blenkinsopp).

ولا يمكن أن يغفل المرء الدور الَّذِي قامت به عروس شَمْشُون فِي هذا الحدث. ذَلِكَ أن دأبها دون هوادة عَلَى محاولة معرفة سرّه كَلّلت أخيرًا بالنجاح وعرضت لأن يَكُونُ لعبة فِي أيدى الْفِلِسْطِينِيِّين. ومن الناحية البلاغية، لَمْ يقدم هذا الحدث عقدة (حبكة) فرعية، ولكنها مهمة للقصة (علاقة بامرأة أجنَبِيَّة كَانَت لها عواقبها الوخيمة) ولكن هذه الحبكة كَانَ لها دورها أيضًا فِي توقع نفس الفعاليات الَّتِي ستؤدى إلى سقطة شَمْشُون العظيمة. وهذه أيضًا لَمْ تكن سوى شكل مغاير للعهد فِي الأكبر فِي القصة العبْرِيَّة عن رجل قوى يقع فِي حبائل امراة خادعة مولعة بالتآمر. ومن المعروف أن المحارب الكَنْعَاني سيسَرَا، أغتيل عَلَى يد "ياعيل" (قض ٤-٥)، أمّا هامان لقى نهايته مِنْ خلال تدخل أستير [سِفْر أستير]، ويهوديت الجميلة قطعت رأس أليفانا (سِفْر يهوديت).

وتواصل القصة الكشف عن أحداثها مِنْ خلال دائرة عنف تتصاعد بشكل مستمر. وقد سدد شَمْشُون الدين الناجم عن مراهنته بقتله ثلاثين رجلاً مِنْ أشقلون وسلب حللهم وأعطاها لمظهرى الأحَجِيَة (قض ١٤: ١٩). وإذ ازداد غَضَبًا لدى اكتشافه أن عروسه أُعطيت فِي غيابه إلى صاحبه، فتقدم واصطاد ثلاثمائة ابن آوى، وربط مشاعل بين ذيولها، وأطلقها فِي وسط مزارع الحنطة الناضجة الخاصة بالْفِلِسْطِينِيِّين (١٥: ٤- ٥). ورد الْفِلِسْطِينِيُّونَ عَلَى هذا الاستفزاز بحرق زوجته وأبيها حَتَّى الموت (١٥: ٦). وتواصلت دائرة العنف، وكَانَ العنفُ يولد عنفاً، إلى أن حاول ثلاثة آلاف مِنْ رجال يَهُوذَا أن يضعوا له حدًا. وبعد موافقة شَمْشُون قيدوه بحبال جديدة وسلّموه للفِلِسْطِينِيين. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإنه فِيمَا كَانَ الأعداء يقتربون، حل روح الرَّبّ عَلَى شَمْشُون ثانية (انظر ١٤: ٦ و١٩)، وبقوة خارقة قتل منهم ألف رجل بلحى حمار (١٥: ٩- ١٠) وقد زُين هذا الحدث بتسبحة انتصار (١٥: ١٦)، وبصَلاَة (١٥: ١٨) وقد صاحب ذَلِكَ بإطلاق شَمْشُون اسمين عَلَى المكانين ليكونا مناسبين للأحداث الَّتِي وقعت بهما (١٥: ١٧ و١٩).

وفي لقائه مع دليلة (قض ١٦: ٤- ٢٢) تعرض شَمْشُون للسخرية عَلَى يدى أعدائه مِنْ خلال علاقته الآثمة مع امْرَأَة غريبة للمرة الثالثة والأخيرة. وكُلّ مِنَ الحدثين السابقين يهيئ القارئ للمرة الثالثة. منذ البداية يعرف القارئ أن أسرار شَمْشُون أصبحت مكشوفة لامرأة لعوب (١٤: ١٥- ١٨). ومن المرة الثانية يعرف القارئ أن شَمْشُون كَانَ يثق فِي أن قوته العظيمة ستنقذه مِنْ أي أذى قد يتعرض له نتيجة هذه العلاقات السيئة (١٦: ١- ٣). وهذان الموضوعان يتحدان بغية أن يصلا بالقصة إلى ذروتها ولكشف مغزاها. وكما هُوَ معروف عن طابع القصص اليهودية، الحوار هُوَ الوسيلة الأدبية الَّتِي تُسخر لحل عقدة القصة. وقد لجأت دليلة اللعوب للضغط عَلَى شَمْشُون

דְּלִילָה ثلاث مرات وهي تتحايل عليه ليكشف لها عن سرّ قوته العملاقة، ولقد رد عليها بالكذب ثلاث مرات، بالرغم مِنْ أنه مع كُلّ كذبة كَانَ يقترب مِنَ الحقيقة، المرة الأوّلى عن الرقم ٧ (١٦: ٧) ثم عن شئ مادى (خصل مِنْ شعر رأسه (١٦: ٣) هي الّتِي ترمز إلى مصدر قوته العظيمة.

والتكرار الثلاثى لَمْ يكن الغرض منه هُوَ لفت الانتباه إلى الإحباط الَّتِي تَمَلِك دليلة والإفشاء التدريجي للسر فحسب، ولكن لتوجيه القارئ إلى فعاليات هذا الحدث أيضًا. فمن الَّذِي يتلاعب بالآخر هنا؟ هل كَانَ شَمْشُون شخصًا غبياً مسوقاً بشهواته، وضحية شاء لها حظها العاثر أن تقع فِي حبائل امْرَأة لعوب؟ أم كَانَ ألعباناً واثقًا مِنْ نفسه متأكداً مِنْ قوته، ويبحث عن ذريعة أخرى للقضاء عَلَى الْفِلِسْطِينِيِّين الَّذِين يقبعون له فِي الظلام لاغتياله؟ أمَّا وأن هذا التخمين الأخير هُوَ الصحيح، فهذا أمر مسبق بالفعل توقعه وذلِكَ مِنْ خلال أَقْوَاله. وطول مواجهاته مع الْفِلِسْطِينِيِّين سواء كَانَت لديه أسباب منطقية لمهاجمتهم (قض ١٥: ٣ و٧ و١١)، أوْ فِي احتفاله بانتصاره (١٥: ١٦، قارن أغنية النصلاَة الَّتِي امتدح فيها الْفِلِسْطِينِيُّونَ إلههم (١٦: ٢٤). كَانَ كُلّ تركيز شَمْشُون منصباً عَلَى ذاته. وإذا كَانَ يعتبر نفسه كوسيلة فِي يد الرَّبّ الَّذِي يقويه بروحه- الأمر الَّذِي يوصى به مَا قاله الملاك عِنْدَ ولادته (١٣: ٥)، وتأكيدات كاتب السِفْر فِي عباراته الإضافية (١٣: ٢٥؛ ١٤: ٤ و٦ و١٩؛ ١٥: ١٤)، فإنه لَمْ يعطنا أي إشارات إلى ذلِكَ. وحَتَّى العبارات الوحيدة الَّتِي يمكنها أن تشير إلى ذلِكَ، وهي صلاته فِي ١٦: ١٨، فإنها كَانَت طلباً مِنَ الله أن يروى ظمأه بأكثر مِنْ تركيزها عَلَي حمد الله عَلَى انتصاره.

وأخيرًا حين أفشى شَمْشُون المحاصر بشهواته بسر قوته، فما كَانَ ذلِكَ سوى حلقة أخيرة فِي سلسلة مِنَ الأحداث الَّتِي أثبتت أن شَمْشُون فِي واقع الحال لَمْ يحترم إطلاقًا النذر الَّذِي نُذر عِنْدَ ولادته. ذلِكَ أنه مَا مِنْ نذير جاد كَانَ سيبحث فِي جوف أسد ميت عن شئ يأكُلّه (قض ١٤: ٨- ٩)، أوْ يختار لحى حمار ليستخدمه كسلاح (١٥: ١٥)، ناهيك عن أنه كَانَ يتباهى بذلِكَ (١٥: ١٦). ومن المؤكد أن "بولنج" كَانَ عَلَى صواب حين قال إن حبكة قصة شَمْشُون "تدور" ليس حول نذر تم نقضه بقدر مَا كَانَت تدور حول نذر لَمْ يُؤخذ بمحمل الجدية إطلاقًا (بولنج). وحينما أفشى شَمْشُون بسره لدليلة لَمْ يكن ذلِكَ نتيجة استسلامه لشهواته، بل كَانَ ذلِكَ بدافع مِنْ غطرسته وكبريائه. وأن رفض مهمته الْمُقَدَّسَة كَانَ يوجّه حياته عَلَى أساس مصلحته وليس كرغبة لتحقيق دعوة الله. ونضاله العظيم ضد الْفِلِسْطِينِيِّين لَمْ تكن حرباً مقدسة، بل حرباً لدوافعه الشخصية، والقوة الَّتِي كَانَت تحقق له النصلاَة لَمْ ينظر لها عَلَى أنها مِنْ "فوق"، بل مِنْ داخله. إذ كَانَ عَلَى ثقة مَا أنه بوسعه الاتكال عَلَى قوته ثانية، فمن ثم أخبر دليلة سرّحياته- ليس سر النذر، بل السر فِي عدم الوفاء به.

وشَمْشُون الَّذِي كَانَ مستغرقاً فِي النوم بعد أن قُص شعره فإذا به يستيقظ عَلَى تحذيرات بأن الْفِلِسْطِينِيِّين يقتربون وإذ لَمْ يدرى أن "الرَّبّ قد فارقه" (قض ١٦: ٢٠) فمن ثم عاد للاستعانة بقوته الَّتِي كَانَت تنقذه دائمًا، ولكنه لَمْ يجدها. وبطريقة يمكن أن تدعو إلى التشبيه بشَاوُل الْمَلِك (١صم ١٦: ١٤)، فإن النص يربط بين عدم أمانة شَمْشُون لمهمته الْمُقَدَّسَة ومفارقة "روح الرَّبّ" له. وعَلَى غرار مَا حدث بالنسبة لشَاوُل، فإن فقدان شَمْشُون لموهبته الإلهية نجم عنها فقدانه لقوته. والآن، إذ لَمْ تتبق له سوى قوته الشخصية ليدافع بها عن نفسه إذا بشَمْشُون يظهر لا حول له ولا قوة أمام مهاجميه وأخيرًا "أوثق" (אָסַר، لاحظ إستخدام نفس التعبير فِي السؤال الَّذِي طرحته دليلة (١٦: ٦ و١٠ و١٣) بمعرفة أعدائه، وقد فقد نظره. وحريته الشخصية.

٣. وبلمحة ذكية أخرى، يتوقع الكاتب بالرغم مِنْ ذلِكَ بالحدث الأخير فِي قصة شَمْشُون مع العبارة الواحدة "وابتدأ شعر رأسه ينبت" (قض ١٦: ٢٢). وهذا الجزء الأخير (١٦: ٢٣- ٣١) جزء لاهوتى صريح، حيث نجد التنين فِي مواجهة الرَّبّ حول موضوع مِنْ هُوَ الإله الحقيقي. والقصة عامرة بالسخرية وتدعو إلى المقارنة بين استيلاء الْفِلِسْطِينِيِّين عَلَى تَابُوت العهد عَلَى أيام عَالِي (١صم ٥- ٦). وشَمْشُون المهزوم، الَّذِي استعرضوه أمام دَاجُون كدليل عَلَى قوته الفائقة، سيصبح بدلاً مِنْ ذلِكَ أداة ينفذ بها الرَّبّ دينونته ضد الإله الوثنى وأولئك الَّذِين يعبدونه. وكَانَت صلاَة شَمْشُون الأخيرة (قض ١٦: ٢٨) تعبر عن الفكر اللاهوتى للقصة برمتها. وإذ يخاطب الرَّبّ بقوله "يا سيدى الرَّبّ" (אֲדֹנָי) فقد التمس منه" أن يشدده أى يعطيه "قوة" (חָזַק) لينتقم مِنْ أعدائه. وقد حقق الرَّبّ له الطلبة الَّتِي ساعدته عَلَى تحقيق أعظم انتصاراته الَّتِي ختم بها حربه الشخصية مع الْفِلِسْطِينِيِّين (وربما مع الرَّبّ). ومن خلال هذه النهاية الَّتِي تمزج مرارتها بحلاوة يجد القارئ إيماءة نهائية تلمح إلى الهدف الَّذِي ترمز إليه هذه القصة، وهو أن الرَّبّ وليس شَمْشُون هُوَ مخلص إِسْرَائِيل. وإذ أعلن شَمْشُون عَلَى أنه مخلص، وكُلّف بذلِكَ، وأعطى القوة الَّتِي تمكنه مِنْ تنفيذ مهمته، وأخيرًا أداته الرَّبّ، فإن شَمْشُون الَّذِي كَانَت تحركه طموحاته ونزعاته الشخصية هُوَ الَّذِي "بدأ" (יָחֵל) خلاص إِسْرَائِيل، ولكن الرَّبّ هُوَ الَّذِي سيحققه.

الببيلوجرافيا

J. Blenkinsopp, "Structure and Style in Judges 13-16," *JBL* 82, 1963, 65-76; R. G. Boling, *Judges*, 1975; J. L. Crenshaw, "The Samson Saga: Filial Devotion or Erotic Attachment?" *ZAW* 86, 1974, 470-504; idem, Samson: *A Secret Betrayed, a Vow Ignored*, 1978; J. C. Exum, "The Theological Dimension of the Samson Saga," *VT* 33, 1983, 30-45; E. L. Greenstein, "The Riddle of Samson," *Prooftexts* 1, 1981, 237-60; H. Gunkel, "Simson," in *Reden und Aufsatze*, 1913; O. Margalith, "Samson's Riddle and Samson's Magic Locks," *VT* 36, 1986, 225-34; P. Nel, "The Riddle of Samson," *Bib* 66, 1985, 534-45; S. Niditch, "Samson as Culture Hero, Trickster, and Bandit: The Empowerment of the Weak," *CBQ* 52, 1990, 608-24; G. von Rad, "Die Geschichte von Simson," in *Gottes Wirken in Israel: Vortrage zum Alten Testament*, 1974, 49-52; K. F. D. Rmheld, "Von den Quellen der Kraft (Jdc 13)," *ZAW* 104, 1992, 28-52; J. Sasson, "Who Cut Samson's Hair? (and Other Trifling Issues Raised by Judges 16)," *Prooftexts* 8, 1988, 333-39; A. van Selms,

"The Best Man and Bride—from Sumer to St. John with a New Interpretation of Judges, Chapters 14 and 15," *JNES* 9, 1950, 65-75; J. A. Wharton, "The Secret of Yahweh: Story and Affirmation in Judges 13-16," *Int* 27, 1973, 48-66.

ستيفن إم . هوكس *Stephen M. Hooks*

شِيلُوه

شِيلُوه שִׁלֹה [*siloh*]، #٨٩٢٦

ع.ق ١. بيانات معجمية. شِيلُوه שִׁלֹה، [*siloh*]، يش ١٨: ١ و٨ و٩ و١٠؛ ١٩: ٥١؛ ٢١: ٢؛ ٢٢: ٩ و١٢؛ قضاة ١٨: ٣١؛ ٢١: ١٢؛ ١صم ١: ٣ و٩؛ ٢: ١٤؛ ٣: ٢١؛ ٤: ٣ و٤ و١٢؛ ١مل ٢: ٢٧؛ ١٤: ٢ و٤؛ إر ٢٦: ٦ #٨٩٢٦، שִׁלֹו، [*silô*]؛ قض ٢١: ١٩؛ ١صم ١: ٢٤؛ ٣: ٢١؛ ١٤: ٣؛ مز ٧٨: ٦٠؛ إر ٧: ١٤؛ ٢٦: ٩؛ ٤١: ٥ ■ #٨٩٣١، שִׁילוֹ، [*sîlô*]، تك ٤٩: ١٠ (שִׁילֹה، [*sîloh*] تُقرأ.)؛ قض ٢١: ٢١ (مرتين)؛ إر ٧: ١٢ #٨٨٧٠، שִׁילוֹנִי، [*sîlônî*] شِيلوني (١أخ ٩: ٥؛ ٢أخ ٩: ٢٩ #٨٨٧٢، שִׁלֹנִי، [*sîlonî*]. ١مل ١١: ٢٩؛ ١٢: ١٥؛ ١٥: ٢٩ #٨٨٧٢ שִׁילוֹנִי [*sîlônî*]؛ ٢أخ ١٠: ١٥ #٨٨٧٢ שִׁלֹנִי، [*siloni*]؛ نح ١١: ٥ #٨٩٨٩؛ وأعادت ترجمة NIV صياغة الكلمة إلى שֵׁלָנִי، (*selani*) مِنْ نَسْل شيلة.

والاسم ورد في سب. Σηλω[ν]، Σηλωμ، فِي حين أن يوسيفوس يذكره أحيانًا Σιλω (*Ant* 8:7:7; 8:11:1)، وأحيانًا أخرى Σιλουν (*Ant* 2:9:12; 5:1:19-20). أمّا وجود الحروف "ن" فِي الصيغ المختلفة للاسم القديم والحديث فقد انعكس فِي ع. ق فِي اسْم الموقع الجغرافي "شيلونى" ("الشيلونيين" فِي ١أخ ٩: ٥، أمّا فِي ترجمة NIV فيجب إعادة صياغة الاسم ليُقرأ "الشيلوني" أي "مِنْ نَسْل شيلة"، قا؛ J. Barton Payne, *EBC* 4:366، وفي NIV الإعلال [القلب إلى حرف علة] فِي نح ١١: ٥).

٢. مَدِينَة شِيلُوه القديمة كَانَت مدة طويلة تُعرف بأنها الموقع الحديث لخرْبَة شيلون، الَّتِي تقع عَلَى بعد ١٩ ميلاً شمال شرقى أورُشَلِيم (روبنسون وسميث ٣: ٨٥- ٨٩، وهي ليست لها علاقة بـ "تآنت شِيلُوه" [يش ١٦: ٦] والتى هي خرْبَة Khirbet Tana el-Foqa الحديثة، والتى تقع عَلَى بعد ٩ أميال شمال شرقى خرْبَة شيلون). أمّا كتابات يوسابيوس (*Onomasticon* 158, 28)، وجيروم، فضلاً عن خريطة ميدباء يبدو أنها تشير إلى نفس النتيجة. وهناك عامل رئيسى للمساعدة عَلَى التعريف الصحيح نجده فِي قض ٢١: ١٩، وقد جاء به أن- شِيلُوه تقع "شمالى بَيْتَ إِيل شرقى الطريق الصاعدة مِنْ بَيْتَ إِيل إلى شَكِيم وجنوبى لبونة" وبالنظر إلى أن خرْبَة شيلون تقع شرقى لبونة وليس جنوبيها، فربما كَانَ كاتب سِفْر الْقُضَاة يشير إلى المكَانَ الَّذِي يترك عِنْدَه الطريق الموصل إلى شِيلُوه طريق شَكِيم- بَيْتَ إِيل (Finkelstein, 1993, 1). والموقع كمكَانَ حقًا: وفرة قائد بصفة مستمرة، والموقع الَّذِي يسهل الدفاع عَنْهُ، يعززه وَادِي فسيح خصيب فِي الْجَنُوب (Finkelstein, 1986, 25).

وقد تواصلت الأبحاث والحفريات الأثرية فِي خرْبَة شيلون دون توقف منذ سنة ١٩٢٢. والنتائج المشتركة، والتى أعلنت منذ فترة قريبة (84 - 1981) بواسطة بعثة جهاز دراسات أرْض إِسْرَائِيل التابع لجامعة بار- إيلان تحت إشراف "إِسْرَائِيل فنكلمشتين"، تشير إلى أن الهضبة كَانَ هناك مِنْ يعيشون فيها فِي العصر البرونزى الوسيط، وشهدت نوعاً مِنَ النشاط فِي العصر البرونزى المتأخر، قد دُمرت نتيجة حريق هائل فِي العصر الحديدى الأوّل (Finkelstein, 1983, 267-68; 1993, 4). وبعد موجز لبيانات ع. ق المتعلقة بشِيلُوه (الموقع لَمْ يُذكر فِي ع. ج) سوف أتحرى الطرق الَّتِي تبين كيف أن الاكتشافات الأثرية المختلفة لها علاقة بها.

٣. وأثناء عملية توزيع الأرْض عَلَى الأسباط المختلفة بعد غزو كَنْعَان أقام المجتمع الإِسْرَائِيلي مخيماً - وخَيْمَةُ الاجْتِمَاع - فِي شِيلُوه (يش ١٨: ١). وهناك ألقى يَشُوع قرعة بمحضر الرَّبّ للأسباط السبعة الَّتِي لَمْ تكن قد تسلمت بعد ميراثها فِي الأرْض (١٨: ٨- ١٠؛ ١٩: ٥١). وقد تم التوزيع فِي شِيلُوه، بما فِي ذلِكَ مُدُن اللاَّوِيِّين (٢١: ١- ٣). ولم يُسمح بإقامة أي مذبح آخر للذَبَائح والتقدمات باستثناء المذبح الموجود فِي شِيلُوه (٢٢: ٩- ٣٤).

وأثناء عصر القضاء، ظل "بيت الله/ بيت الرَّبّ" (أي خَيْمَةُ الاجْتِمَاع) بما فِي ذلِكَ بالطبع تَابُوت العهد (١صم ٤: ٣- ٤) فِي شِيلُوه (قض ١٨: ٣١، ١صم ١: ٧ و٢٤؛ ٣: ١٥)، ويبدو أن ذلِكَ كَانَ لفترة طويلة نسبيًا (أنظر المناقشة فِي Schley, 20-40). والمخيم (الرئيسى؟) لإِسْرَائِيل كَانَ أيضًا هناك (قض ٢١: ١٢) لفترة أوْ لفترات ممتدة (١صم ٤: ١٢). والإشارات إلى احتفال سنوى (قض ٢١: ١٩، ١صم ١: ٣) توضح أنه فِي فترات متباينة كَانَ بعض (إن لَمْ يكن كُلّ) الإِسْرَائِيليين يقومون بالحج إلى شِيلُوه (١صم ١: ٣). وكَانَ الرجال مِنْ سِبْط بَنْيَامِين الَّذِي كاد أن يُمحى) فمن كَانُوا يعملون فِي الكروم المحلية، يتخذون لهم زوجات مِنْ نساء شِيلُوه. (قض ٢١: ٢١).

وكَانَ (←) عَالِي. وكَاهِن الرَّبّ فِي شِيلُوه" (١صم ١٤: ٣) وابناه الشريران (٢: ١٢) يقومون أيضًا بالخدمة هناك (١: ٣). وعبارة "قائمة هيكل الرَّبّ" (١: ٩ قا؛ أيضًا ٣: ٣ و١٥) يُستشف منها أن خَيْمَةُ الاجْتِمَاع أصبحت عَلَى مَا يبدو جزءًا مِنْ مُجمع يضم مباني إضافية مبنية بالحجر. وفي شِيلُوه كُرس صَمُوئِيل نَبِيًا لِلرَّبّ (١: ٢٤)، وأن الرَّبّ أعلن نفسه لصَمُوئِيل "فِي شِيلُوه" بكلمة الرَّبّ" (٣: ٢١). وفي شِيلُوه أعلن "رَجُلَ اللهِ" (٢: ٢٧)، لَمْ يذكر اسْمُهُ، نُبُوّة ضد بيت عَالِي الكهنوتى. والموت سيأتي قريباً لابنيه (٤: ١١) وله أيضًا (٤: ١٨). والواقع أنه العضو الوحيد مِنْ بيت عَالِي الَّذِي سيبقى (٢: ٣٣) هُوَ أبِيَأثَار (١مل ٢: ٢٧) والَّذِي سيُستبدل بصفة مبدئية بصَادُوق الْكَاهِن بناء عَلَى امر سُلَيْمَان (٢: ٣٥)، وأخيرًا بيَشُوع حسب أوامر الله (عب ٥: ١٠، ٦: ٢٠).

وقرب نهاية حكم سُلَيْمَان جاء "نَبِيّ مِنْ شِيلُوه" اسْمُهُ أَخِيًا (١مل ١١: ٢٩) ولعله سُمّى باسم كُاهِن سابق فِي شِيلُوه (١صم ١٤: ٣، قا؛ Schley, 166)، واخبر يَرُبْعَام بأنه سيملك عَلَى

عشرة أسباط (١مل ١: ٣٠- ى٣١، ١٢: ١٥؛ ٢أخ ١٠: ١٥) لأن يَهُوذَا قد أخطأ إلى الرَّبّ بعبادة الأوثان (١مل ١١: ٣٣). وفي وقت لاحق تنبأ أخِيًا ضد يَرُبْعَام (١٤: ٢- ١٨) لأنَّهُ قاد إسْرَائِيل إلى ارتكاب نفس الخَطِيَّة (١٥: ٢٩- ٣٠). والكثير مِنَ الأحداث الَّتِي وقعت إبان حكم سُلَيْمَان كُتبت أخيرًا "فِي نُبُوَّة أخِيًا الشِّيلُونِيّ" (٢أخ ٩: ٢٩).

وقبل أن يبني سُلَيْمَان الهيكل فِي أورُشليم بزمن طويل كَانَ الرَّبّ قد "رفض مسكن شيلو الخَيْمَة الَّتِي نصبها بين الناس" (مز ٧٨: ٦٠). ولعلَ شِيلُوه، بما فِي ذَلِكَ المباني الإضافية الملحقة بخَيْمَة الاجْتِمَاع، ولكن ليس خَيْمَة الاجْتِمَاع نفسها، (انظر ١أخ ٢١: ٢٩، الَّتِي تشهد بوجودها المستمر عَلَى أيَّام دَاوُد) كَانَ الفِلِسْطِينِيُّونَ قد دمروا، إما عِنْدَما استولوا عَلَى تَابُوت العهد (مز ٧٨: ٦١، انظر ١صم ٤: ١٠- ١١) أوْ بعد ذَلِكَ بفترة قصيرة. وبعد ذَلِكَ بوقت طويل طلب إرْمِيَا مِنْ سكَّان أورُشَلِيم أن يذهبوا إلى شِيلُوه ويروا خرابها لتذكرهم بحقيقة أنه كما أدَان الرَّبّ المكَانَ الَّذِي أسكن فيه اسْمُهُ أوَّلاً" (إر ٧: ١٢)، فإنه سيدمر الآن "البيت الَّذِي دُعي باسمه عليه الَّذِي أنتم" (أي شَعْبه) متكَّلون عليه" (٧: ١١)، إلى جَانِب المدِينة نفسها (٢٦: ٦ و٩، لمزيد مِنَ التفاصيل، انظر نيهاوس). والكثيرون مِنْ أولئك الناس سيشهدون تحقق نُبُوَّة إرْمِيَا بالمذبحة الكبرى الَّتِي ارتكبها البَابِلِيون سنة ٥٨٦ ق. م.

وبعد ثلاثة شهور مِنْ دمار المدِينة، تم إغتيال جَدَلْيَا الحاكم الَّذِي كَانَ ألعوبة فِي يد نبوخذ نصر بواسطة مجموعة مِنَ اليهود المتمردين. وفِي اليَوْم التالي جاء بعض الرجال مِنْ عدة مُدُن مِنَ المَمْلَكَة الشَّمَالية وهم فِي حالة يُرثى لها وحاولوا ادخال تقدمة ولبان "إلى بيت الرَّبّ" الَّذِي كَانَ حكاماً فِي ذَلِكَ الحين. وكَانَت شِيلُوه مِنْ بين هذه المُدُن (إر ٤١: ٥)، وبعد ذَلِكَ أصبحت فِي عالم النسيان بالنسبة للعهد القديم.

وليس مما يدعو إلى الدهشة أن إسْرَائِيل قد اختارت شِيلُوه لتكون موقعًا لخَيْمَة الاجْتِمَاع لفترة طويلة. والحفريات الأثرية فِي خرَبَة سيلون قدمت أدلة معمارية وغيرها تثبت وجود نشاط ديني مستمر هناك عَلَى الأقل مِنَ العصر البرونزي الوسيط (١٧٥٠- ١٦٥٠ ق.م تقريبًا) إلى العصر البرونزي المتأخر عَلَى الأقل (القرن الرابع عشر ق. م). ومقدس إسْرَائِيل الأوَّل فِي العصر الحديدي ربما كَانَ يقع عَلَى قمة الهضبة أوْ عَلَى مقربَة منها (انظر كوفمان). وثمة أبنية عَمُودية مِنْ نفس هذه الفترة ربما كَانَت تتضمن وَاحِدًا أوْ أكثر مِنَ المباني الإضافية الَّتِي كَانَت ملحقة بخَيْمَة الاجْتِمَاع (Finkelstein, 1986, 40). ولم يُكتشف حَتَّى الآن أي مِنْ هذه المباني مِنَ العصر الحديدى الأوَّل فِي شِيلُوه، حيث كَانَت مسلحة كُلّ منها عن ثلاثة أكرات، وكَانَت تُستخدم للسكنى وحقيقة أن كثافة القرى المجاورة فِي ذَلِكَ الحين كَانَت تبلغ ضعف، أوْ ثلاثة أضعاف مَا هُوَ معروف عن القرى الأخرى الَّتِي تقع جنوبي السَّامِرَة (Finkelstein, 1986, 40; 1993, 385-88) تُعد دليلاً يثبت المكَانَة العَالية لشِيلُوه كمركز سياسي وديني لمساحة شاسعة تحيط بها فِي وقت متأخر مِنْ عصر القُضَاة.

وفي العصر الحديدى الأوَّل دُمرت شِيلُوه نتيجة حريق هائل سنة ١٠٥٠ ق. م تقريبًا (هل دبره الفِلِسْطِينِيُّونَ؟)—أي أنه قبل أن يصبح شَاوُل مَلِكًا بوقت قصير (Eissfeldt, 138-41; BARev, 1/2, 4-5). وبقايا هذا الدمار مَا تزال موجودة فِي أماكن كثيرة عَلَى الهضبة. وقد وُجد زبيب متفحم فِي حجرة فِي مبنى عَمُودي يرجع تاريخه إلى العصر الحديدى الأوَّل (Finkelstein, 1986, 38; 1993, 361)، وهذا ليس بالأمر الغريب عَلَى أساس وجود الكروم الَّتِي ذُكرت فِي قض ٢١: ٢١. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ "فإنه مِنَ الواضح أن الموقع لَمْ يكن مشغولاً فِي المراحل الأوّلى مِنَ العصر الحديدي الثاني، وأنه فِي العصر الحديدى المتأخر الثاني فإن عبارة عن مستوطنة صغيرة لا أهمية لها، وأن هذا الموقع الَّذِي ينتمي إلى العصر الحديدي المتأخر الثاني لَمْ تدمره النيران بل كَانَ يتم هجرته عَلَى نَحْوَ تدريجي عَلَى مَا يبدو (Finkelstein, 1993, 389). وهكَذَا فإن الدليل الأثرى المستمد مِنَ العصر الحديدى، يتناغم تمامًا مع الإشارات إلى شِيلُوه الواردة فِي إر ٧ و٢٦ و٤١ (Finkelstein, 1986, 39). وحقيقة أن شِيلُوه لَمْ يصبح لها وجود بعد الدمار الَّذِي ألحقه بها الفِلِسْطِينِيُّونَ سنة ١٠٥٠ ق. م تقريبًا (المصدر السابق، ٤١) تناقض بشدة النظرية القائلة بأن إرْمِيَا كَانَ يشير إلى دمار مفترض عَلَى أيدي الأشوريين فِي أواخر القرن الثامن ق. م، كما اقترح البعض (مثل؛ Pearce, 108; Schley, 179).

٤. المفهوم التقليدى عن "شِيلُوه" فِي تك ٤٩: ١٠، بأنها اسْم (أوكناية عن) المسيا (انظر NIV حاشية؛ KJV) ترجع عَلَى الأقل إلى *b. Sanh* ٩٨/ ب "قال الرابى يوحانان فِيمَا يتعلق بالمسيا: "مَا هُوَ اسْمُهُ؟ "شِيلُوه" اسْمُهُ، كما قِيل "حَتَّى يأتى شِيلُوه .... لكن التلمود البَابِلي جُمع إبان الفترة مِنَ القرن الثالث حَتَّى القرن السادس الميلادي، ولم يذكر ع. ج مَا جاء فِي تك ٤٩: ١٠ عَلَى أنه نص مسيَانى. والواقع أن التفسير المسيحى لما جاء فِي تك ٤٩: ١٠ لَمْ يكتسب شَعْبيه حَتَّى القرن السادس عشر. أمَّا البركات الأبائية، وهي تفسر عَلَى مَا جاء فِي تك ٤٩: ١٠ يبدو أنها تأخذ "شيلون" فِي تِلْكَ ع. عَلَى أنها مسيَانية: "حَتَّى يأتى مسيا البر [أي مسيا الشَّرعى]، نَسْل دَاوُد" (السطرين ٣- ٤، انظر أليجرو ١٧٤- ٦، انظر أيضًا- مع تعديلات- مارجوليس، ٢٠٢- ٥ [ولا سيما ٢٠٥: ٦]). غير أنه بالنظر إلى أن كلمة "شِيلُوه" لَمْ ترد فِي البركات الأبائية (or in 4Q252, a similar text; cf. Bateman 20-21). فليس بوسعنا أن نعرف مَا الَّذِي كَانَ يتم التعليق عليه فِي النص. والواقع، أن النسخ القديمة كَانَت فِي الواقع متفقة عَلَى فهم الكلمة فِي لغتها العِبْرِيَّة *Vorlage(n)* بطرق ليس مِنْ بينها أنها اسْم علم (انظر conveniently Moran, 414-15; Treves, 354 n. 4). وعَلَى أي حال فإن القراءة العِبْرِيَّة الـ שִׁילֹה فِي تك ٤٩: ١٠ هي قراءة فريدة، وعَلَى ذَلِكَ، فهي لا تقدم فائدة لأولئك الَّذِين يرغبون فهمها عَلَى أنها لقب مسيَاني (NASB, NKJV) أوْ، فِيمَا يتعلق بهذا الموضوع، كاسم المكَانَ "شِيلُوه" (مثل؛ Wordsworth, 142; Eissfeldt, 141; Treves, 356; Sabottka, 226; Schley, 89, 163). أمَّا وأنه مشهور فقط بسبب غرابته، فهو الاقتراح القائل بأن تقرأ كاسم شخص "شِيلة"،

الابن الثالث ليَهُوذَا، عَلَى أساس قراءة שֵׁלָה، وهي مؤكدة فِي الكثير مِنَ النصوص الماسورية، وفي مخطوطات كثيرة، وبعض المخطوطات السامرية (Good, 430).

أمَّا عبارة עַד־ בֹּאאֲשֶׁר־ לוֹהַמִּשְׁפָּט "حَتَّى يأتى الَّذِي له الحكم" (حز ٢١: ٢٧ [٣٢])، كثيرًا مَا يُشار إليها عَلَى أنها مماثلة لعبارة עַד כִּי־ יָבֹא שִׁילֹה الواردة فِي تك ٤٩: ١٠. وعَلَى أساس نص حِزْقِيَال، كثيرون أشاروا إلى שִׁילֹה و שִׁלֹה عَلَى أنها شِيلُوه وترجموا عبارة سِفْر التكوين إلى "حَتَّى يأتى الَّذِي له الحكم" (NIV; cf. JB; REB; RSV)، وكثيرًا مَا يسوقون الترجمات القديمة دعمًا لرأيهم. وبرغم ذَلِكَ، فإن ترجمة كهذه ليست صعبة فحسب مِنَ الناحية اللغوية، بل هي ترجمة "مصطنعة"، وغامضة دون داع" (Moran, 410).

وأكبر حل مرض للكلمة الشاذة שִׁילֹה فِي تك ٤٩: ١٠ هُوَ تقسيم الحروف السَّاكِنة إلى كَلِمتين وجعلهما שַׁי לֹה أي "إجلالاً له". وكلمة שַׁי معناها "هبة تُقدم عَلَى سبيل الإجلال والاحترام" (BDB, 1009)، وكلمة "هدية" نجد دليلاً عليها فِي مواضع أخرى: فِي مز ٦٨: ٢٩ (٣٠)، ٧٦: ١١ (١٢)، إش ١٨: ٧ (ترجمة NIV استخدمت هبات "فِي الحالتين). فِي تك ٤٩: ١٠ تحتفظ هذه الترجمة بالنص الماسورى الَّذِي يستخدم كَلِمات متماثلة الأصوات، وهو نص لغوى متقن، وهو وحده الَّذِي يقدم نظيرًا مُناسبًا للسطر التالى (موران، ٤١٢، يونجلد، ٢٧٨- ٧٩). وعبارة עַד כִּי־ יָבֹא שַׁי לֹה ستُترجم فِي هذه الحالة إلى "حَتَّى تأتى له الهدية" (انظر NIV حاشية؛ قا؛ أيضًا TEV; NJPSV; NEB; NRSV; JPSV) ويكون مِنَ المناسب أن تتبعها عبارة "يَكُونُ له طاعة الأُمَم" (NIV). والعلاقة الوثيقة لهذه الفقرة بما جاء فِي حز ٢١: ٢٧ (٣٢) تظل دون أى تأثير (للتفاصيل انظر Moran, 415-24)- وهكَذَا، فإنه فِيمَا يتعلق بهذا الأمر- وهذا هُوَ مَا تفعله نزعتها المسيانية. وإذ تحققت بصفة أولية فِي دَاوُد، فإنها ستتحقق أخيرًا فِي يَسُوع المسيح. فهو- عَلَى أى حال-مَلِك المُلُوك، وعَلَى ذَلِكَ فإنه، وبشكل أساسى، الَّذِي يجب أن تأتي إليه هدية وطاعة كُلّ الشُّعُوب (مت ٢: ١١؛ فِي ٢: ١٠؛ رؤ ٧: ٩ و١١ و١٥).

البيبلوجرافيا

J. M. Allegro, "Further Messianic References in Qumran Literature," *JBL* 75/3, Sept., 1956, 174-76; anonymous, "Did the Philistines Destroy the Israelite Sanctuary at Shiloh?—The Archaeological Evidence," *BARev* 1/2, 1975, 3-5; H. W. Bateman, IV, "Two First-Century Messianic Uses of the OT: Heb 1:5-13 and 4QFlor 1.1-19," *JETS* 38/1, 1995, 11-27; O. Eissfeldt, "Silo und Jerusalem," *VTSup* 4, 1956, 138-47; I. Finkelstein, et al., "Shiloh, 1983," *IEJ* 33/3-4, 1983, 267-68; idem, "Seilun, Khirbet," *ABD* 5:1069-72; idem, "Shiloh Yields Some, But Not All, of Its Secrets: Location of Tabernacle Still Uncertain," *BARev* 12/1, 1986, 22-41; idem, et al., *Shiloh: The Archaeology of a Biblical Site*, 1993; E. M. Good, "The 'Blessing' on Judah, Gen 49:8-12," *JBL* 82/4, 1963, 427-32; A. S. Kaufman, "Fixing the Site of the Tabernacle at Shiloh," *BARev* 14/6, 1988, 46-52; B. Margulis, "Gen. XLIX 10/Deut. XXXIII 2-3: A New Look at Old Problems," *VT* 19/2, 1969, 202-5; W. L. Moran, "Gen 49,10 and Its Use in Ez 21,32," *Bib* 39, 1958, 405-25; J. Niehaus, "The Central Sanctuary: Where and When?" *TynBul* 43/1, 1992, 3-30; R. A. Pearce, "Shiloh and Jer. VII 12, 14 & 15," *VT* 23/1, 1973, 105-8; E. Robinson and E. Smith, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea: A Journal of Travels in the Year 1838*, 1841; L. Sabottka, "Noch Einmal Gen 49,10," *Bib* 51/2, 1970, 225-29; D. G. Schley, *Shiloh: A Biblical City in Tradition and History*, JSOTSup 63, 1989; M. Treves, "Shiloh (Genesis 49:10)," *JBL* 85/3, 1966, 353-56; W. A. Wordsworth, "'Until Shiloh come' (Genesis xlix. 10)," ExpTim 49/3, 1937, 142-43; R. F. Youngblood, *The Book of Genesis: An Introductory Commentary*, 1991.

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

سفينة ← #٩٣٩/ #٩٤١ (אֳנִיָּה / אֳנִי، سفينة).
غصن ← #١٦١٤ (גֶּזַע، جذر، أصل، غصن)
يتبرعم ← #٣٧٢١ (יָרָה، يطلق، يصوب)
قرن الكبش ← #٨٧٩٥ (שׁוֹפָר، قرن الكبش)
شاطئ ← #٨٥٥٧ (שָׂפָה، لغة، شفة، حافة، شاطئ؛)
قصير ← #٧٩١٨ (קָצַר، يقصُر، يُحبط)
يقصّد ← #٧٨٩٤ (קָצָה، يقلّم، يبتر، يقصر، يكشف)
كتف ← #٨٩٠٠ (שְׁכֶם، كتف)
يُهلل ← #٨٢٦٤ (רָנַן، يصيح، يصرخ، يهتف)
يصيح ← #٨١٣١ (רוּעַ، يطلق صيحة الحَرْب، يصرخ)
وابل مِنَ المطر ← #٨٠٥٣ (רְבִיבִים، وابل المطر، يبلل)
عنف ←#٦٨٧٤ (עָרוּם، مكر، خداع، حذر، داهية)
يرتجف ← #٣٠٠٦ (חָרֵד، يرتعش، يرتجف، يروع فجأة)
يغلق ← #٦٧٨١ (עָצָה، يغلق، يقفل)
مرض ← #٢٧٠٣ (חָלָה، يضعف، متعب، مريض)
حصار ← #٧٤٤٣ (צוּר، يحاصر، استحكام)
راية حصار ← #١٩١١ (דָּיֵק، راية حصار)
يتنهد ← #٦٣٤ (אָנַח، يتنمر، يئن)
منظر ← #٥٢٦٠ (מַרְאֶה، منظر، مظهر، رؤية خارقة)



صَادُوق

صَادُوق צָדוֹק [sadôq] #٧٤٠١

ش. أ. ق ورد اسْم صَادُوق فِي الْكثير مِنْ الكتابات فِي ش أ ق. وثمة أسْمَاء مماثلة (sidq / sdq / saduq) ترد كأسْمَاء شخصية، وأسْمَاء إلهية فِي نصوص أمورية، أوغاريتية، فينيقية وبونية (قرطاجية) وكذلِكَ فِي اللغة العبْرِيَّة، وفي النقوش الكتابية، وبرديات الفينيقيين، ورسائل تل العمارنة (HALAT 939; Hess, 240).

ع. ق ١. رَئِيس كَهَنَة إسْرَائِيلِي. الغالبية العظمى مِنْ عدد المرات الَّتِي ورد فيها هذا الاسم (٣٥ مرة) تصف صَادُوق الَّذِي كَانَ يعمل بوظيفة رَئِيس الْكَهَنَة عَلَى أيَّام حكم كُلّ مِنْ دَاوُد وسُلَيْمَان.

(أ) أصل اسْم "صَادُوق". وما جاء فِي ٢صم ٨: ١٧ يقدم أوّل إشارة إلى صَادُوق، وتصفه كرَئِيس كَهَنَة مع أبِيَاثَار. وقد أثارت هذه الفقرة أيضًا مناقشة هامة تتعلق بأصول صَادُوق. وبالنظر إلى أن مَا جاء فِي ١صم ٢٢: ٢٠ يشير إلى أبِيَاثَار بأنه ابن أخِيمَالِك، والترتيب المحفوظ لهذه الأسْمَاء فِي ٢مل صم ٨: ١٧ (أخِيمَالِك بْنِ أبِيَاثَار) كَانَ سببًا فِي إثارة ثلاث توضيحات، وآخرها يتعلق بأصول صَادُوق: (i) عكس ترتيب الاسمين الأخيرين (McCarter, 253-54, 256)، (ii) احتفظ بالترتيب وتعرف عَلَى أبِيَاثَار هذا بأنه حفيد والد أبِيمَالِك، وأبِيَاثَار (الَّذِي تسمى باسم جده، papponymy; KD, 365-67; Merrill, 283, n. 62; Youngblood, 911). (iii) عكس الأسْمَاء الأربعة (أبِيَاثَار بْنِ ابيمالك بْنِ أخِيطُوب وأخيمالك [Wellhausen, 177; Gunneweg, 99])، وهذا يبقى صَادُوق بدون سلسلة أنساب (فِي وقت لاحق احتفظ أحد الصَادُوقيين بترتيب هذه الأسْمَاء ليكفل وجود سلسلة أنساب لاوِيَّة لصَادُوق).

ومن بين المفكرين الكثيرين الَّذِين قبلوا اقتراح ويلهاوزن نجد أن عددًا منهم تبَنِي تعريف هـ. روالي لصَادُوق عَلَى أنه كَانَ كاهِنًا بمقدس اليبوسيين فِي أورُشَلِيم وقد جنده دَاوُد للخدمة كرَئِيس كَهَنَة إسْرَائِيل أيَّام حكمه (Rowley, 113-41; Hauer, 89-94). وظهور صَادُوق المباغت، والمنافع السياسية لهذه الوظيفة، ووجود جذر الكلمة צדק فِي أسْمَاء الْكَهَنَة يَهُوصَادَاق (١أخ ٦: ١٤- ١٥؛ عَزْرَا ٣: ٢؛ وغيرها)، وملوك أورُشَلِيم (مَلْكِي صَادِقُ [تك ١٤ : ١٨]، و أدُونِي صَادَقَ [يش ١٠: ١]، كُلّ هذه تُعد جزءًا مِنْ الحجج الَّتِي تدعم ذلِكَ.

وقد جادل آخرون بالقول إن صَادُوق مِنْ نَسْل هَارُون مِنْ حَبْرُون (كروس، ٢١٤- ٢١٥)، قَرْيَة يعاريم (ج. روس، ٣٣٦- ٣٧)، قبصئيل (أوليان، ١٨٥- ٩٠)، أوْ جِبْعُون (أوريرباخ، ٤٩- ٥٠). وبغض النظر عما إذا كَانَت هذه الأماكن تشير إلى مكَانَ ولادته، إلاّ أنها تقدم لمحة مِنْ تاريخ صَادُوق قبل وبعد تعيينه رَئِيس كَهَنَة إسْرَائِيل (انظر مَا يلي).

١أخ ٦: ٨ و٥٣، ١٨: ١٦ (|| ٢صم ٨: ١٧)؛ ٢٤: ٣؛ تؤكد أيضًا أن والد صَادُوق هُوَ أخِيطُوب، وهو مِنْ نَسْل ألِيعَازَار بْنُ هَارُون. وأبُو صَادُوق لا يجب الخلط بينه وبين أخي إيخابود (حفيد عَالِي) الَّذِي يحمل نفس الاسم (١صم ١٤: ٣)، وهو جد أبِيَاثَار ١صم ٢٢: ٢٠، قا؛ Hayes and Miller, 114-15). ومحاولة الرَّبط بين صَادُوق ونسل عَالِي تتعارض مع مَا جاء فِي ١صم ٢: ٢٧- ٣٦؛ ١مل ٢: ٢٦- ٢٧، والتي ترمي لتوضيح كيف حلّت عائلة صَادُوق محل عائلة عَالِي فِي الخدمة الكهنوتية، وتهمل التناقض المتكرر بين نَسْل صَادُوق وأبِيَاثَار فِي سِفْر أخْبَار الأيَّام الأوّل.

(ب) خدمة صَادُوق كرَئِيس للكَهَنَة أثناء حكم دَاوُد وسُلَيْمَان قام دَاوُد الْمَلِك بتعيين صَادُوق رَئِيسًا للكَهَنَة بدأ بفترة قصيرة شارك فيها هذه الوظيفة مع أبِيَاثَار. وظل صَادُوق عَلَى إخلاصه لدَاوُد طوال حكمه (٢صم ١٥: ٢٤- ٢٩؛ ١٧: ١٥- ١٦؛ ١٩: ١١)، وأخيرًا مسح سُلَيْمَان ليخلف دَاوُد فِي الحكم (١مل ١: ٨ و٤٥؛ ٢: ٣٥؛ ٤: ٤). وحين قام رَئِيس الْكَهَنَة الآخر (أبياثار) بدعم محاولة أدونيا اغتصاب العرش لنفسه، نجد أن صَادُوق كَانَ فِي صف سُلَيْمَان (١: ٨ و٦ و٣٢- ٤٥). ولِذلِكَ طرد سُلَيْمَان أبِيَاثَار مِنْ وظيفته كرَئِيس كَهَنَة (٢: ٢٦ - ٢٧)، وظل صَادُوق رَئِيسًا للكَهَنَة وحده (١أخ ٢٩: ٢٢). وحلول صَادُوق محل أبِيَاثَار حقق نُبُوَّة سابقة بانتهاء نَسْل عَالِي مِنْ تولي وظيفة رئاسة الْكَهَنَة (١صم ٢: ٢٧- ٣٦، ١مل ٢: ٢٦- ٢٧).

(جـ) ظهور صَادُوق فِي حَبْرُون وجبعون. ورد اسْم شخص يُدعى "صَادُوق" بين رجال لاوِي الَّذِي جاءوا إلى حَبْرُون مع عدد مِنْ المجموعات الأخرى الَّتِي جاءت لتأييد اعتلاء دَاوُد العرش كمَلِك لإسْرَائِيل (١أخ ١٢: ٢٨). وقال يوسيفوس إن صَادُوق هذا هُوَ الْكَاهِن (Ant 7:2:2 [56]). فإذا كَانَ هذا هُوَ صَادُوق الَّذِي أصبح بعد ذلِكَ رَئِيسًا للكَهَنَة، فإن هذا إنما يصف اتصالاً سابقًا بين دَاوُد الْمَلِك ورَئِيس كهنته المزمع (١أخ ١٦: ٣٩- ٤٠) توحي بأن صَادُوق خدم كرَئِيس كَهَنَة فِي خَيْمَة الاجْتِمَاع شبه الموسوية فِي جِبْعُون وذلِكَ فِي الأيَّام الأوّلى مِنْ اعتلاء دَاوُد العرش. وقد مسح صَادُوق سُلَيْمَان فِي خَيْمَة الاجْتِمَاع فِي جِبْعُون، وفي ذلِكَ الوقت قدم سُلَيْمَان ألف ذَبِيحَة محرقة عَلَى مذبح النحاس الموجود هناك (١مل ٣- ٦).

(د) تفرد نَسْل صَادُوق بوظيفة رَئِيس الْكَهَنَة. بعد حكم دَاوُد أصبحت وظيفة رَئِيس الْكَهَنَة فِي أورُشَلِيم (١مل ٤: ٢، ٢أخ ٣١: ١٠). وفي خضم تمرد إسْرَائِيل عَلَى الرَّبّ، قام الصَادُوقيون بواجباتهم الكهنوتية بكُلّ أمانة (حز ٤٤: ١٥). وبناء عَلَى ذلِكَ،

فإن بَنِي صَادُوق فقط هم الَّذِين سُمح لهم بالخدمة فِي الْمُقَدَّس الداخلي ككَهَنَة (حز ٤٤: ١٦، انظر ٤٠: ٤٦؛ ٤٣: ١٩).

٢. إشارات أخرى إلى صَادُوق. (أ) تشير فقرات عديدة إلى أشخاص مختلفين مِنْ بَنِي صَادُوق (نَسْل ألِعَازَار) الَّذِي كَانَ رَئِيس كَهَنَة إبان فترة حكم دَاوُد وسُلَيْمَان والَّذِي كَانَ يحمل اسْمُهُ (١أخ ٦: ١٢، ٩: ١١؛ عَزْرَا ٧: ٢؛ نح ١١: ١١) BDB [٨٤٣] يشير إلى الفقرات الواردة فِي نَحَمْيَا وأخبار الأيَّام الأوَّل تشير إلى الشخص نفسه).

(ب) رجل اسْمُهُ صَادُوق كَانَ جد يوثام الْمَلِك مِنْ ناحية والدته (صَادُوق كَانَ والد يروشه Jerushah أم يوثام، ٢مل ١٥: ٣٣، ٢أخ ٢٧: ١).

(جـ) مِنْ المشاركين فِي بناء الأسوار تحت قيادة نَحَمْيَا كَانَ هناك اثنان (مِنْ أحفاد بعنا وأحفاد إمير، نح ٣: ٤ و٢٩) وكَانَ اسْم كُلّ منهما "صَادُوق".

(د) مِنْ بين رؤساء الشَّعْب فِي فترة مَا بعد السبي، الَّذِين ختموا عَلَى عهد نَحَمْيَا (نح ١٠: ٢١ [١٠: ٢٢] كَانَ هناك واحد اسْمُهُ صَادُوق.

(هـ) كاتب وهو أحد ثلاثة رجال عينهم نَحَمْيَا للإشراف عَلَى مخازن اللاوين (نَحَمْيَا ١٣: ١٣) كَانَ اسْمُهُ صَادُوق

ب. ت كَانَ مِنْ أثر خلع أونياس الثالث- وهو رَئِيس كَهَنَة صَادُوق أن أقيم هيكل يهودي (كَانَ يخدم فيه صَادُوقيون) وذلِكَ فِي ليونتو بوليس بمِصْر (TDNT 7:38-40; Josephus, Ant 13:3:1-3 [62-73]; War 7:10:2-3 [421-32]) وهذه ولدت قوة لجماعة قمران. ولقد تولى "بَنُو صَادُوق" فِي مجتمع قمران موقع القيادة والسلطة (1QS 5:2, 9; 1QSa 1:2, 24; 1QSb 3:22; CD 3:21; cf. Liver, 3-30).

ع. ج الصدوقيون جماعة بارزة لها مكَانَتها السياسية- الدينية فِي كتابات ع. ج، وربما اتخذوا اسمهم مِنْ צָדוֹק فِي محاولة منهم لإضفاء المصداقية عَلَى وضعهم الكهنوتي (بالرغم مِنْ أن الكهنوت الصدوقي ليس له علاقة بنسل صَادُوق ثم إن إدعاءاتهم وانتماءاتهم لَمْ تقل هذا [Reicke, 153]).

الببيلوجرافيا

ISBE 4:1169-70; E. Auerbach, "Das Aharon-Problem," SVT 17, 1969, 37-63; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, 1969; F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973; I. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, SVT, 1994; J. Dus, "Die Erzöhlung über den Verlust der Lade, 1 Sam. IV," *VT* 13, 1963, 333-37; A. Gunneweg, *Leviten und Priester*, 1965; C. E. Hauer, "Who Was Zadok," *JBL* 82, 1963, 89-94; R. Hess, *Amarna Personal Names*, 1993; J. Liver, "The 'Sons of Zadok the Priests' in the Dead Sea Sect," *RevQ* 6, 1967, 3-30; P. McCarter, Jr., 2 Samuel, AB, 1984; J. Mauchline, "Aaronite and Zadokite Priests: Some Reflections on an Old Problem," *TGUOS*, 21, 1967, 1-11; J. McConville, "Priests and Levites in Ezekiel: A Crux in the Interpretation of Israel's History," *TynBul* 34, 1983, 3-31; E. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, 1987; J. M. Miller and J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; S. Olyan, "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David," *JBL* 101, 1982, 177-93; G. Ramsay, "Zadok," *ABD* 6, 1992, 1034-36; B. Reicke, *The New Testament Era*, 1968; H. H. Rowley, "Zadok and Nehushtan," *JBL* 58, 1939, 113-41; J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, 1871; R. Youngblood, "1, 2 Samuel," *EBC* 3, 1992, 553-1104

مايكل أي. جريسانتي *Michael A. Grisanti*

صدقيا

صِدْقِيًّا צִדְקִיָּה [sidqîyâ] #٧٤٠٨، צִדְקִיָּהוּ [sidqîyahû] (صِدْقِيَّاهو #٧٤٠٩).

ش. أ. ق اسْم الْمَلِك، عَلَى غرار اسْم مَلْكِي صَادِق (تك ١٤: ١٨؛ أوْ أدُونِي صَادَق يش ١٠: ١) يتضمن عنصرًا إلهيًا يشير إلى "بر" الله. لكنه- عَلَى العكس مِنْ هذه الأسْمَاء، نجده يشير إلى إله إسْرَائِيل، فِي حين أن الأسْمَاء الكَنْعَانية تشير إلى إله محلى.

ع. ق وُلد صِدْقِيًّا سنة ٦١٧ ق. م تقريبًا وهو الابن الثالث ليُوشِيَّا مَلِك يَهُوذَا (١أخ ٣: ١٥). أمَّا أمّه حموطل فجاءت مِنْ "لبنة" وهي مَدِينَة يهودية تقع فِي التلال الساحلية وَلَمْ يَكُنْ إخلاصها كاملاً (٢مل ٨: ٢٢). أمَّا أخوه الأصغر يَهُوآحَاز (شَلُّومُ) فقد اختاره ملاك الأراضي (٢٣: ٣٠) لخلافه يُوشِيَّا مفضلينه عَنْهُ وعن أخيه الأكبر يَهُويَاقِيم، لكن الَّذِي توجه كمَلِك هُوَ نبوخذ نصر، وكَانَ ذلِكَ فِي ٧/٦ ديسمبر، سنة ٥٩٨ (كما ذكر وايزمان)، وذلِكَ كَانَ قبل سقوط المَدِينَة مباشرة فِي نفس السنة حين مات يَهُويَاقِيم وتم خلع ابْنُهُ يَهُويَاكِين ونفيه. وكَانَ اسْمُهُ متنيا (عطية الرَّبّ) ولكن نبوخذ نصر خلع عليه اسْم صِدْقِيًّا (الرَّبّ يرى) ولعل ذلِكَ مرده النغمة الانتصارية (او حَتَّى المسيانية) الَّتِي يتسم بها الاسم.

ومع ذلِكَ، أثار الاسم إرْمِيَا حَتَّى الاحتقار (إر ٢٣: ٤- ٥)، وتنبأ بكُلّ وضوح عن مجي آخر، مَلِك بار مِنْ بيت دَاوُد يستهل فترة مِنْ العدل القومي والخلاص. وسوف يحمل اسْم "الرَّبّ برنا". ويبدو أن زَكَرِيًّا كَانَ تحت سطيرة رجال حاشيته، ورغم محاولته الَّتِي تفتقر إلى الحماسة لإلغاء بقاء العبيد العبرانيين فِي أورُشَلِيم (٣٤: ٨- ١١) وتملقه لإرْمِيَا ودعمه السرّي له (٣٧: ١٧- ٢١، ٣٨: ١٤- ٢٨)، إلاّ أنه سمح باضطهاد إرْمِيَا وفشل فِي الحفاظ عَلَى نقاء عبادة الرَّبّ (٢مل ٢٤: ١٩- ٢٠، ٢أخ ٣٦: ١١- ١٦) وتحديًا لتعَهْدَهُ لنبوخذ نصر (وبمعارضة قوية مِنْ كُلّ مِنْ إرْمِيَا وحِزْقِيَال)، قام بتدعيم تحلفات عسكرية محلية الأمر الَّذِي أثار البَابِليين فعاقبوه بشدة وذلِكَ سنة ٥٩٤ (٢أخ ٣٦: ١٣، إر ٢٧: ١- ٣ [بالنسبة للتاريخ الصحيح انظر ٢٨: ١، سب فِي كُلاّ المكانين]، ٢٩: ٧- ٩ و٢١- ٢٣؛ حز ١٧: ١١- ٢١).

وقد ازداد ضعف صِدْقِيًّا الْمَلِك سوءًا نتيجة الولاء المستمر لعناصر مِنْ رعاياه فِي يَهُوذَا وكذلِكَ فِي بَابِل لابن أخية يَهُويَاكِين

ٱلْمَلِك المخلوع (إر ٢٨: ١- ٤). وكَانُوا فِي بَابِل يطلقون عَلَى يَهُويَاكِين لقب "مَلِك يَهُوذَا (حز ١: ٢) وقد تم العثور عَلَى بقايا مِنْ جرار الخمر فِي تل بيت موسم، وبيت شَمْس ورَامَة راحيل وعَلَى كتابة ("ألياقيم وكيل يَهُويَاكِين" (وهل حُفظت هذه الممتلكات لإمداد الْجَيْش البَابِلي بالخمر؟). وقد تمكن الضعف مِنَ الأُمَّة نتيجة سبي "أبرز رجالات البلد" وذَلِكَ سنة ٥٩٧ (٢مل ٢٤: ١٤- ١٦)، فضلاً عن خسَارَة الأرْض، وقد اضطُر صِدْقِيَّا عَلَى بذل جهود مضنية ليؤكد لسادته البَابِليين ولاءه وكفاءته (إر ٢٩: ٣، ٥١: ٥٩).

وفي عام ٥٨٨ تحالفت كُلّ مِنْ مِصْر، وصور وعَمُّون إلى صِدْقِيَّا فِي ثورة علنية. ثم سحبت مِصْر دعمها، وهنا دخل جيش بَابِلي، بأعداد هائلة إلى أُورُشَلِيم ونهبوها، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي سبق أن تنبأ به إرْمِيَا، وكَانَ يكرز وقد تم أسر ٱلْمَلِك الهارب فِيمَا كَانَ يقصد الهرب إلى عَمُّون مِنْ أجل سلامته، وأخذوه وحاكموه فِي ربلة (مركز قيادة نبوخذ نصر)، حيث قُتل أبناؤه أمامه وتم خلع عينيه ونفي وهو أعمى حيث سُجن فِي بَابِل، ومات هناك (٢مل ٢٥: ١- ٧؛ ٢أخ ٣٦: ١١- ٢١؛ إر ٣٩: ١- ١٠؛ ٥٢: ١١). وقد انطبقت عَلَى حياته الحكمة المذكورة فِي يَعْقُوب ١: ٨ "رجل ذو رأيين هُوَ متقلقل فِي جَمِيع طرقه". فضلاً عن حماقته فِي رفض التحذيرات الإلهية. وعَلَى الرغم مِنْ عدم تصديق كاتب ٱلْمَزْمُور ٨٩ (ولا سيما ع. ٣٨- ٤٥) وربما يَكُونُ ٱلْمَلِك يَهُويَاكِين نفسه (انظر ع. ٤٥ و٥٠- ٥١)، فإن قصة صِدْقِيَّا تذكرنا بأن عهد نعمةَ الله لا يمكن أخذه كأمر مسلم به. لقد أدى بيت دَاوُد الغرض منه حَتَّى الآن، ويجب معاقبته عَلَى خطاياه.

البيبلوجرافيا

J. Bright, *A History of Israel* [3], 1981; J. C. L. Gibson, *TSSI*, 1971, 1:64-66; D. J. Wiseman, *Nebuchadnezzar and Babylon*, 1985, esp. 36-39.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

صَفَنْيَا: لاهوت

أ. سياق تاريخي

أوّل آية فِي مجموعة النبوات هذه تُفيد أنها كَانَت عَلَى أَيَّام ٱلْمَلِك التقي يُوشِيَّا، وهو ٱلْمَلِك السادس عشر فِي سلسلة ملوك يَهُوذَا (٢مل ٢١: ٢٤- ٢٣: ٣٠، ٦٤٠- ٦٠٩ ق م). وكَانَ مِنْ شأن إصلاحات يُوشِيَّا الدينية أن أعادت عبادة يَهْوَهْ (الرَّبّ) والتي كَانَت قد فقدت الكثير مِنْ قوتها أثناء حكم ٱلْمَلِكين الشِّرِّيرين، مَنَسَّى (٢١: ١- ١٨، ٦٨٧- ٦٤٢ ق. م) وأبنه آمُون (٢١: ١٩- ٢٦، ٦٤٢- ٦٤٠ ق. م) واللذان كَانَا عَلَى التوالي: جد يُوشِيَّا وأباه. وهما أيضًا سرعان مَا نسيا أعمال حَزَقِيَّا (والد مَنَسَّى)، والتي كَانَ مِنْ شأنها تقوية عبادة الله (ص. ١٨- ٢٠، ٧١٦- ٦٨٧ ق. م).

وفي مواجهة تقوى أَبَوي صَفَنْيَا كَانَت الردة الدينية الَّتِي سادت عَلَى أَيَّامهما، وقد أظهر ذَلِكَ باختيارهما اسم ابْنُهُما صَفَنْيَا، ومعناها "الرَّبّ يستر/ يحمي). وربما كَانَت شخصيته فِي الفكر عِنْدَ كتابة سلسلة الأنساب الَّتِي استُهل بها السِفْر. وهي أطول سلسلة أنساب لأي نَبِيّ، ذَلِكَ أنها تعود إلى الماضي إلى حَزَقِيَّا، ولعلها بذَلِكَ تشير إلى نفس ٱلْمَلِك التقي الَّذِي كَانَ مِنْ أسلاف يُوشِيَّا (ويلسون ٢٧٩- ٨٠). وعَلَى ذَلِكَ فإنها تُوحي برابطة طبيعية ولاهوتية أيضًا إلى تقوى أجيال سابقة كَانَ صَفَنْيَا يدعو إلى العودة إليها.

أمَّا الوقت الَّتِي أعلنت فيه النبوات عَلَى وجه التحديد أثناء حكم يُوشِيَّا، فهذا موضع جدال واسع. وإدانة الممارسات الوثنية الدينية (١: ٤- ٩) أدت إلى اقتراح قد قبل سنة ٦٢١ ق. م، بالنظر إلى أن هذه السنة شهدت بداية إصلاحات يُوشِيَّا، ومن المفترض أن تكون هذه الممارسات قد توقفت بعد ذَلِكَ الْيَوْم. وهذه الحجة ليست ملزمة، بالنظر إلى أن إدانة نَبِيّ للممارسة مَا لاتعني أنها ستتوقف فِي الحال وبشكل تام. ونفس نوعيات هذه الممارسات كَانَت لا تزال موضع إدانة مِنْ جَانِب إرْمِيَا الَّذِي كَانَ معاصرًا لإرْمِيَا (٢: ٨، ٨: ٢، ١٩: ٥ و١٣، ٣٢: ٣٥) وظلت الحال قائمة مِنْ ناحية الحاجة إلى أَنْبِيَاء آخرين بعد أيَّام صَفَنْيَا، الأمر الَّذِي يفيد أن صلاحات يُوشِيَّا لَمْ تكن عَلَى المستوى المأمول. وهذا مَا أدى إلى أن تُقدم النبوات فِي وقت لاحق فِي أثناء حكم يُوشِيَّا.

وذكر العديد مِنْ الأُمَم الاجنَبيّة فِي السِفْر لَمْ تقتصر فائدة عَلَى المساعدة فِي تحديد تواريخها، بل أضافت أيضًا عنصرًا مساعداً عَلَى فهم الناحية الثقافية الَّتِي كُتبت فيها. أمَّا التنبؤ بدمار نينوى (صف ٢: ١٣) وهي عاصمة أشُور، فِيمَا يُعرف الآن باسم العراق، مِنْ الأمور الَّتِي تساعد عَلَى الوصول إلى معرفة تاريخ النبوّات. وبالنظر إلى أن نينوى سقطت فِي يد بَابِل المجاورة لها سنة ٦١٢ ق. م، مع اندثار امبراطورية أشُور كُلّها بحلول عام ٦٠٥ ق. م، فلابد أن صَفَنْيَا (٢: ١٣- ١٥) قد ظهرت قبل ٦١٢ ق. م عَلَى الأقل.

أمَّا كوش (صف ٢: ١٢) أَوْ أثيوبيا، فقد انتهت سيطرتها عَلَى مِصْر أثناء الأسرة المالكة المِصْرية الخامسة والعشرين (٧١٦- ٦٦٣ ق. م/ تقريبًا). وهم بدورهم لقوا هزيمة عَلَى يد البَابِليين سنة ٦٦٣ ق. م. أمَّا بالنسبة لأي تاريخ قبل هذه الهزيمة فسوف يسبب صعوبة بالنسبة للحقائق الأخرى السابق الإشارة إليها. والأمر المحتمل هُوَ أن "كوش" قد استُملت هنا كاسم بديل لمِصْر كُلّها، كما فِي إش ٢٠: ٤؛ حز ٣٠: ١- ٩).

وهذه القوى العالمية الكبرى، وكذلِكَ تِلْكَ الَّتِي كَانَت أقل منها تأثيرًا عَلَى المسرح العالمي- مثل الْفِلِسْطِينِيِّين (٢: ٤- ٧)، ومُوآب، وعَمُّون (٢: ٨- ١١)، سوف تواجه جَمِيعًا دينونة إلَهَ إسْرَائِيلَ القادر عَلَى كُلّ شيَ.

ب. البِنية الأدبية

بعد العنوان (١: ١)، ينقسم سِفْر صَفَنْيَا إلى مجموعتين متساويتين مِنْ النبوات، الأوّلى- وهو الأطول- تختص بالدينونة (١: ٢- ٣: ٨)، أمَّا الثانية فتتحدث عن الرجاء (٣: ٩- ٢٠).

والأوّلى، بعد مقدمة عامة عن الدينونة (١: ٢- ٣)، تشير بشكل محدد إلى يَهُوذَا (١: ٧- ٢: ٣، ٣: ١- ٨) ثم بعد ذَلِكَ تتضمن بعض الأُمَم الأخرى (٢: ٤- ١٨).

جـ. موضوعات لاهوتية

التطور النبوي لموضوع الدينونة/ الرجاء يتبع الأحداث التاريخية الَّتِي حكم عَلَى يَهُوذَا فيها بالسبي سنة ٥٨٧ ق. م، غير أنه سُمح لها بالعودة مِنْ السبي سنة ٥٣٨ ق. م. ولقد قال البعض- عَلَى ضوء الدينونة/ الرجاء هذه إن الآيات الاثنتي عشرة الأخيرة مِنْ السِفْرِ كَانَت إضافة تمت بعد العودة مِنْ السبي. ووجهة النظر هذه قامت عَلَى فرضية أن الأمر كَانَ يحتاج إلى رسالة دينونة مَا دامت احتمالية التوبة والتجديد قائمة والتي كَانَ مِنْ المحتمل أن تتجنب الدينونة الوشيكة، فِيمَا أن الرجاء كَانَ هُوَ الرسالة المنطقية بالنسبة لأولئك الَّذِي كَانوا يعانون بالفعل بسبب خطاياهم. وفِيمَا أن هذا الرأي محتمل، غير أنه ليس بأي حال الاحتمال الوحيد، بل ولا يدعمه أي دليل كتابي، ← والدليل الوحيد المتاح، والَّذِي كثيرًا مَا يحمل بين ثناياه خليطاً مِنْ الدينونة والرجاء (انظر مثل؛ إش ١- ٢، هُوَ ٢، عا ٩). وهذا الجمع بين الدينونة والرجاء لا يجب أن يَكُونُ مدعاة للدهشة، بالنظر إلى أنه يعكس طبيعة الله، والَّذِي هُوَ فِي ذات الوقت عَادِل وقدوس مِنْ ناحية، ومن ناحية أخرى تراه عطوفاً غفوراً.

والمفهوم المتحد للسِفْر، والَّذِي يغطي أقساماً لكُلّ مِنْ الدينونة والرجاء، هُوَ "يوم الرَّبّ". وفي هذا الْيَوْم سيتواجد الله فِي تاريخ الإنْسَان بطرِيقة قوِيّة ومغيّرة، ويعيد إقامة النظام الَّذِي حسب قصده والَّذِي أفسده البشر الخطاة. وفِيمَا أنه ليس بأي حال النَّبِيّ الوحيد الَّذِي يتكَلَّم هذا الموضوع (إش ٢: ١٣، ٣٤، إر ٤٦- ٥١، حز ٧، يُوئِيل، إلاّ أن صَفَنْيَا اتخذه باعتباره المبدأ الرئيسي والمنظم. ولقد بين أن هذا الْيَوْم له جانبان. ← فالإسْرَائِيليون الَّذِين يعتبرون أنفسهم شَعْب الله المختار، يتوقعونه يوم نجاح ورجاء لهم، ويوم دينونة لأعدائهم (انظر عا ٥: ١٨). وقد عرّف الله يَهُوذَا أن معيارهم شوه. ذَلِكَ أن الأساس الحقيقي للبركة أَوْ الدينونة هُوَ علاقة الأُمَّة بالله نفسه ولي بإسْرَائِيل. ← وهكذَا، فإن يَهُوذَا، بالرغم مِنْ أنها تُدعى اسمياً شَعْب الله إلاَّ أنهم وجدوا أنفسهم ضمن الشُعُوب الَّتِي ستحل بها الدينونة فِي أقْوَال صَفَنْيَا.

ويبين الجانبان اللذان ليوم الرَّبّ أنه أكثر تعقيدًا مما بدا عليه للوهلة الأوّلى. والواقع أنه يُوجد دليل فِي السِفْر عَلَى أنه يوجد أكثر مِنْ يوم واحد مِنْ هذه النوعية. ويُوجد عَلَى الأقل يومان: يوم للدينونة (انظر ١: ٧ و١٠ و١٤) ويوم للرجاء لإسْرَائِيل (٣: ٩ و١٦). والحقيقة إنه سيكون هناك يوم أسختولوجي (أخروي) نهائي، حيث تُصبح فيه الأمور بشكل نهائي وغير قابل للتغيير، كما أنه توجد أيَّام أصغر عديدة، تتوقع الدينونة والرجاء، وكُلّها تشير إلى المستقبل، إلى الذروة النهائية. وعَلَى ذلِكَ؛ فإن أحداثًا مثل سقوط أورُشَلِيم فِي أيد الأشُوريين (٥٨٦ ق. م)، أَوْ سقوط نينوى، العاصمة الأشُورية قبل ذلِكَ فِي أيدي البَابِليين نُظر غليها باعتبارها مِنْ نماذج "أيَّام الرَّبّ" الَّتِي كَانَت متوقعة".

والآثام بكافة نوعياتها تعجّل الدينونة. وقد تكون فِي صورة ممارسات دينية وثنية (١: ٤- ٩)، أَوْ قيادة فاسدة (٣: ٣- ٤)، أَوْ غطرسة وغدر. الامم الأجنَبيّة (٢: ٨ و١٠ و١٥). ومن بين أكثر الآثام غواية فِي يَهُوذَا، والتي لقيت تعنيفاً شديداً فِي يَهُوذَا هُوَ الشعور بالرضا الذاتي، أي الافتقار إلى الإيمان بأن الله عامل فِي العالم أكثر مِنْ ذي قبل (١: ١٢). وهذا موقف يتسم باللامبالاة السقيمة والَّذِي يبدو انه أسوأ مِنْ الحماسة الَّتِي أسيئ توجيهها. وهذا الموقف أدين بصفة خاصة فِي يَهُوذَا، الَّتِي يقوم وجودها القومي ذاته عَلَى تدخل الله الفعلي، وهذا عمل كَانُوا ينكرونه كُلّما كَانَ ذلِكَ ممكنًا.

والأعمال الَّتِي يريدها الله، والتي تستجلب بركات يومه بدلاً مِنْ دينونة هذا الْيَوْم، ليست قاصلاَة عَلَى الأعمال الدينية فقط. ذلِكَ أن الناس مدعوون حقًا إلى أن "يطلبوا الرَّبّ" (٢: ٣)، وقد أُدينوا لعدم قيامهم بهذا (١: ٦). وهذا الطلب لا يتضمن أموراً مثل الذَّبَائح والاحتفالات. والممارسة الطقسية كَانَ لها نصيبها فِي دعوة صَفَنْيَا (١: ٤- ٩)، غير أن بها مكَانًا أيضًا للأخلاقيات الشخصية، الْحَيَاة باستقامة فِي المجتمع بإظهار التواضع، والتقوى، والجدارة بالثقة (٣: ١٢- ١٣). والْحَيَاة باستقامة ليست هي العمل بحسب توجيهات الله فحسب، بل والاهتمام بصالح البشر واحتياجاتهم، وهي رسالة لن تصبح بالية عَلَى الإطلاق فِي أي زمان.

وتبرز النبوة أيضًا أهمية الحضور الإلهي، إلى جَانِب أعماله مِنْ ناحية البركة، وفي أحداث يوم الرَّبّ. واسمه بحسب العهد "يَهْوَهْ" تُرجم إلى "الرَّبّ" فِي معظم الترجمات الإنجليزية (لكن انظر ترمة ...)، يضع السِفْر كُلّه بين قوسين وذلِكَ بالافتتاحية (١: ١)، والخاتمة (٣: ٢٠)، كما أنه يرد كثيرًا فِي أماكن أخرى فِي النبوّات. ويَهْوَهْ (الرَّبّ)، هُوَ إله الماضي، الَّذِي يدخل فقط فِي عهد مع إسْرَائِيل، بل إنه خلق كُلّ الأشياء أيضًا (تك ١: ١- ٢: ٤). وهو إله الحاضر، الَّذِي يطلب أعمال ومواقف صحيحة مِنْ يَهُوذَا فِي حياتهم الآن. ثم إنه أيضًا إله المستقبل، الَّذِي يأتي بالْخَيْرِ أَوْ الشَّرّ عَلَى أساس موقف الشَّعْب فِي الحاضر. والعلاقة المتبادلة بين هذه المجالات الزمنية نجدها فِي ١: ٣، حيث يتلاقى الماضي والمستقبل حين يدمر الله "الإنْسَان والحيوان ... والطيور ... والأسمَاء"، وهي عَلَى وجه الدقة، نفس المخلوقات الَّتِي نجدها فِي قصة الخلق الأصلية، ولكن بترتيب عكسي (تك ١: ٢٦ و٢٥ و٢١). وكَانَت الخليقة حسنة حين خرجت مِنْ يد الخالق (١: ٣١)، ولكن عِنْدَما شوهها ذاك الَّذِي كُلّف بالعناية بها (١: ٢٨)، لَمْ يتراجع الله فِي أن يأتي بفترة هائلة بدون خلق (انظر جدثًا سابقًا فِي هذه النوعية فِي تك ٦- ٩. والخليقة متوقفة عَلَى أخلاقيات شَعْب الله حيث يتوقف عليها معاناتها أَوْ فرحها (انظر تك ٣: ١٧، إر ١٢: ٤، رو ٨: ١٩- ٢٢) (يخلق בָּרָא #١٣٤٣).

وهذه الرسالة القوية الَّتِي تتناول المسئولية والدينونة كثيرًا مَا يُكتم صوتها حَتَّى بين شَعْب الله فِي أيَّامنا هذه، بالرغم مِنْ أنها كَانَت دعوة صوتها عال عَلَى عهد أَنْبِيَاء ع. ق وكذلِكَ عَلَى أيَّام يَسُوع نفسه (مثل؛ مت ١١: ٢١- ٢٤، ٢٣: ١٣- ٣٩). وغَضَب الله فِي ع. ق لَمْ يتحول إلى محبة فِي ع. ج، بل بالأحرى امتزج

كُلاّهما فِي العهدين. والدينونة والرجاء يتعايشان معًا، وأهمال أحدهما يشوّه الصورة الكتابية عن الله.

د. سياق قانوني

موضوع يوم الرَّبّ تم التعبير عَنْهُ فِي سِفْر يُوئِيل (٢: ١- ١١) بعبارات تتشابه تشابُهًا قويًا مع العبارات الواردة فِي صف ١: ١٤- ١٨. وبالنظر إلى أن اليَوْم الَّذِي أشار إليه يُوئِيل غير واضح، فإن استعارة أحدهما مِنَ الآخر أمر لا يمكن تأكيده، غير أنه يبدو أنه كَانَ هناك تقليد أخروي مشترك سائد بينهم.

ومِن الجلي أن حِزْقِيَال النَّبِيّ (٢٢: ٢٥- ٢٨) فِي حين أنه لَمْ يقتبس مِنْ صف ٣: ٣- ٤ عَلَى نَحْوٍ مِنَ الدقة، غير أنه مِنَ الواضح أنه استخدم التقليد الَّذِي وُجد هناك ليوسع مِن توبيخه الشديد لشرور كبار المسئولين فِي إسْرَائِيل (فيشبين، ١٩٨٥، ٤٦١- ٦٣). وعَلَى ذلك فإن النَّبِيّ التالي أضاف سلطة التقليد إلى رسالته الَّتِي تضمنت الإدانة: الله لَمْ يغيرّ فكره، إن سوء استغلال مِنْ هم فِي مواقع السلطة لمراكزهم تعد خاطئة.

أمَّا الاقتباس الواضح مِنْ هذه النبوات لا يرد إلا فِي إستخدام مَا جاء فِي صف ٣: ١٣ فِي رؤ ١٤: ٥. فهناك الطهارة الأخلاقية للبَقِيَّة التقية مِنْ يَهُوذَا كَانَت جلية فِي حَيَاة الصديقين الَّذِين افتداهم الحمل مِنَ الفساد والعالم الوثني. ذلِكَ أن يوحنا يرى تشابهًا بين الفساد الأخلاقي فِي الفترة الَّتِي عاش فيها صَفَنْيَا، وتلك الَّتِي تصاحب فترة الاكتمال "Zephaniah's"، يوم الرَّبّ الأخير.

وفضلاً عن إستخدام صَفَنْيَا فِي الأسفار اللاحقة إلاّ أننا نجد الاهتمام به والتعليق عليه فِي النصوص الَّتِي ظهرت بعد الفترة الكِتَابية. ففي مجتمع قمران تم تفسير سِفْر صَفَنْيَا بإستخدام صيغة تفسير (1QpZeph 1:18-2:2; 4QZeph 1:12-13; Horgan, 1979, 63, 191-92). وفي هذه النوعية مِنَ التفسير كَانَ مجتمع لاحق يقوم باختيار نصوص كِتَابية يمكنهم أن يطبقوها مباشرة عَلَى وضعهم التاريخي.

أمَّا سِفْر صَفَنْيَا الأبوكريفي (القرن الأوَّل الميلادي) فيقدم لنا رحلة سماوية أخروية قام بها صَفَنْيَا، حيث رأى- مِنْ بين أمور أخرى- مشاهد مِنَ السَّمَاء ومن جهنم، وقُدمت أربعة مشاهد بأصوات البوق (انظر رؤ ٨- ٩، ونيترموت ٨، ٥٠- ١٥، ولأخذ فكرة عن تاريخ تفسير سِفْر صَفَنْيَا، انظر Ben Zvi, 21-38).

البيبلوجرافيا

E. Achtemeier, *Nahum-Malachi*, 1986; D. W. Baker, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1988; E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, 1991; M. DeRoche, "Zephaniah I 2-3: The 'Sweeping' of Creation," *VT* 30, 1980, 104-9; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 1985, 461-63; M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpetations of Biblical Books*, 1979, 63, 191-92; J. P. Hyatt, "The Date and Background of Zephaniah," *JNES* 7, 1948, 25-29; R. Patterson, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, 1991; B. Renaud, "Le livre de Sophonie: La thème de YHWH structurant de la synthese redactionnelle," *RevScRel* 60, 1986, 1-33; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 1991; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 214-25; L. Walker, "Zephaniah," *EBC* 7, 537-65; D. L. Williams, "The Date of Zephaniah," *JBL* 82, 1963, 77-88; R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 1980; O. S. Wintermute, "Apocalypse of Zephaniah (First Century B.C.-First Century A.D.)," *The Old Testament Pseudepigrapha I, Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. James H. Charlesworth, 1983, 497-515.

ديفيد دبليو . بيكر *David W. Baker*

الصَلاَة

صَلاَة

١. لغة الصَلاَة. الصَلاَة فِي ع. ق هي اتصال صريح مع الله (Staudt, *Prayer and the People in the Deuteronomist*, 1980, 58). وكَانَت تتضمن عنصر النية والقصد الأمر الَّذِي يُميزها عن اشكال الاتصال الأخرى الَّتِي تتسم بالعمومية (Balentine, 31; Westermann 8:1214) وأيًا كَانَ المعيار الَّذِي يُستخدم لتحديد معنى الصَلاَة (كنشاط بشرى متأصل فِي طبيعة البشر)، فهي تُشكل بالضرورة الاعتراف بإله، سيد، وشخص وقادر عَلَى كُلّ شئ، ويمكن الاتصال به، إله يَكُونُ منبع الصَلاَة وداعمها (Balentine, 32-33, 47). والصَلاَة فِي ع. ق كَانَت فِي الأساس عملاً إيمانيًا، لأن المتضرع يؤمن إيمانًا راسخًا أن الله "التفت إلى صَلاَة المضطر ولم يرذل دعاءهم" (مز ١٠٢: ١٧ [١٨]. والصَلاَة باعتبارها اتصالاً بالله، فمن ثم تتضمن تضرعًا، شفاعة، تعبدًا، حمدًا، اعترافًا، وشكرًا (Liefeld, 931).

وبمقارنته مع العالم اليوناني- الروماني القديم، لا يحتوي ع. ق كلمة جامعة شاملة عن الصَلاَة مثل العبارة اليونانية εὐχή (#٢٣٧٦) و εὔχομαι قا؛ E. von Severus, 1162). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، يحتوى ع. ق بالفعل عَلَي العديد مِنَ الكَلِمات والعبارات الَّتِي يُقصد بها الصَلاَة، ومن بينها بل وفي مقدمتها كلمة פָּלַל، [هِتْبَعِّيل.]، والاسم المتصل بها תְּפִלָּה (#٩٥٢٥).

والفعل פָּלַל، له عدة معانٍ (#٧١٣٦): بيعّل. يتدخل، يدين (مز ١٠٦: ٣٠)، يتوسط، يفصل فِي نزاع (اصم ٢: ٢٥)، يتخذ قرارًا لصالح رأى معين، يتوقع (تك ٤٨: ١١.) وتأتي مع לְ־، ينهض (كضمان) لـ (حز ١٦: ٥٢). وبعض الأشكال المشتقة منها פָּלִיל، قاضي (تث ٣٢: ٣١، غير متأكد؛ #٧١٣٠)، פְּלִילָה، قرار (إش ١٦: ٣ #٧١٣١)، פְּלִילִי، شئ يتطلب دينونة (أي ٣١: ٢٨ #٧١٣٢). פְּלִילִיָּה، قرار، دينونة (إش ٢٨: ٧ #٧١٣٣).

الـ هِتْبَعِّيل. يُشتق دائمًا مِنْ جذر ثان، פָּלַל: صَلاَة תְּפִלָּה كاسم متعلق بها (#٩٥٢٥؛ قا؛ HALAT 881-82; THAT 2:430-31). פָּלַל هِتْبَعِّيل. و תְּפִלָּה لا تردان فِي أيّ لغات سامية أخرى، باستثناء البونية الحديثة، *tplt*، صَلاَة (*THAT* 2:427, and Walton, 135-66، بخصوص بنوعية الخطاب إلى الإله فِي ش. أ. ق.). وعَلَى الرغم مِنْ أن دراسة

أصل الكلمة وتاريخها أمر موضع خلاف (قا؛ *THAT* 2:427; *TWAT* 6:607; *HALAT* 881)، فإن معنى פָּלַל؛ هِتْبَعِّيل. و תְּפִלָּה واضح فِي السياق. والمجال الدلالي لكِلْتا الصيغتين محصور تمامًا فِي "يصلى" وبالتالى "صَلاَة" (*TWAT* 6:608).

لقد تبنت الترجمات القديمة هذا المعنى. فالكلمة פָּלַל؛ هِتْبَعِّيل. تُرجمت ٨ مرات فِي سب. بكلمة εὔχομαι، (#ي٢٣٧٧) وأحيانًا بكلمة προσεύχομαι، (#٤٦٦٧) وهو المعنى القياسي فِي كُلّ مِنَ اليهودية والمسيحية الهلّينية للصلوات التعبدية (Greeven and Herrmann, "εὔχομαι" (#ي٢٣٧٧)، *TWNT* 2:774-808; H. Schnweiss, "Gebet," Theologisches *Begriffslexikon zum NT*, 1:421-24) وقد ترجمت الفولجاتا פ׳לל; بكلمة *orare/oratio*، بمعنى "يصلي"، وكذلِكَ بكلمة *rogare*، يطلب، *supplicare*، يلتمس، *implorare* يتوسل إلى، *precare*، *petere*، يطلب بـ، يطلب، يصلي ومشتقاتها. أمَّا المصطلحات الأرامية للصَلاَة فهي: *be', hnn, and ls'*.

وفي النصوص خارج الكتاب المُقَدَّس العبري، فإن صيغة ومعنى פָּלַל هِتْبَعِّيل. تم احتواؤها بالرغم مِنْ قلة ورودها: مثل؛ سي ٣٦: ٢٢؛ ٣٨: ٩؛ ٥١: ١١، فِي حين تم إستخدام نماذج أخرى، مثل الكلمة اليهودية- الأرامية *palpel*، يناقش، يتجادل بشدة، والعبرانية المتوسطة يِلبِل.، يبحث، أوْ يحقق فِي. والاسم المتصل بها תְּפִלָּה، احتفظ بدوره الأساسى كدلالة عَلَى الصَلاَة وذلِكَ فِي سي ٧: ١٠؛ ١٤. وفي مخطوطات قمران (كم ١٢: ٤؛ نظح ١٥: ٥)، وكذلِكَ فِي الأدب الرَّبَّانى، ولاسيما فِي ميش. (قا؛ *TWAT* 6:608).

٢. פָּלַל وתְּפִלָּה فِي ع. ق. (أ) ترد كلمة פָּלַל ٧٤ مرة بمعنى يصلي. وهذه الصَلاَة يغلب عليها طابع الشفاعة والتوسل. وكلمة פָּלַל (هِتْبَعِّيل.) كشفاعة زودت بالعديد مِنْ حروف الجر لتشير إلى أن الصَلاَة قدمت مِنْ أجل، نيابة عن (בְּעַד وعַל) شخص آخر، وكذلِكَ لـ (אֶל) الرَّبّ، وبدون ذكر الموضوع. وعَلَى سبيل المثال: كَانَ عَلَى إبْرَاهِيم أن يصلي مِنْ أجل (בְּעַד) أبيمالِك (تك ٢٠: ٧)، وصلى مُوسَى مِنْ أجل (בְּעַד) الشَعْب (عد ٢١: ٧)، ووعد صَمُوئِيل بالتشفع لدى الرَّبّ مِنْ أجل (בְּעַד) إسْرَائِيل (١صم ٧: ٥). وبحرف الجر עַל صلى حَزَقِيا مِنْ أجل (עַל) أولئك الَّذِين أكَلُوا الفِصْح عَلَى العكس مما هُوَ مكتوب فِي (٢أخ ٣٠: ١٨)، الخ. وفي سياق الشفاعة صلى الشَعْب لـ (אֶל) لِلرَّبّ/ الله (تك ٢٠: ١٧؛ عد ١١: ٢؛ ٢١: ٧؛ تث ٩: ٢٦؛ ١صم ٧: ٥، الخ).

وكتوسل تزود פָּלַל بحرف الجر אֶל التأكيد أن هذا التوسل موجه لِلرَّبّ، أوْ أنه يقدم فِي محضر (לִפְנֵי) الرَّبّ. وقد استخدم الحرف לְ־ ذات مرة بمعنى "إلى" لِلرَّبّ، دا ٩: ٤). وفي ١صم ١: ١٠ استُخدم الحرف עַל بمعنى אֶל (انظر אֶל فِي بعض المخطوطات). والصَلاَة فِي العديد مِنَ الحالات قُدمت نَحْوَ (אֶל)، فِي اتجاه (דֶּרֶךְ) الهيكل والمَدِينة. وعَلَى سبيل المثال: التمست حَنَّة مِنَ الرَّبّ أن يرزقها بطفل (١صم ١: ٢٦)، وصلى صَمُوئِيل إلى الرَّبّ، لأنَّهُ كَانَ مستاءًا مِنْ إسْرَائِيل (٨: ٦)، وقدم دَاوُد صلاته إلى رَبّ الجُنُود، إله إسْرَائِيل (٢صم ٧: ٢٧)، وفي صَلاَة تكريسه التمس سُلَيْمَان مِنْ الرَّبّ أن يسمع صلوات الشَعْب، حَتَّى مِنْ الغرباء تجاه (דֶּרֶךְ و אֶל) المَدِينة والهيكل (١مل ٨: ٣٠، ٣٥، ٤٢، ٤٤، ٤٨).

وفي السياقات الَّتِي ترد فيها פָּלַל (هِتْبَعِّيل.) كشفاعة والتماس، تدعم فكرة الصَلاَة فِي بعض الأحيان بكَلِمات فِي نفس المجال السامي، مثل: يطلب (בָּקַשׁ، [#١٣٣٥] ٢أخ ٧: ١٤) يقول (אָמַר [#٦٠٦]؛ ١صم ٢: ١؛ ٢مل ٦: ١٧؛ ٢أخ ٢٠: ٢؛ دا ٩: ٢٠؛ يو ٤: ٢)، يعترف (יָדָה [#٣٣٤٤])، ١مل ٨: ٣٣، ٣٥؛ قا؛ ٢أخ ٦: ٢٦؛ نح ١: ٦)، يناشد (קָרָא [#٧٩٢٤]؛ إر ٢٩: ١٨، يصرخ طالبًا العون (זָעַק [#٢٤١٠]؛ צָעַק [#٧٥٩٠]؛ רִנָּה، [#٨٢٦٢]؛ שָׁוַע، [#٨٧٧٥]؛ قا؛ مز ٥: ٢ [٣]؛ ٢أخ ٣٢: ٢٠، الخ)، يتضرع (חָנַן [#٢٨٥٨]، ١مل ٨: ٢٨؛ ٢أخ ٦: ٢٤)، ينطرح أيضًا أمام، تث ٩: ٢٥، לִפְנֵי הִתְנַפֵּל)؛ يتضرع (עָתַר [#٦٩٨٣]، ٢أخ ٣٣: ١٣)، الخ.

(ب) كلمة תְּפִלָּה مشتقة مِنْ، أوْ قريبة الصلة مِنْ פָּלַל ومعناها الأساسى فِي السياقات المختلفة هُوَ الالتماس، مع عنصر قوى مِنْ الشفاعة. תְּפִלָּה صَلاَة، مماثلة مِنْ ناحية دلالات الألفاظ إلى التماس الرحمة תְּחִנָּה [#٩٣٨٢]، ١مل ٨: ٢٨، ٤٥، ٤٩، ٥٤؛ ٩: ٣؛ مز ٦: ٩ [١٠]؛ ٥٥: ١ [٢])، صرخة لطلب العون (שַׁוְעָ، مز ٣٩: ١٢ [١٣]؛ ١٠٢: ١ [٢]؛ رفع الأيادى (١٤١: ٢)، كَلِمات شفاه (٥٤: ٢ [٤]؛ نداء إلى الله (קָרָא אֶל [#٧٩٢٤]؛ ٦١: ١- ٢ [٢- ٣])؛ دعاء إلى الله (פָּגַע [#٧٠٠٣])؛ إر ٧: ١٦، ١١: ١٤)؛ طلب الله (בָּקַשׁ، دا ٩: ٣)؛ أوْ توجيه (حرفيًا: يعطى) الوجه إلى الرَّبّ (دا ٩: ٣)، طالبًا (זָעַק).

كافة هذه الصلوات قُدمت إلى الرَّبّ، حَتَّى تِلْكَ الَّتِي وُجهت "نحو" الهيكل (١مل ٨: ٢٩). والمفهوم هُوَ أن الرَّبّ فِي السَّمَاء. "وَقَامَ الكَهَنَةُ اللاَّوِيُّونَ وَبَارَكُوا الشَّعْبَ، فَسُمِعَ صَوْتُهُمْ وَدَخَلَتْ صَلاَتُهُمْ إِلَى مَسْكَنِ قُدْسِهِ إِلَى السَّمَاءِ" (٢أخ ٣٠: ٢٧). والتماس سُلَيْمَان هُوَ أن يسمع الرَّبّ صلوات الشَعْب مِنَ السَّمَاء (١مل ٨: ٤٥، ٤٩؛ قا؛ ٢أخ ٦: ٣٥، ٣٩).

الافتراض الأساسى فِي كُلّ الصلوات هُوَ أن الله يستجيب لها. وهذا هُوَ السبب فِي أن الناس فِي الكتاب المُقَدَّس كَانُوا يرجون الله أن ينتبه إلى الصلوات (١مل ٨: ٢٨)، وأن يسمعها (١مل ٨: ٢٩؛ نح ١: ٦؛ مز ١٧: ١ و٦)، وأن ينصت لها (مز ٣٩: ١٢ [١٣]؛ ٥٤: ٢ [٤]؛ ٥٥: ١ [٢]). وهذا الافتراض عمل إيماني: "اِلْتَفَتَ إِلَى صَلاَةِ الْمُضْطَرِّ، وَلَمْ يَرْذُلْ دُعَاءَهُمْ" (١٠٢: ١٧ [١٨]). ولقد حُمد الله لأنَّهُ يسمع الصَلاَة (٦٥: ٢ [٣]؛ ولأنه لَمْ يرفض الصَلاَة (٦٦: ٢٠)، "الرَّبُّ بَعِيدٌ عَنِ الأَشْرَارِ، وَيَسْمَعُ صَلاَةَ الصِّدِّيقِينَ" (أم ١٥: ٢٩). والواقع أنَّ كثيرًا مِنَ الصلوات قد استُجيبت. ولقد شهد الرَّبّ نفسه لحقيقة أنه استجاب بشكل إيجابي لصلوات سُلَيْمَان (١مل ٩: ٣؛ قا؛ ٢أخ ٧: ١٢)؛ وحَزَقِيَا (٢مل ٢٠: ٥)؛ ومَنَسَّى (٢أخ ٣٣: ١٩).

إنه اختبار أليم أن ترجع الصلوات دون أن تُستجاب (مز ٣٥: ١٣). وحين تُصد الصَلاَة (مَرَاثِي ٣: ٨)، وحين يلتحف بالسحب حَتَّى لا تنفذ الصَلاَة (٣: ٤٤). بل والأخطر هُوَ حينما

يغضب الله عَلَى صلوات شَعْبه (مز ٨٠: ٤ [٥])، وحين يعتبر صلوات شَعْبه مكرهة لأنهم حوّلوا أذنهم عن سماع الشَّرِيعَة (أم ٢٨: ٩)، أَوْ حين تكون أيديهم ملآنة دمًا (إش ١: ١٥).

أمّا أقصى وأقسى ضَرْبَة لديونة الله فتتأتى حين لا يريد أن يصغى لصلوات الأَنْبِيَاء (حز ٩: ٨؛ ١١: ١٣؛ عا ٧: ١- ٥)، وبصفة خاصة حين يؤنب إِرْمِيَا ويقول له: "وَأَنْتَ فَلاَ تُصَلِّ لأَجْلِ هذَا الشَّعْبِ وَلاَ تَرْفَعْ لأَجْلِهِمْ دُعَاءً وَلاَ صَلاَةً، وَلاَ تُلِحَّ عَلَيَّ لأَنِّي لاَ أَسْمَعُكَ" (إر ٧: ١٦؛ ١١: ١٤).

والواقع أن الصَلاَة شئ خطير. والكتاب الْمُقَدَّس يعتبرها أكثر التعبيرات العبادية أهمية (قا؛ Clements, 2). وهي تتعلق بأعمق المشاعر، وتُعد أكبر محفز للأشخاص الَّذِين يرفعون صلاتهم لإلههم، وهي تتعلق أيضًا بعلاقة العهد، ببركاتها وعقوباتها، باعتبارها أساس الشَّرِكَة الفعالة بين الشَّعْب وإلهه. والصَلاَة عمل يدل عَلَى الإيمان بالله الرحيم، رَبُّ الْجُنُودِ القادر عَلَى كُلّ شئ، الَّذِي يستجيب لصلوات شَعْبه. وهي ميزة، ولكنها تُعد مسئولية أيضًا. وهي ميزة مِنْ ناحية أنها توصل إلى الله الَّذِي يسمع ويستجيب أكثر حاجات الإِنْسَان ورغباته إلحاحًا، ولكنها فِي الوقت ذاته مسئولية كبيرة أن تصلى بالطريقة الَّتِي تجعل الصَلاَة مقبولة مِنْ الله. واعتراف أَيُّوب يوضح لنا هذه النقطة: "مَعَ أَنَّهُ لاَ ظُلْمَ فِي يَدِي، وَصَلاَتِي خَالِصَةٌ" (أي ١٦: ١٧).

والعهد القديم يميّز بين الصَلاَة الحقيقية والصَلاَة الزائفة. فالصَلاَة الحقيقية تكون مِنْ القلب، أي أنها تشمل الشخص بكُلّيته (انظر إر ٢٩: ١٢- ١٤). وعَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ الصَلاَة الزائفة تخرج مِنْ الشفاه فحسب (إش ١: ١٥؛ ٢٩: ١٣؛ قا؛ عا ٥: ٢٣- ٢٤). وفي نفس هذا السياق، يتكلّم ع. ق أيضًا عن معوقات الصَلاَة كالعصيان مثلاً (إش ١: ١٥- ١٧؛ ٥٨: ١- ٢، قا؛ تث ١: ٤٣- ٤٦)، وعدم محبة الإِنْسَان لأخيه الإِنْسَان (إش ٥٨: ٣- ١٠)، والظلم (مي ٣: ١- ٤) (قا؛ *NIDNTT* 2:864-66).

٣. أمثلة للصَلاَة فِي ع. ق. فِي هذا الاستعراض المختصر للصلوات الفعلية فِي ع. ق، نقتصر عَلَى أبرز الأمثلة للصَلاَة، ولاستعراض موسع، انظر (W. L. Liefeld, 931-33).

وأول صَلاَة عَلَى الإطلاق ذُكرت فِي تك ٤: ٢٦ "حِينَئِذٍ ابْتُدِئَ أَنْ يُدْعَى بِاسْمِ الرَّبِّ" (تك ٤: ٢٦). (קְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה לְ) وقبل ذَلِكَ كَانَ "إنسان" (ممثلاً فِي آدم، وحواء، وقايين) يتكلّم مع الرَّبّ مباشرة (٣: ٨- ١٩؛ ٤: ٦- ٧، ٩، ١٠- ١٥). أمّا الآن، ولتغطية الثغرة الَّتِي وُجدت بعد ذَلِكَ، فقد بدأ الناس (חָלַל) يتصلون بالله عن طريق الصَلاَة. فإلى جَانِبِ الذَّبَائح، والَّتِي ذُكرت أيضًا لأول مرة فِي ٤: ٣- ٥، فإن هذا الدعاء باسم الرَّبّ، يوحى بعمل يتصل بالعبادة، كما كَانَ الحال بالنسبة لأَبْرَام (١٢: ٨؛ ١٣: ٤)، وإِسْحَاق (٢٦: ٢٥). وربما يتجاوز مَا جاء فِي تك ٤: ٢٦ مجرد القيام بالصَلاَة إلى وضع الأساس لكُلّ صَلاَة حقيقية، اعترافًا باسم الله (انظر ١٢: ٨؛ ٢١: ٣٣؛ مز ٨٠: ١٨ [١٩]؛ ٨٦: ١٢؛ ١٤٥: ١- ٢؛ دا ٩: ١٩؛ مت ٦: ٩، قا؛ Liefeld, 932، ولتاريخ تفسير سِفْر التكوين ٤: ٢٦، S. Sandmel, *HUCA*, 32, 1961, 19-29).

وثمة مثال أساسى للتوسع المثالى فِي الصَلاَة بحيث تصبح شركة مستمرة مع الله، نجده فِي القول "وَسَارَ أَخْنُوخُ مَعَ اللهِ" (تك ٥: ٢٢- ٢٤). وهذا نموذج أصلى لكثير مِنْ "الصلوات" التالية"، وهي الصلوات الَّتِي تكون بلا كَلمات.

صَلاَة إِبْرَاهِيم (تك ١٨: ١٦- ٣٣، بالنيابة عن أشخاص أبرار فِي سَدُوم تقدم لنا نمطًا مِنْ الشفاعة، والتي تشكل عنصرًا أساسياً فِي الصَلاَة. وصيغة الصَلاَة كَانَت عَلَى شكل حوار بين إِبْرَاهِيم والله.

وصَلاَة مُوسَى التشفعية فِي عد ١٤: ١٣- ١٩ استندت إلى الخوف عَلَى سمعة الله، والتي قال إنها ستتأثر إذا أهلك الله الإِسْرَائِيليين فِي الْبَرِّيَّة. ولقد أقام مناشدته عَلَى أساس طبيعة الله الَّتِي تتسم بالمحبة والمغفرة وقد قال ليفيلد Liefeld وعن حق، إن هذا الاهتمام بسمعة الله، والمناشدة استنادًا إلى طبيعة الله الرحيمة، يشكلان عناصر التضرعات فِي مواضع كثيرة فِي الكتاب الْمُقَدَّس (932، قا؛ خر ٣٣: ١٥- ١٦؛ عد ١٦: ٢٢؛ يش ٧: ٦- ٩).

وصَلاَة حَنَّة (١صم ٢: ١- ١٠) لَمْ تكن تضرعًا يطلب شَيْئًا. بل كَانَت بالأحرى "مديحًا وصفيًا لله" يذكر مِنْ هُوَ الله، وما صفاته، وما عمله فِي الماضي (قا؛ Clements, 59-67).

وصَلاَة دَاوُد (فِي ٢صم ٧: ١٨- ٢٩ لها أهمية كبرى. ذَلِكَ أن هذه الصَلاَة كَانَت استجابة لرسالة مِنْ الله جاءته عَلَى لسان نَاثَان النَّبِيّ (٧: ١- ١٧). لقد فعل دَاوُد "وَجَلَسَ أَمَامَ الرَّبِّ" (٧: ١٨)، ويبدو أن المقصود هُوَ "أمام تَابُوت الله [الَّذِي] ظل فِي خَيْمَة" (٧: ٢). والقول بأنه كَانَ جالسًا (יָשַׁב) أمام الرَّبّ استثنائى. فالوضع العادى للصَلاَة هي أن تقف (تك ١٨: ٢٢؛ خر ٣: ٥)، أَوْ تركع (يش ٥: ١٤؛ ١صم ١: ٣، ٢٨؛ ٢صم ١٢: ٢٠). واستجابة لنُبُوّة نَاثَان رفع دَاوُد صَلاَة تتسم بالعرفان بصنائع الله والاعتراف بخطئه بكُلّ شجاعة وأنه يستحق عقاب الله. وهذا المزج العجيب بين التسليم لمشيئة الله والإصرار فِي الاعتماد عليه مِنْ جهة أخرى كَانَت السمة الغالبة لإيمان دَاوُد وصَلاَة إِسْرَائِيل فِي أفضل حالاتها. ومن حيث الشكل أَوْ الصياغة كَانَت صَلاَة دَاوُد عبارة عن تضرع بسيط إلى الله كى يحفظ الله إلى الأَبَدِ الوعد الَّذِي سبق أن قطعه له هُوَ وبيته (٧: ٢٥). واعتراف دَاوُد بالله باعتباره السَّيِّد الرَّبّ وبعظمته وبأنه غير قابل للمقارنة، واتّخاذه مواعيد الله الخاصة بالعرش والْمَلِكية مِنْ الأمور الَّتِي لها أهميتها اللاهوتية.

وثمة صَلاَة أخرى لدَاوُد لها سمات بارزة (١أخ ٢٩: ١٠- ٢٠). وهذه الصَلاَة تتسم بلغتها الجميلة. وعنصر الالتماس فيها يركز عَلَى طلبتين معينتين: "احْفَظْ هذِهِ إِلَى الأَبَدِ فِي تَصَوُّرِ أَفْكَارِ قُلُوبِ شَعْبِكَ، وَأَعِدَّ قُلُوبَهُمْ نَحْوَكَ" (ع. ١٨)، و "وَأَمَّا سُلَيْمَانُ ابْنِي فَأَعْطِهِ قَلْبًا كَامِلاً لِيَحْفَظَ وَصَايَاكَ، شَهَادَاتِكَ وَفَرَائِضَكَ..." (ع. ١٩).

وتُستهل صَلاَة سُلَيْمَان فِي ١مل ٣: ٣- ١٥ بتركيز قوى عَلَى ثلاثة أشياء عملها الله: التعطف الجزيل الَّذِي أظهره الله نَحْوَ أَبِيهِ دَاوُد، وقد واصل هذا التعطف العظيم بأن أعطاه ابْنًا ليجلس عَلَى عرش مملكته، وقد أقام الله سُلَيْمَان مكَانَ أَبِيهِ دَاوُد (ع. ٦، ٧). ثم قدم تضرعه نفسه بِكُلّ جلال ووقار: "فَأَعْطِ عَبْدَكَ قَلْبًا فَهِيمًا لأَحْكُمَ عَلَى شَعْبِكَ وَأُمَيِّزَ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ" (ع. ٩). وصَلاَة سُلَيْمَان الخاصة بتدشين الهيكل تتضمن صَلاَة مِنْ أجل العائلة الْمَلِكية، ومن أجل الأهمية الحقيقية للهيكل، ومن أجل المشاكل المادية، مثل: الهزيمة، الجفاف، الكوارث الأخرى (١مل ٨: ٢٢- ٥٣، قا؛ ٢أخ ٦: ١٢- ٤٢، وانظر أيضًا W. S. LaSor, *NBC*, 1970, 332).

ومرثاة حَزَقِيَّا فِي أش ٣٨: ٩- ٢٠ تماثل صرخات أَيُّوب (قا؛ مثل؛ أَيُّوب ٧)، وتماثل بعض الْمَزَامِير (مثل؛ مز ٨٨). والصَلاَة نفسها تنقسم إلى جزئين رئيسيين، مرثاة تعبر عن الحزن والمرارة لموته الوشيك (ع. ١٠- ١٥)، والتماس للشفاء مع يقينه مِنْ أن الرَّبّ سيخلصه (ع. ١٦- ٢٠). وكَلماته الأخيرة، حين تخلى عن أسلوب المفرد وابتدأ يستخدم صيغة الجمع، توحى بإستخدام جماهيري للمَزْمُور (قا؛ مثل؛ مز ٢٥: ٢٢؛ ٥١: ١٨- ١٩ [٢٠- ٢١])، وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ فإن تأثير هذه الصَلاَة وما تضمنته مِنْ عاطفة قوية، تنصب كُلّها عَلَى أمور خاصة وشخصية (قا؛ Clements, 132). (← مَرَاثِي: لاهوت).

وصَلاَة أَيُّوب تمثل الذروة الروحية للسِفْر كُلّه، بالنظر إلى أنه تمثل خضوعاً وانسحاق قلب، وقبول استجابة لكَلاَم الله (أي ٤٢: ١- ٦). وهي تركز عَلَى أمرين اثنين: اعتراف بجهل الإِنْسَان وضعفه، وخضوع لله بقبول تَام لمراحمه الكريمة. وأكثر الإشارات عددًا للصَلاَة فِي كتابات الأَنْبِيَاء نجدها فِي إِرْمِيَا (مثل؛ إر ١: ٦؛ ٤: ١٠؛ ٧: ١٦؛ ١١: ٥، ١٤؛ ١٢: ١- ١٧؛ ١٨: ١٩- ٢٣؛ ٢٠: ٧- ١٨؛ ٣٢: ١٦- ٢٥؛ ٣٣: ٣). ونجد إحدى هذه الصلوات فِي ٣٢: ١٦- ٢٥. فبعد أن سلّم إِرْمِيَا صك الشِّرَاء لبَارُوخ، صلّى إلى الرَّبّ. ويمكن تقسيم هذه الصَلاَة إلى أربعة أجزاء: (أ) حمد يشتمل على وصف عام لسيادة الرَّبّ (ع. ١٦- ١٩)، (ب) شكر لله لصلاحه ورعايته الخاصة لإِسْرَائِيل (ع. ٢٠- ٢٣/أ)، (جـ) اعتراف بالاثم وصيحة الشعور بالمحنة (ع. ٢٣- ٢٤)، (د) تأكيد إلهى، وخضوع لله (ع. ٢٥) (انظر Clements, 141-42).

وكذلِكَ يتضمن سِفْر دَانيال عددًا مِنْ الصلوات (مثل؛ دا ٢: ٢٠- ٢٣؛ ٤: ٣٤- ٣٥ [٣١- ٣٢]؛ ٦: ٢٦- ٢٧ [٢٧- ٢٨]). وأكثر الصلوات روعة فِي سِفْره، بل وأكثر الصلوات أهمية فِي الكتاب الْمُقَدَّس كُلّه، تتمثل فِي الاعتراف الوارد فِي ٩: ٤- ١٩. ومن بين العناصر الَّتِي يجب ملاحظتها وصف الله بأنه بار، رحيم، غفور، وهذا عَلَى نقيض وصف المتضرع وشَعْبه بأنهم خطاة آثمون، وأنهم تمردوا عَلَى وصايا الله وأحكامه، كما تعبر الصَلاَة عن اهتمام بسمعة الله، وبصفة خاصة فِي ع. ١٦- ١٩. ومن أقرب الأمثلة الكتابية لصَلاَة دَانيال، نجدها فِي صلوات عَزْرَا (٩: ٦- ١٥)، وصلوات اللاَّوِيِّين (نح ٩: ٥ - ٣٨).

وشفاعة عَزْرَا النيابية (عز ٩: ٦- ١٥) تُعد مثالاً لكُلّ الشفاعات المزمعة (Cundall, *NBC*, 403). فلم يعزل عَزْرَا شَعْبه، ويتبلد إحساسه وبديتهم. بل إنه، بالرغم مِنْ عدم تورطه هُوَ شخصيًا فِي خطاياهم، إلاَّ أنه اعتبر نفسه وَاحِدًا منهم وأنه يشاركهم إثمهم وحاجتهم.

والاعتراف القومى العظيم فِي نَحَمْيَا ٩: ٣٥- ٣٨ يُستهل باعتراف بعظمة الله ويواصل ذكر نقاط التحول الكبرى فِي تاريخ إِسْرَائِيل: دعوة إِبْرَاهِيم (ع. ٧- ٨)، الْخُرُوج وإعطاء النَّامُوس (ع. ٩- ١٤)، رحمة الله العظيمة بشَعْبه فِي الْبَرِّيَّة بالرغم مِنْ تمردهم وعصيانهم (ع. ١٥- ٢٣)، دخول أَرْض كَنْعَان (ع. ٢٤- ٢٥)، واستمرار تمرد إِسْرَائِيل بالرغم مِنْ تحذيرات الأَنْبِيَاء وعَلَى الرغم مِنْ الخلاص مِنْ مضايقيهم الَّذِي كَانَ يتحقق لهم عَلَى أيدى الْقُضَاة (ع. ٢٦ و٢٧ و٣٠). لقد أدب الله شَعْبه عَلَى أيدى أمم أخرى (ع. ٣٠ و٣١)، وكَانَ مِنْ شأن هذا أن تحقق أخيرًا الاتضاع والتوبة والثقة المطلقة فِي الله، وهي مِنْ الأمور الَّتِي كَانَ لابد منها للعهد بين الله وإِسْرَائِيل.

وكُلّ هذه الصلوات وغيرها، فِي ع. ق، كَانَت تتسم باعترافها بالله، وبحمدها الَّذِي يصف مآثر الله، ومناشدتهم، واهتمامهم بسمعة الله، والاعتراف بالخطايا والَّذِي يعتبر المتضرع نفسه مِنْ خلال هذا الاعتراف أنه مشترك فِي إثم الشَّعْب، وفي حاجته إلى المغفرة، وبالعناصر ذات الأهمية القصوى والتي مِنْ بينها الشفاعة والتضرع، وهذه الأخيرة كَانَت تتسم بين آونة وأخرى بالشكر العميق والاعتراف بالخطايا والآثام.

٤. زمن الصَلاَة، ومكَانها، والوضع الَّذِي يجب أن يتخذه المصلي. الصَلاَة ليست مقيدة بأي مكَانَ خاص بالعبادة بل يمكن أن تكون فِي أي مكَانَ (انظر تك ٢٤: ٢٦- ٢٧، ٦٣). وبرغم ذَلِكَ، كَانَ يتم التشجيع بصفة خاصة عَلَى الصَلاَة فِي المقادس الأُولَى (شِيلُوه، ١صم ١؛ حَبْرُون، ٢صم ١٥: ٧) وأخيرًا، فِي هيكل أُورُشَلِيم، الَّذِي دُعي "بيت الصَلاَة" (إش ٥٦: ٧). أمّا الصلوات الخاصة فكَانَت تُقَام عادة فِي البيت (دا ٦: ١١).

لَمْ يُطلب فِي ع. ق إقامة الصَلاَة فِي أوقات تم تحديدها. وكَانَت الأعياد تُعد فِي العادة فرصة للصَلاَة (١صم ١). وكَانَت الصلوات تُقدم فِي المساء (مز ٤)، عِنْدَ وقت تقديم الذَّبِيحَة المسائية (عَزْرَا ٩: ٥)، وفي الصباح (مز ٥). وقد صاح المرنم فِي محنته "مَسَاءً وَصَبَاحًا وَظُهْرًا" (٥٥: ١٧ [١٨])، وهذا قد يعنى "الْيَوْمَ كُلَّهُ" (٢٥: ٥)، أَوْ "بِالنَّهَارِ وَاللَّيْلِ" (٨٨: ١ [٢])، أى بصفة مستمرة. وقد تعوّد دَانيال عَلَى الصَلاَة ثلاث مرات فِي الْيَوْمِ (دا ٦: ١٠ [١١]، وهذا يردد صدى مَا جاء فِي (مز ٥٥: ١٧ [١٨]، قا؛ أع ١٠: ٩).

الوضع الَّذِي يُتّخذ عادة عِنْدَ الصَلاَة هُوَ الركوع (כָּרַע) أمام الرَّبّ (١مل ٨: ٥٤؛ ٢أخ ٦: ١٣؛ عز ٩: ٥)، وكَانَ الركوع مزمعًا أن يكُونْ بعد ذَلِكَ علامة عَلَى الخضوع (إش ٤٥: ٢٣). وكَانَ الركوع يُصاحب إما بمد (פָּרַשׂ כַּפַּיִם) اليدين، أَوْ رفعها إلى أعلا. وبالنسبة لهذين الوضعين، انظر خر ٩: ٢٩، ٣٣؛ ١مل ٨: ٣٨، ٥٤؛ أي ١١: ١٣؛ مز ١٤٣: ٦؛ إش ١: ١٥؛ مز ٢٨: ٢؛ ٦٣: ٤ [٤]؛ ١١٩: ٤٨؛ ١٤١: ٢؛ مَرَا ٢: ١٩. والوضع فِي كثير مِنْ الأحيان هُوَ أن يجثو المصلي، ويسجد (חָוָה) أمام الرَّبّ (تك ٤٧: ٣١؛ خر ٤: ٣١). وقد مُنعت إِسْرَائِيل منعًا باتًا مِنْ السجود للأصنام (خر ٢٠: ٥؛ إش ٤٤: ١٧). وهناك شكل شرعى للوضع الَّذِي يجب أن يتخذ أمام الصَلاَة موجود فِي عز ١٠: ١، حيث كَانَ عَزْرَا يصلي، ويعترف، ويبكي وقد أسقط نفسه (נָפַל) أمام الرَّبّ (עָמַד و

נִצָּב) أو (יָשַׁב) (انظر ١صم ١: ٢٦؛ ٢صم ٧: ١٨؛ ١مل ٨: ٢٢، وانظر أيضًا التوضيح في *BHH* 1:521-22).

■. **الفكر اللاهوتي للصلاة:** علاوة عَلَى الملاحظات اللاهوتية الَّتِي ذُكرت سابقًا، رأينا أن نختتم بالآتي. باعتبار أن الصلاة هي اتصال واضح بالله، لِذَلِكَ تُعد فِي الأساس حوارًا بين الله وشعبه فِي إطار علاقة العهد (انظر Balentine, 261-64). والصلوات الموجودة فِي الكتاب المُقدَّس توضح بطريقة خاصة إحدى ملامحها المميزة، وهي معرفة الله باعتباره إلهًا شخصيًا (قا؛ Clements, 5، وكذلِكَ ١مل ١٩: ١٥؛ ١أخ ٢٩: ١٠، ١٨؛ ٢أخ ١٤: ١١؛ ٢٠: ٦- ٧، ١٢؛ دا ٩: ٩- ١٠، ١٣- ١٤، ١٧). والله ليس إلهًا شخصيًا بل ويمكن التواصل معه أيضًا.

والطريقة الَّتِي فُهمت بها طبيعة الله وشخصه وقُدمت بها تحدد بالتالي طبيعة الصلاة ومضمونها. فالصلاة تُقدم "باسم" الرَّبّ الإله. وعَلَى ذلِكَ، فإستخدام الاسم الصحيح فِي الصلاة، أمر له أهمية بالغة، وإساءة إستخدام هذا الاسم يُعد إثمًا عَظِيمًا (انظر Clements, [redacted]، وكذلِكَ خر ٢٠: ٧).

وقد أشار بالتبين Balentine، وكَانَ محقًا فِي ذلِكَ إلى أن وصف الصلاة لله تؤكد سماته الإلهية (265). وعَلَى سبيل المثال، يؤكد حَزَقِيَّا السيادة الَّتِي يتفرد بها الله وحده (٢مل ٩: ١٥، ١٩). كما أكد أسا ويَهُوشَافَاط عَلَى قوته (٢أخ ١٤: ١١؛ ٢٠: ١٢)، أمَّا دَانِيال ونحميا فابرزا رحمته وعدله (دا ٩: ٤، ٧، ٩؛ نح ٩: ٨، ١٧، ١٩، ٢٧- ٢٨ و٣١). وهذه السمات وغيرها مِنْ سمات الله (مثل؛ محبته و رحمته) تشكل دائمًا صلب الصلاة

مِنْ الجَانِب البشري، الصلاة تعد مِنْ أعمال الإيمان، وهي ممارسة مخاطبة الله الَّتِي تحدث فرقًا فِي السَّمَاء وكذلِكَ عَلَى الأرض (Balentine, 268-71).

البيبلوجرافيا

THAT 2:427-32; *TWAT* 6:606-17; D. R. Ap-Thomas, "Notes on Some Terms Relating to Prayer," *VT* 6, 1956, 225-41; S. E. Balentine, *Prayer in the Hebrew Bible*, 1993; R. E. Clements, *The Prayers of the Bible*, 1985; M. J. Greenberg, *Biblical Prose Prayer*, 1983; W. L. Liefeld, "Prayer," *ISBE* 3:931-39; D. F. O'Kennedy, "Die gebed [illegible] vergifnis in die OT," D.Th., thesis, Univ of Stellenbosch, 1994; H. G. Reventlow, *Gebet im AT*, 1986; J. F. A. Sawyer, "Types of Prayer in the Old Testament: Some Observations on Hitpallel, Hithannan, etc.," *Semitics* 7, 1980, 131-43; H. Schnweiss, "Prayer, etc," *NIDNTT* 2:1976; E. von Severus, "Gebet I," *RAC* 8, 1972, 1134-1258; J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Contexts*, 1989, 143-60; C. Westermann, "Gebet II," *RAC* 8:1213-17.

بي. أي. فِيرويف *P. A. Verhoef*

ثمين ← #٣٧٠٠ (יָקַר [*yāqar*] يَكُونُ ثمينًا، مكْلفًا، له قيمة، نادرًا)

حمل ← #٢٢٢٥ (הָרָה [*hārâ*]، تحمل، تحبل)

إعداد ← #٦٩٦٣ (עָתַד [*'ātad*]، يجهز، يستعد، مقدرًا له أن)

هبة ← #٤٩٦٦ (מִנְחָה [*minḥâ*]، هبة، تقدمة، ذبيحة، عطية)

ضغط ← #٧٢١٠ (פָּצַר [*pāṣar*]، يحث عَلَى، يضغط، يدفع)

وقح ← #٢٢٩٤ (זֵד [*zēd*]، متبجح، متكبر)

غنيمة ← #٣٢٧٢ (טֶרֶף [*ṭerep*]، فريسة)

كبرياء ← #٨١٢٣ (רוּם [*rûm*[1]]، يتعالي، يتفاخر، يمجد)

كاهن ← #٣٩١٢ (כָּהַן [*kāhan*]، يكهن، يقوم بواجبات الْكَاهِن)

Samuel

صَمُوئِيل: لاهوت

أ. سياق تاريخي

سِفرا صَمُوئِيل يقعان ضمن مَا هُوَ معروف فِي المصطلح اليهودى التقليدى القانونى "بالأنْبِيَاء الأوّلين"،كما يُطلق عَلَيْهِمَا فِي أوساط المفكرين حديثًا. اتّباعاً لما ذهب إليه نوث فِي كتابه "التاريخ التثنوى". ومصطلح "الأنْبِيَاء الأوّلين" يعكس وجهة نظر قديمة بأن الأسفار التاريخية المذكورة فِي لائحة الأسفار القانونية العبْرِيَّة، كتبها أنْبِيَاء. وبالنسبة لسِفْرى صَمُوئِيل، فحَتَّى الأصحاحات الَّتِي جاءت بعد ١صم ٢٥: ١، والتى تتضمن خبر موت صَمُوئِيل، فسرها يوسيفوس عَلَى أنها مِنْ يد نَبِيّ، الَّذِي أعطى أن يرى الأحداث الَّتِي ستقع بعد مماته. وبرغم ذلِكَ، فإن القيمة الحقيقية لهذا المصطلح القانونى ليس فِي فائدته كمعلومة تاريخية، بل فِي الفكر اللاهوتى الَّذِي يقدمه عن السِفر الَّذِي نحن بصدده، وعَلَى الأخص بالنسبة لأسفار صَمُوئِيل والمُلُوك. ونرى لكلمة الله- طوال هذه الأسفار- والتى يتم توصيلها مِنْ خلال نبوة، تأثيرًا حاسمًا عَلَى الأحداث وعَلَى تفسيرها. وتقدير مدى تأثير سِفر التَّثْنِيَة عَلَى سِفر صَمُوئِيل كَانَ مختلفًا وإلى حد كبير. وبرغم ذلِكَ، فإن الأجزاء الرَّئِيسية مثل ١صم ٢، والَّذِي يتناول إقامة المَلِكية، ٢صم ٧، الَّذِي يتحدث عن العهد الَّذِي قُطع لدَاوُد، عادة مَا ينظر إليها عَلَى أنهما يعبران عن الفكر اللاهوتى لسِفر التَّثْنِيَة (←)، بالرغم مِنْ أن "نوث" Noth لَمْ يذكر ٢صم ٧ فِي قائمته الخاصة بالأقْوَال التثنوية، وذلِكَ مرده أن تفسيراته للتاريخ لَمْ تتح له مجالاً لتناول "الرجاء الدَاوُدى".

وأسفار صَمُوئِيل يُنظر إليها عَلَى أنها السِفْران الأوّل والثانى مِنْ "أسفار الحكم المَلِكى" الأربعة وذلِكَ فِي تقليد سب والتى بشكل مناسب تبرز حقيقة أن المهمة الرَّئِيسية لسِفْرى صَمُوئِيل ١- ٢، هي: أوّلاً تأسيس المَلِكية الإسْرَائِيلية، وبعد ذلِكَ بروز نجم دَاوُد النَّبِيّ البيت لحمى كمَلِك امبراطور، وأسرة مَلِكية. وهناك تقاليد مختلفة تتعلق بشكل أوْ بآخر بصَمُوئِيل النَّبِيّ (←) فِي الأصحاحات الأوْلى مِنْ سِفر صَمُوئِيل، غير أنه لن يقلل مِنْ أهمية القول بأنها تكمن فِي حقيقة أنه أشرف عَلَى إقامة المَلِكية فِي إسْرَائِيل ومسح أوّل مَلِكين لها. والأمر المتيقن أن

ترنيمة حَنَّة المذكورة فِي ٢: ١- ١٠، والتى يشكل الموضوع الرَّئِيسى فيها تبديل الرَّبّ أحوال الإنْسَان إلى عكسها مِنْ خلال تدخله، كَانَت تتفكر فِي ذهنها مَا يتجاوز هذا الموضوع حين تختتم ترنيمتها بتأكيد يعني بأن الله "يعطى عزاً لمَلِكه ويرفع قرن مسيحه" (الأي ١٠). وحَتَّى الموضوع الواضح مِنْ الناحية الرسمية الخاص بالكهنوت الشِيلُونِيّ الَّذِي تناولته الأصحاحات ١- ٣ يمكن تصنيفه فمن الأمور المتعلقة بالمَلِكية طالما استُبدلت شِيلُوه كمقدس مركزى إسْرَائِيلي، الأمر الَّذِي أدى فِي النهاية إلى نقل تَابُوت العهد إلى أورُشَلِيم (٢صم ٦)، ذلِكَ أن هذا الأمر أسهم فِي الاعتراف بمدِينة دَاوُد العاصمة واعتبارها أيضًا عاصمة إسْرَائِيل الدينية. ويبدا أن هناك أيضًا إشارة موجزة فِي ١صم ٢: ٣٥ إلى صَادُوق الْكَاهِن، الَّذِي خدم كُلاًّ مِنْ دَاوُد وسُلَيْمَان، حيث تمتع بالسلطة الكهنوتية الوحيدة فِي ظل سُلَيْمَان حين طرد أبِيَاثَار لتقديمه العون لأدونيا فِي محاولته الانقلاب ليخلف أباه مَلِكًا لإسْرَائِيل.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذه الأصحاحات الأوْلى فِي سِفر صَمُوئِيل الأوّل تركز فِي تناولها عَلَى عدم مشروعية نظام شِيلُوه وذلِكَ بمقارنة مطولة بين حَنَّة (←) وابنُهَا وعَالِي الْكَاهِن (←) وابنَيه. وعَلَى ذلِكَ تتجاوز القصة مَا هُوَ أكثر مِنْ التقليد والتاريخ حين توضح خَيْمَة وفعَالية الالتزام الحقيقى نَحْوَ الله، والخطورة الكامنة فِي اتّباع نهج مستبد بعيدًا عَنْهُ. والدور الَّذِي قامت به حَنَّة فِي القصة كزوجة عاقر ومصلية بحماس، كَانَ دوراً بارزًا لأنَّهُ استجابة لمبادرتها أعطى صَمُوئِيل النَّبِيّ صانع المُلُوك لإسْرَائِيل. أمَّا عَالِي، والمفروض فيه أن يَكُونُ الشخصية الدينية البارزة فِي القصة، فكَانَ دوره دور مساعد مقارنة بهذه المرأة صاحبة الرؤى، فِي حين أن زوجها كَانَ يعرف تمامًا أنها تعرف مَا هُوَ أفضل (١صم ١: ٢٣). وحين بدأ الصبى صَمُوئِيل عمله فِي شِيلُوه، كَانَ تقدمه ملحوظًا، أوّلاً فِي تقارير موجزة كَانَت تأتى بالتفاوض مع التعليقات الكئيبة عن أبناء عَالِي (٢: ١١- ٢٦)، وبعد ذلِكَ فِي قصة كاملة عن لقائه مع الله، والتى اتّبعت بموجز حسن الصياغة عن أهميته كنَبِيّ فِي إسْرَائِيل كُلّها (٣: ١٩- ٤: ١/أ) وقد ترسخ عِنْدَئِذ فِي الأذهان أن النُبُوَّة- بأكثر مِنْ مهام الْكَهَنَة والْقُضَاة- هي الَّتِي يجب أن تخضع لها إسْرَائِيل إذا كَانَ لها أن تزدهر. وهناك نواح كثيرة مِنْ قصة صَمُوئِيل سوف نناقشها بشكل مناسب تحت العناوين الرَّئِيسية فِي القسم (جـ) أدناه.

ب. الهيكل الأدبي

هناك مداخلات عارِضة فِي هذه القصة المركبة الَّتِي تشكل قوام سِفْرى صَمُوئِيل الأوّل والثانى (مثل؛ ١صم ٣: ١٩- ٤: ١/أ، ٧: ١- ٢، ٢صم ٢٠: ٢٦- ٢١: ١)، ولكنها ليست عديدة، والانطباع العام هُوَ أننا أمام قصة مستمرة للتاريخ الإسْرَائِيلى مِنْ الفترة القديمة السابقة لعهد المَلِكية وحَتَّى الأيّام الأخيرة لداود (انظر ٢صم ٢٣: ١، ١مل ١- ٢ حيث تكمل قصة دَاوُد). وتختلف الآراء بالنسبة لبعض نقاط الانتقال فِي القصة وأهميتها المحتملة كدلالات عَلَى وثائق أدبية منفصلة (مثل؛ ١صم ٨: ٢٢- ٩: ١). وفي ظل هذه الظروف فإن الأفضل هُوَ تحديد المحتويات عَلَى أساس أجزاء القصة الرَّئِيسية العديدة وتفريعات الموضوع الواضحة مِنْ النص. وأولها نجده فِي ١صم ١- ٣،

حيث تضم ثلاثة أقسام مختلفة تتعلق بالكهنوت فِي شيلوة (١: ١- ٢: ٢٦ [بما فِي ذلِكَ تسبحة حَنَّة فِي ٢: ١- ١٠]، ٢: ٢٧- ٣٦، ٣: ١- ١٨). وهذه الأقسام، والتى تهتم بالأكثر ببروز نجم النَّبِيّ صَمُوئِيل، تفسح المجال لما يُسمى "قصة تَابُوت العهد" (١صم ٤: ١/ بـ- ٧: ١)، حيث تصف الظروف الَّتِي فُقد فيها تَابُوت العهد لأول مرة فِي معركة مع الفِلِسْطِينيِّين، وبعد ذلِكَ عاد بعد التدخل الإلهى، والَّذِي عَلَى إثره لَمْ يظهر صَمُوئِيل إطلاقًا. وأيًا كَانَ سبب هذا الغياب فإن مَا جاء فِي ٣: ١٩- ٤: ١/أ يضع خطاً بين التقاليد الشيلونية المذكورة فِي الأصحاحات ١- ٣، والمغامرات المتعلقة بتَابُوت العهد والمذكورة فِي هذه الأصحاحات.

ويكُلّ جلاء تقدم ١صم ٨- ١٢ موضوع المَلِكية الَّتِي بدأت بشَاوُل، غير أنه توجد مبررات قوية للنظر إلى الأصحاح ٧، ليس فقط باعتباره يقدم حلاً لمشاكل الأصحاحات السابقة فحسب، بل وباعتباره يُعد مقدمة أيضًا لقصة إقامة المَلِكية (انظر أدناه). أمَّا الأصحاحات ٨- ١٢ فقد جرت العادة عَلَى تقسيمها إلى أجزاء عديدة (٩: ١- ١٠ و١٦، ١٠: ١٧- ٢٧، ١١: ١- ١٥، ١٢: ١- ٢٥)، ويعتقد أنها تعبر عن آراء مختلفة فِي المَلِكية وبهذا تنم عن تباين أصولها. والاختلافات فِي وجهات النظر لا ريب أنه تم تهويلها فِي الماضى، بالرغم مِنْ أنه مِنْ المؤكد وبنفس القدر أن المَلِكية أثارت ردود فعل متناقضة فِي إسْرَائِيل ويَهُوذَا قديمًا. وقد استغرق الْكَلام عن حكم شَاوُل بقيَّة سِفر صَمُوئِيل الأوّل، غير أن هناك مَا يحمل عَلَى الاعتقاد بأنه قصد بالأصحاحات ١٣- ١٥ أن تكون مماثلة مِنْ الناحية الشكلية لقصة تتناول حكمه (انظر أدناه). أمَّا الأصحاحات الباقية (١٦- ٣١)، والتى مِنْ الضرورى أيضًا أن نربط بينهما وبين الأصحاحات الأوْلى مِنْ سِفر صَمُوئِيل الثانى (فِي العادة ١: ١- ٥: ١٠ وعناصر مِنْ الأصحاح ٧، كثيرًا مَا يُطلق عليها- اتّباعاً لما رآه ليونَارد روست "تاريخ صعود نجم دَاوُد" فِيمَا يتعلق بارتفاع دَاوُد مِنْ شخص مغمور إلى أن أصبح حاكم إسْرَائِيل، ومن المفترض أن تتبر عَلَى أمور معينة (أبرزها اهتمام دفاعى قوى) يميزها كوحدة أدبية متميزة. وبين هذه القصة الطويلة عن دَاوُد الرجل الطموح وتاريخ عائلة دَاوُد فِي صَمُوئِيل الثانى نجد الأصحاح ٧، الَّذِي يتضمن بذور التطور مستقبلاً، والَّذِي يوضح أساس العهد الدَاوُدى، الَّذِي يقدم الأساس اللاهوتى لحكم دَاوُد فِي إسْرَائِيل ويَهُوذَا، أمَّا الأصحاح الثامن مِنْ سِفر صَمُوئِيل الثانى فيلخص إنجازات دَاوُد مِنْ الناحية العسكرية، كما لو كَانَ يشير إلى التحقيق الأوّلى للنبوة الخاص بأسرة مالكة والتى ذُكرت فِي الأصحاح السابق.

أمَّا الكيان الثانى الْكَبِير للقصة بحسب مَا اقترحه روست لسِفْرى صَمُوئِيل الأوّل والثانى فهو "حكاية الخلافة" أوْ "تاريخ بلاط دَاوُد" حيث يبدأ بـ ٢صم ٦: ٢٣، ويشمل عناصر هامة مِنْ ٢صم ٩- ٢٠، ١مل ١- ٢. والموضوع الَّذِي يربط بينها وهو موضوع "خلافة العرش" بحسب مَا اقترحه روس، ربما لا يستحق الأوّلوية الَّتِي أعطاها له روس، وبرغم ذلِكَ؛ إلاّ أنه بلا ريب يشكل سمة هامة لهذه الأصحاحات والاستمرارية مع سِفر المُلُوك الأوّل قطعها الوضع الحالى "الملحق صَمُوئِيل (٢صم ٢١- ٢٤) والَّذِي بترتيبه المركز لعناصره الأساسية (٢١: ١-

١٤، ٢١: ١٥- ٢٢، ٢٢: ١- ٥١، ٢٣: ١- ٧، ٢٣: ٨- ٣٩، ٢٤: ١- ٢٥) يضع إنجازات دَاوُد فِي سِيَاق ضعفه البشرى، ورحمة الله السانحة.

جـ. موضوعات لاهوتية

١. الرَّبّ فِي سِفْرِي صَمُوئِيل. وما جاء فِي ١صم ١: ٣ لأمر شهير لأَنَّهُ تضمن أوَّل ذكر للقب الإلهي "رَبّ الْجُنُودِ"، ولعله كَانَ يتعلق عَلَى نَحْوَ خاص بالعبادة فِي شِيلُوه، أَوْ إلى الاحتفال الخريفي فِي السَّابع مِنْ الشَّهْر، أَوْ إلى الأمرين كُلَيهما (انظر قض ٢١: ١٩، زك ١٤: ١٦). وسواء كَانَت "الجنود" المشار إليها هي جنود سماوية أم جيوش إسْرَائيلية، فإن اللقب يحتفي بالرَّبّ باعتباره "إلهًا محاربًا"، الَّذِي نُسب إليه فضل انتصارات شَعْبه عَلَى أعدائهم. وعَلَى أساس ترنيمة حَنَّة أن قدرته غير محدودة: "لأن لِلرَّبِّ أعمدة الأرْض"، وهو الَّذِي "يدين أقاصي الأرْض" (١صم ٢: ٨ و١٠). ولا يخلو سِفْرا صَمُوئِيل الأوَّل والثانى مِنْ نصوص تتضمن آراء محدده عن تأثير أَوْ عمل إلَه إسْرَائِيلَ ومن بين أبرزها مَا جاء فِي ١صم ٢٦: ١٩، والتى تعكس نوعية معينة مِنْ "فكر أرْضي" عَلَى الآلِهَة وعبادتهم أن تتقيد بحدود أرْضية: ".... طردوني الْيَوْم مِنْ الانضمام إلى نصيب الرَّبّ قَائلين اذهب اعبد آلهة أخرى" (انظر تث ٣٢: ٨- ٩). ولكن فِي تِلْكَ الآونة، فِي ١صم ٢٦، كَانَت هذه فكرة عبرّ عنها دَاوُد وهو فِي حالة اكتئاب، وليست بواسطة المفكرّ اللاهوتى لإسْرَائِيل الَّذِي قال الكثير عن مدى سيادة الرَّبّ وسلطانه.

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، وقبل ذلِكَ بوقت كبير، وفِي صَمُوئِيل الأوَّل كَانَت سيادة إلَه إسْرَائِيلَ ليس عَلَى الْفِلِسْطِينِيّين فحسب، بل وحَتَّى فِي بلادهم- عبرت عنها القصة فِي إطار مَا أُطلق عليها. قصة تَابُوت العهد" فِي ١صم ٤- ٦. وعَلَى أساس هزيمتهم المزدوجة الَّتِي ألحقوها بالإسْرَائيليين، قام الْفِلِسْطِينِيُّونَ (←) بالاستيلاء عَلَى تَابُوت عهد الله وأخذوه ثانية إلى هيكل دَاجُون فِي أشدود، وتركوه أمام دَاجُون علامة عَلَى تفوقه عَلَى إلَه إسْرَائِيل. أمَّا وأن الْفِلِسْطِينِيّين قد عاملوا تَابُوت العهد بالطريقة الَّتِي يخصصونها عادة للتماثيل آلهة الجيوش المهزومة فمن المستحسن تفسير ذلِكَ بعدم وجود تماثيل لِلرَّبّ بصفة عامة فِي عبادة إسْرَائِيل قديمًا وتوقير الإسْرَائيليين لتَابُوت العهد كما كَانَ بديلاً حيًّا لصوت الرَّبّ. والرَّبّ نفسه كَانَ يُنظر إليه عَلَى أنه بصورة غير مرئية بأنه "جالس عَلَى [أَوْ بين] الكروبيم فوق تَابُوت العهد الْمُقَدَّس (انظر ١صم ٤: ٤). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن إذلال دَاجُون فِي مناسبتين (١صم ٥: ٣- ٤) يفيدا أنه بالرغم مِنْ أن شَعْبه هُزم فِي معركة، إلاّ أن الرَّبّ الَّذِي لَمْ تهزه نواياهم، لَمْ ينحنى أمام دَاجُون أَوْ أمام أى إله آخر مِنْ آلهة الْفِلِسْطِينِيّين حينما نقلوه إلى أراضيهم، ولِذلِكَ سعت الْمُدُن الفِلِسْطِينية إلى التخلص مِنْ وجوده الَّذِي سبب لهم الكثير مِنْ المتاعب. وهكَذَا، فإن قوة الرَّبّ الَّتِي لا تُقهر ظهرت فِي مقابل خلفية النقص الدينى فِي عبادة إسْرَائيل وهزيمتها العسكرية، وقد اعتُبرت المَعركة ضد الْفِلِسْطِينِيّين فِي إطار عقيدى أساسى. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإنه لدى عودة تَابُوت العهد إلى أرْض وطنه اضطُر الإسْرَائيليون أيضًا أن يتعلموا أن حضور الله الرهيب لا يجب أن يُعامل عَلَى أنه شئ مألوف (١صم ٦: ١٩- ٢٠). والأهمية العقيدية لما ذُكر فِي ١صم ٤- ٦ نلمسها عَلَى ضوء حقيقة أنه حين كَانَ دَاوُد ورجاله يحققون نصراً حاسمًا عَلَى الْفِلِسْطِينِيّين- وهي انتصارات كَانَت لها نتيجتها الحاسمة فِي التوازن العسكرى بين الاثنين بعد ذلِكَ- كَانَ يُشار إليها باختصار فِي ٢صم ٥: ١٧- ٢٥. وبدا الأمر كما لو أنه لأسباب لاهوتية وأيديولوجية- انتقل التركيز إلى القصة السابقة لأن فِيها تتم مقابعة موضوع الرَّبّ والآلِهَة الأخرى حَتَّى يتم الحل اللاهوتي، إن لَمْ يكن العسكري بصفة أساسية.

وطول سِفْر صَمُوئِيل الأوَّل بصفة خاصة، نرى الله مشايعاً بصفة أساسية فِي العمل لأَنَّهُ مِنْ المعروف أنه مشترك ولعمق فِي تاريخ شَعْبه وهو يسعى لتعاونهم حَتَّى ينتهى الأمر إلى ازدهار لا دينونة. وقد نظر إلى هذا الاشتراك مِنْ ناحية تأثيراته السلبية الإيجابية. وإذا كَانَ ابنا عَالِي قد سدوا آذانهم عن التماسات أبيهم بأن يعدلوا طرقهم، بالمسئولية لَمْ تكن عَلَى إرادتهم الذاتية فحسب: لقد شاء الله أن يموتوا نتيجة أعمالهم السيئة (١صم ٢: ٢٥)، واختبار صَمُوئِيل الأوَّل لكَلاَم الله أعطاه علماً بالدينونة الَّتِي يزمع الله أن ينزلها عَلَى بيت عَالِي (٣: ١١- ١٤). وفِي الأصحاح التالي- وكما لاحظنا مِنْ قبل، تبين كيف أن الله فِي إطار سيادته رأى أن يعمل ضد شَعْبه، الَّذِي هُزم مرتين فِي معركة أمام الْفِلِسْطِينِيّين.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن عمل الرَّبّ قد صُوّر بشكل أكثر إيجابية بالنسبة إلى إسْرَائِيل فِي العديد مِنْ القصص الأخرى. وقصة انتصار إسْرَائِيل عَلَى الْفِلِسْطِينِيّين فِي المصفاة المذكورة فِي ١صم ٧، نرى فيها الشَّعْب كمتفرجين فحسب، حيث إن سمات "حرب الرَّبّ" يختبرها المقاومون، وكُلّ مَا كَانَ عَلَى الإسْرَائيليين هُوَ التخلص مِنْ بقَايا جيش العدو: "فَأَرْعَدَ الرَّبُّ بِصَوْتٍ عَظِيمٍ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ عَلَى الْفِلِسْطِينِيِّينَ وَأَزْعَجَهُمْ فَانْكَسَرُوا أَمَامَ إِسْرَائِيلَ" (ع. ١٠). أمَّا مضامين هذا لتقديم الْمَلِكِية فِي الأصحاحات ٧- ١٢ سوف نذكرها فِي القسم التالى- غير أنه بالرغم مِنْ معارَضة الرَّبّ الصريحة لإقامة مَلكية فِي إسْرَائِيل، غير أن سلسلة الأحداث الَّتِي أدت إلى اختيار شَاوُل مَلِكًا كَانَت تحت سيطرته تمامًا، سواء مما يتضح مِنْ قوله لصَمُوئِيل بأنه سيرسل رجلاً عليه أن يمسحه مَلِكًا (٩: ١٦) أَوْ فِي قرار الجماعة الْمُقَدَّسة فِي الاجْتِمَاع الَّذِي عُقد فِي المصفاة والَّذِي وُصف فِي ١٠: ١٧- ٢٧. وهذه النوعية مِنْ "التاريخ الْمُقَدَّس" تأخذ صيغتها المعينة فِي مَا يُطلق عليه "تاريخ ارتفاع نجم دَاوُد"، ومن استشارة دَاوُد الرَّبّ بصفة منتظمة قبل الإقدام عَلَى أي عمل جديد (انظر ١صم ٢٢: ١٣، ٢٣: ٢، ٣٠: ٨، ٢صم ٢: ١، ٥: ١٩ و٢٣). ولهذا كَانَ هروب أبِيَاثَار مِنْ مذبحة الْكَهَنَة فِي نُوب وانضمامه لدَاوُد، وإحضاره معه أفوداً كهنوتياً (١صم ٢٢: ٢٠، ٢٣: ٦) يمثل تطورًا حاسمًا. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، كَانَ علامة لعدم رضاء الله حَتَّى أنه حين "فَسَأَلَ شَاوُلُ مِنَ الرَّبِّ، فَلَمْ يُجِبْهُ الرَّبُّ لاَ بِالأَحْلاَمِ وَلاَ بِالأُورِيمِ وَلاَ بِالأَنْبِيَاءِ" (٢٨: ٦).

وهناك نهج دنيوى بالأكثر مِنْ مناقشة شئون الإنْسَان لمسه عدد مِنْ المفسرين فِيمَا يتعلق بقصة حكم دَاوُد كما وردت "قصة الخلافة". ولا يُوجد سوى القليل مما يمكن أن نصفه بأنه معجزة أَوْ حَتَّى مَا ينم عن اهتمام بالعبادة فِي هذه الأصحاحات فِي حين

أن الإشارات إلى التدخل الإلهى فِي الأحداث جاءت قليلة جدًا، الأمر الَّذِي يبدو معه أن الظواهر تشير إلى تأييد الادّعاء بأنهم يعرضون نهجًا مختلفًا بالنسبة لموضوع "السببيّة"، أَوْ التفاعل بين مَا هُوَ بشرى وما هُوَ إلهى. ويبدو أن هذا النهج يتناغم مع الخلفية السُلَيْمَانية الَّتِي اقترحها "Leonhard Rost" والتى شكلت بعد ذلِكَ خطوة ولو أنها قصيرةً لربطها بما افتُرض أنه "تنوير سُلَيْمَانى" والَّذِي لاقى فترة قصيرة فِي الازدهار فِي الدوائر الأكاديمية لبعض الوقت. غير أن التساؤل انصبّ حول مَا إذا كَانَت قصة حكم دَاوُد تختلف إلى حد كبير عن قصة حياته السابقة. ولعل أهم شئ عَلَى الإطلاق بالنسبة لحكم دَاوُد هُوَ القول المذكور فِي ٢صم ١١: ٢٧، فِيمَا يتعلق بأن مَا فعله مِنْ ناحية ارتكابه خَطِيَّة الزنا مع بثشبع، ثم تدبيره مقتل زوجها قد "قبح فِي عينى الرَّبّ". ولا يتعلق الأمر فقط بأن هذا القول يأتى عَلَى النقيض تمامًا مِنْ نصيحة دَاوُد ليوآب بأنه لا يجب أن يغضبه (يسوء فِي عينيه) أي شئ مما حدث، بل ولأن بَقِيَّة "قصة الخلافة" تتوقف عَلَى رد فعل الله السابق ذكره. وتبع ذلِكَ عَلَى الفور إعلان دينونة الله بواسطة نَاثَان النَّبِيّ بعبارات تلقي بظلالها الكئيبة عَلَى بَقِيَّة حكم دَاوُد: "وَالآنَ لاَ يُفَارِقُ السَّيْفُ بَيْتَكَ إِلَى الأَبَدِ، لأَنَّكَ احْتَقَرْتَنِي وَأَخَذْتَ امْرَأَةَ أُورِيَّا الْحِثِّيِّ لِتَكُونَ لَكَ امْرَأَةً" (٢صم ١٢: ١٠). وهناك إشارات أخرى إلى تدخل إلهى تكاد تكون بنفس القدر مِنْ الخطورة بالنسبة للقصة، نجدها فِي ٢صم ١٢: ٢٤- ٢٥، ١٧: ١٤ (انظر ١٢: ١ و١٥). وعلاوة عَلَى ذلِكَ فالإشارات إلى تَابُوت العهد وكَلاَم الله فِي ١١: ١١، ١٥: ٢٤- ٢٩، ١٦: ٢٣ بالكاد تتناغم مع الفكرة الَّتِي تقول أن هذه الأصحاحات قد قللت أهميتها، وإن هذا المذكور أخيرًا ذهب إلى حد أن جعل مِنْ الأَقْوَال الإلهية المعيار الَّذِي تُقاس عليه تعبيرات الحكمة الأخرى، وإنها لمغالاة غريبة تِلْكَ الَّتِي تجادل بأن الكاتب يظهر هنا احتقاره للأَقْوَال الإلهية بمقارنتها بتقرير مشورة أخيتوفل المتعلقة بدَاوُد وأبشالوم (*pace* Rost, 111).

٢. الْمَلِكية. وردت قصة إقامة الْمَلِكية فِي ١صم ٨- ١٢، ووُجهت بالتشكك منذ البداية. الواقع أن النقطة الهامة كَانَت قد جاءت بالفعل فِي الأصحاح السَّابع دون ذكر الْمَلِكية صراحة، أخذت تنسب أموراً عظيمة لصَمُوئِيل والنصر الَّذِي تحقق فِي أفيق بحيث أصبح الأمر وكأنه إعلان مسبق عن طلب الشيوخ الَّذِي لَمْ يكن له مبرر بإقامة مَلِك والَّذِي نجده فِي الأصحاح التالى. وبالنسبة لنقطة كبرى تريد القصة توضيحها وهي أن مَا تأمل إسْرَائِيل تحقيقه عن طريق التجديد المتمثل فِي إقامة الْمَلِكية بمقدور الله أن يحققها مِنْ ناحية الخلاص مِنْ الأعداء) عن طريق هيئة ثيوقراطية خالصة وهي الَّتِي تولت الحكم فِيمَا نطلق عليه عصر الْقُضَاة.

وقطاعات القصة العديدة الَّتِي يتكون منها ١صم ٨- ١٢ تقدم حكمًا شاملاً عَلَى الْمَلِكية يسمها بالسلبية، حَتَّى وإن كَانَت الأجزاء الرَّئيسية فِي ٩: ١- ١١: ١٥ تميل نَحْوَ شَاوُل شخصيًا. أَوَّلاً، تركيز السلطة مِنْ يمَلِك فُسر عَلَى أنه رفض لأن يَكُونُ الله هُوَ الْمَلِك عَلَى شَعْبه. وعَلَى ذلِكَ، حينما أصبحت الْمَلِكية حقيقة واضحة، وأصبح شَاوُل عَلَى رأس شَعْبه، فإن مطلب الولاء لله- وبصفة خاصة بالنسبة للعبادة- ظل قائمًا (١٢: ١٤- ١٥ و٢٠- ٢١) انظر ٨: ٧- ٨)، وتأكد بقاء دور مستمر لصَمُوئِيل كممثل للنُبُوَّة (١٢: ٢٣) والآثار الاجْتِمَاعية الوخيمة الناجمة عن النظام الْمَلِكى المطلق أسهم بدوره فِي رفض الْمَلِكية فِي ١صم. ولقد قُدمت فِي ٨: ١١- ١٨ قصة أليمة عن استغلال الْمَلِك للشَّعْب ولموارد البلاد كدليل ضد إقامة الْمَلِكية، كما أن قصة حكم سُلَيْمَان أوضحت بالفعل كيف يمكن لمتطلبات نظام الدولة المركزى فِي إثارة غضب الشَّعْب مِنْ الْمَلِكة. وبرغم ذلِكَ، فإنه إذا شعر بعض قرّاء الأصحاحات ٨- ١٢ بدرجة مِنْ الحيرة تجاه مبدأ الْمَلِكية، فإنهم قد يجدون مبررًا مِنْ ناحية أن الْمَلِكية كَانَ لها أن تشغل وضعًا غامضاً طوال القرون العديدة مِنْ دَاوُد حَتَّى السبى. فمن ناحية، لَمْ يكن تطورًا شَعْبياً شاملاً هُوَ الَّذِي جلب عَلَى نفسه عدم رضاء الجماهير لفشله فِي تحقيق آمال مؤيديه، فِي حين أنه- مِنْ ناحية أخرى، كَانَ إدخال الْمَلِكية هُوَ الَّذِي جعل مِنْ الممكن تذكر عظمة دَاوُد، وأسرة بيت دَاوُد الْمَلِكية، وكُلّ الأيديولوجية الْمَلِكية الَّتِي كَانَ يحتفي بها أثناء التتويج، وأثناء طقوس العبادة الأخرى فِي الهيكل، والتى دعمت توقع مجئ أيَّام مجيدة تحتمَلِك جديد مِنْ بيت دَاوُد.

أمّا وأن فكرة الْمَلِكية فِي سِفْر صَمُوئِيل كَانَت تعنى أساس أسرة مَلِكية مِنْ بيت دَاوُد، فهذا واضح مِنْ العبارات المستخدمة فِيمَا يتعلق باختيار شَاوُل ودَاوُد، ومن الطريقة الَّتِي تحاط بها مع حكم شَاوُل. أوّلاً، حين وافق الله أخيرًا عَلَى طلب الشيوخ الخاص بإقامة مَلِك فِي ١صم ٨: ٢٢، صدرت التعليمات لصَمُوئِيل بتعيين مَلِك "لهم"، فِي حين أنه عِنْدَ اختيار الله لدَاوُد تم إعلان ذلِكَ فِي ١٦: ١ يقول الرَّبّ: "لأَنِّي قَدْ رَأَيْتُ لِي فِي بَنِيهِ مَلِكًا" ("أخترت لنفسى مَلِكًا: ترجمة كاتب هذا المقال، انظر مِيخَا ٥: ٢ "أَمَّا أَنْتِ يَا بَيْتَ لَحْمَ أَفْرَاتَةَ وَأَنْتِ صَغِيرَةٌ أَنْ تَكُونِي بَيْنَ أُلُوفِ يَهُوذَا فَمِنْكِ يَخْرُجُ لِيَ الَّذِي يَكُونُ مُتَسَلِّطاً عَلَى إِسْرَائِيلَ"). أمّا وأن دَاوُد كَانَ مَلِكًا بحسب اختيار الله له، فهذا مَا أشير إليه فِي الإعلان المذكور فِي ١٣: ١٤، بأن الله قد اختار لنفسه "رجلاً حسب قلبه"، حيث القلب فِي سِيَاق مِنْ هذه النوعية يأتي بمعنى الإرادة" أَوْ "الميل" (قا، McCarter, 1980, 229; Gordon, 1986, 134).

ثانيًا، بالرغم مِنْ أن قصة شَاوُل تستمر حَتَّى نهاية سِفْر صَمُوئِيل الأوَّل، إلاّ أنه هناك دلالات واضحة فِي القصة فِي ١٥: ٢٦- ١٦: ١ فِي أن الكاتب يريد القول بأن حكم شَاوُل قد انتهت فعَاليته عِنْدَ هذه النقطة، بالرغم مِنْ بقائه مَلِكًا طوال ستة عشر أصحاحًا بعد ذلِكَ. وعقب هذا كَانَ دَاوُد هُوَ الَّذِي يتمتع بالقوة الَّتِي يمنحها روح الرَّبّ (١٦: ١٣)، والعبارة الَّتِي تتكرر كثيرًا عن الحماية الإلهية: "والرَّبّ معه/ كَانَ الرَّبّ معه" (١٦: ١٨، ١٨: ١٤، الخ). وإنه هُوَ الَّذِي "يُحَارِبُ حُرُوبَ الرَّبِّ" (٢٥: ٢٨). وبداية مِنْ ١٦: ١٤ يشق دَاوُد طريقه بكُلّ صلابة نَحْوَ العرش، ولَمْ يَكُنْ السؤال الهام هُوَ هل سينجح أم لا (لقد نجح بالطبع، وهذا مَا نفهمه مِنْ القصة، ولكن مَا هي الوسيلة الَّتِي سينجز بها هدفه ويحقق مقاصد الله. والاهتمام الدفاعى الرَّئيسى فِي القصة هُوَ تبرئة ساحة اسم دَاوُد فِي مواجهة الشكوك والاتهام بأنه متورط فِي موت أعضاء مِنْ عائلة شَاوُل، عَلَى ضوء حقيقة تبين أنه المستفيد الرَّئيسى مِنْ نكبتهم. وفضلاً عن ذلِكَ فإن فكرة قداسة الْمَلِك الحاكم، حَتَّى وإن كَانَ اسْمُهُ شَاوُل، أمر أساسى للغاية فِي مفهوم الْمَلِكية حَتَّى أنه كَانَ ثمة

حرص كبير طوال هذه الأصحاحات لحماية دَاوُد مِنْ الظهور بمظهر المسيئ ضد عظمة اَلْمَلِك (انظر ٢٥: ٣٠- ٣١).

والأيديولوجية الخاصة بإقامة بيت دَاوُدَ اَلْمَلِكي تم تعزيزها بوعي فِي العهد تم التعبير عَنْهُ بشكل محدد فِي ٢صم ٧، حيث تلقى دَاوُد تعهدًا بتأمينمَلِك بيت دَاوُد عَلَى إِسْرَائِيلَ إِلَى الأَبَدِ. وهذا هُوَ "العهد الأبدى" فِي ٢صم ٢٣: ٥، وعَلَى الرغم مِنْ أن كلمة "عهد" لَمْ ترد هي نفسها فِي ٢صم ٧. الجزء الَّذِي طور فِيه الوعد ببيت مَلِكى (٧: ١- ١٦) جاء قويًا فِي إظهار حقيقة المبادرة الإلهية. وإن الله هُوَ الَّذِي أراح دَاوُد مِنْ جَميع أعدائه (ع. ١)، وأن وعد الله ببيت مَلِكى دائم جاء استجابة لاقتراح دَاوُد بأن يكرم الله (أَوْ حَتَّى يفيده؟) عن طريقة بناء الهيكل، مَا دام النصر الشامل قد أعطى لنائبه الأرضى. لكن دَاوُد أخبر أنه لن يبنى هُوَ الهيكل. بل بالأحرى سينعم عَلَى دَاوُد بمواصلة جداول أعماله الخاص ببيته اَلْمَلِكي لصالح دَاوُد ونسله. وليس ثمة شك فِي أن فكرة بيت دَاوُد الَّذِي يمَلِك إِلَى الأَبَدِ اكتسبت مزيداً مِنْ التأييد عَلَى ضوء التقلبات المتضاربَة للمملكة الشّمالية فِي القرنين التاسع والثامن حين كَانَ الْمُلُوك والأسرات الحاكمة تأتي وترحل، وكَانَ ذَلِكَ فِي غالبية الأحوال نتيجة اغتيالات سياسية.

٣. النُّبُوَّة. إدخاله سِفْرى صَمُوئِيل الأوّل والثانى ضمن مجموعة "الأَنْبِيَاء الأوّلين" يذكرنا بأنه فِي الكثير مِنْ النواحي الهامة نجد أن تاريخ إِسْرَائِيل بحسب مَا ورد فِي ع. ق هُوَ تاريخ نبوي، بمعنى أن الكثير منه تمت روايته مِنْ وجهة نظر نبوية (تثنوية). والنَّبِيّ الأساسى الَّذِي نعرض له هنا هُوَ بالطبع صَمُوئِيل الَّذِي يرتبط اسْمُهُ بشكل وثيق بتاريخ إِسْرَائِيل، ثم إن الأصحاحات الأوّل مِنْ سِفْر صَمُوئِيل الأوّل تتحدث كثيرًا عن جدارته: كمتكلّم باسم الرَّبّ، والَّذِي كَانَت سلطته معترفاً بها "مِنْ دَان إلى بئر سبع" (١صم ٣: ٢٠). بل إن صَمُوئِيل أصبح رسول دينونة (٣: ١١- ١٤)، بنفس الطريقة الَّتِي كَانَ عليها كثيرون مِنْ خلفائه فِي التقليد النبوى. كما قُدم أيضًا عَلَى أنه أوفى بدور تشفعى كَانَ مِنْ سمات الكثيرين مِنْ الأَنْبِيَاء، وذَلِكَ فِي الحدث الَّذِي وُصف فِي ٧: ٥- ٩، حين تشفع نيابة عن مجتمع تائب فِي وضع كَانَت تسوده محَنَة عسكرية. والنظام الجديد الَّذِي اختارته إِسْرَائِيل لنفسها كَانَ مِنْ نتيجته أنه لن يَكُونُ هناك لصَمُوئِيل موقع بعد بالنسبة للشئون القومية الأساسية، ولكن صَمُوئِيل النَّبِيّ كَانَ حريصاً عَلَى أن يحدد لنفسه خدمة تقوم عَلَى أساس التعليم والشفاعة، الأمر الَّذِي تمت محاكاته فِي تاريخ أَنْبِيَاء القرون اللاحقة. وما مِنْ نَبِيّ جاء بعد ذَلِكَ، كَانَ فِي موقع يمكنه مِنْ القيام بالمسئوليات المتنوعة والعديدة، الَّتِي كَانَت مرتبطة بصَمُوئِيل فِي سِفْر صَمُوئِيل الأوّل، غير أنه سواء لقيت الاهتمام أَوْ تم تهميشها فِي أجيال كُلّ منهم، إلاَّ أنهم كَانُوا جَمِيعًا عَلَى مقدرة مِنْ تحقيق مَا جاء فِي ١٢: ٢٣. وبالنسبة لدور الأَنْبِيَاء مِنْ ناحية التشفع، انظر مثل: تك ٢٠: ٧، خر ٣٢: ١١- ١٤، إر ١١: ١٤، ١٤: ١١، عَامُوس ٧: ٢- ٣ و٥- ٦. وفي الأزمنة اللاحقة كَانَت ذكري صَمُوئِيل مَا تزال باقية باعتباره متشفعاً لا منازع له، حَتَّى أنه كَانَ يتم الرَّبْط بينه وبين مُوسَى عَلَى وجه الخصوص فِي هذه الناحية، وذَلِكَ فِي مز ٩٩: ٦، إر ١٥: ١ (← الصَلاَةَ: ← النُّبُوَّة).

وقد نجد شفاعة مِنْ نوعية رديئة فِي ١صم ١٥، حيث نرى صَمُوئِيل بعد أن طُلب منه أن يخبر شَاوُل برفض الله النهائى له، فإذا به يصرخ إلى الرَّبّ الليل كُلّه (ع. ١١). أمّا وأن جهده لَمْ يغير أي شئ فإن هذا يتم ببساطة عن أنه لا يمكن لله أن يرجع عن أي قرار كَانَ قد اتّخذ ضد شَاوُل. ومشكلة شَاوُل هي صورة مصغَّرة جدًا مِنْ مشكلة الشّعْب طوال معظم فترات تاريخه بقدر مَا هي قصة تنفيذه الجزئى "للحرم" الَّذِي أصدره الله عَلَى الملائكة، وكُلّ هذا يدور حول موضوع الطاعة، وعَلَى وجه الخصوص إطاعة كلمة الله الَّتِي يعلنها بواسطة نَبِيّه "وهذا هُوَ أيضًا موضوع ص. ١٣، حيث وقع شَاوُل فِي الخطأ لتهوره فِي إصعاد محرقة لله، حيث كَانَ التركيز منصباً عَلَى حقيقة عدم طاعته بأكثر مِنْ التركيز عَلَى طبيعة هذا العصيان بالضبط، وذَلِكَ عَلَى أساس الصعوبة الَّتِي واجهها المفسرون فِي محاولتهم تحديد النقطة الَّتِي أخطأ فيها اَلْمَلِك عَلَى نَحْوَ مِنْ الدقة. وقد تم التعبير عن ختام هذا الموضوع فِي المقطع الشعرى الوارد فِي ١٥: ٢٢: "هوذا الاستماع أفضل مِنَ الذَّبِيحَة والإصغاء أفضل مِنْ شحم الكباش"، وهذا شعور نبوي (أَوْ تثنوى) الَّذِي مِنْ المحتمل أن يوجد عادة فِي الأَقْوَال النبوية. كما أثير أيضًا موضوع الطاعة فِي رد صَمُوئِيل عَلَى شَاوُل، بعد موته، حين أصعدته لشَاوُل امْرَأَة صاحبة جان فِي عَيْن دور بحسب مَا جاء فِي ٢٨: ١٦- ١٩ "لأَنَّكَ لَمْ تَسْمَعْ لِصَوْتِ الرَّبِّ وَلَمْ تَفْعَلْ حُمُوَّ غَضَبِهِ فِي عَمَالِيقَ، لِذلِكَ قَدْ فَعَلَ الرَّبُّ بِكَ هذَا الأَمْرَ الْيَوْمَ" (الأي ١٨). وهنا نجد أيضًا موضوع تحقيق النبوات، وهو موضوع مألوف فِي سِفْرى الْمُلُوك: "وَقَدْ فَعَلَ الرَّبُّ لِنَفْسِهِ كَمَا تَكَلَّمَ عَنْ يَدِي" (الأي ١٧).

ودمج الاهتمامات بين النَّبِيّ والله الَّذِي يتكلّم باسمه أمر واضح للغاية فِي ١صم ٨، وذَلِكَ فِي رد النَّبِيّ عَلَى طلب الشيوخ بتعيينمَلِك. وصَموئِيل، الَّذِي سبق أن أظهر ضعفاً بالنسبة لقيامه بعمل ترتيبات لإقامة بيت مَلِكى (الآيتين ١- ٢)، وكَانَ يرى فِي هذا الطلب رفضاً لمركزه هُوَ، فِي حين أن النقطة الرّئيسية الَّتِي ينبر عليها هذا الأصحاح هي أن الله نفسه هُوَ الَّذِي رفضه الشّعْب. وبالنظر إلى أن صَمُوئِيل هُوَ بالأكثر المتحدث باسم الله فِي سِفْر صَمُوئِيل الأوّل بشكل علم، فمن السّهل فِي أصحاح مثل ١صم ٨ الفشل فِي الفصل بين وجهتى النظر، ومن ثم يغفل عن المدى الَّذِي وصل إليه النَّبِيّ- فِي هذه القصة- مِنْ ناحية خُرُوجه عن رؤية الله بالنسبة للوضع. وهذا أكثر وضوحًا فِي ص. ١٦، حين زار صَمُوئِيل بيت لحم ليمسح أحد أبناء يسى كخليفة لشَاوُل. وقد طبق النَّبِيّ المعيار الشّعْبى مِنْ حيث المظهر وحسن الطلعة عِنْدَ التفكير فِي صلاحية المرء ليكون مَلِكًا، ولكن الله صحح له هذا المفهوم بقوله: "لأَنَّ الإِنْسَانَ يَنْظُرُ إِلَى الْعَيْنَيْنِ، وَأَمَّا الرَّبُّ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ إِلَى الْقَلْبِ" (ع. ٧).

وكما سبق القول، دور صَمُوئِيل فِي سِفْر صَمُوئِيل الأوّل يمكن تلخيصه عَلَى نَحْوَ سليم بأنه صانع الْمُلُوك، وهذا هُوَ الدور الَّذِي قام به فِي حالة كُلّ مِنْ شَاوُل ودَاوُد. فِي التحركات العديدة فِي قصة ارتقاء شَاوُل العرش كَانَ صَمُوئِيل موجودًا بشكل دائم (١صم ٩: ١- ١٠ و١٦، ١٠: ١٧- ٢٧، ١١: ١- ١٥، ١٢: ١- ٢٥). وكَانَ يقود العملية حَتَّى التصديق النهائى عليها. وتوضح هنا، كما هُوَ الحال فِي أي موضع آخر ادّعاء النَّبِيّ بأنه فوق

اَلْمَلِك باعتباره المراقب الَّذِي عينه الله لِذلِكَ. أمّا وأن صَمُوئِيل قد قام أيضًا بمسح دَاوُد مَلِكًا فهذا أمر له أهميته الكبرى أيضًا بالنسبة لتقييم ليس دوره كنَبِيّ فحسب، بل وأيضًا للخلافة النبوية بشكل عام. وبالنظر إلى أن دَاوُد هُوَ مؤسس الأسرة اَلْمَلِكية الَّتِي حكمت يَهُوذَا طوال تاريخها كدولة مستقلة، فإن اشتراك ممثل للحركة النبوية عِنْدَ ميلاد الأسرة المالكة، كَانَ يشير إلى نوعية مناسبة مِنْ الاهتمام مِنْ جَانِب الحركة بشئون بيت دَاوُد بعد ذلِكَ- وهو اهتمام أيده الرَّبّ نفسه عِنْدَ اختياره فِي الأساس صَمُوئِيل وفي تكّليفه لأَنْبِيَاء لاحقين له بأن يخاطبوا ملوك يَهُوذَا باسمه. أمّا فِي اَلْمَمْلَكَة الشّمَالية فِي القرنين التاسع والثامن فقد كَانَ الوضع مختلفًا، وليس ذلِكَ مرده أنه كَانَ يمكن أن يُعد هذا مِنْ الناحية الدستورية ضد بيت دَاوُد، بل لأن تاريخها العامر بالإضطرابات. وتكرار انهيار الأسر اَلْمَلِكية أتاح مزيداً مِنْ الفرص للأَنْبِيَاء مِنْ أصحاب المواهب أن يؤثروا فِي مجرى الأحداث.

ويأتي نَاثَان كالشخصية النبوية الكبرى الأخرى فِي سِفْرى صَمُوئِيل الأوّل والثاني. وعَلَى الرغم مِنْ أن حضوره كَانَ قاصراً عَلَى ٢صم ٧ و١٢ (انظر أيضًا ١مل ١)، إلاّ أن تدخلاته كَانَت ذات أهمية بالغة. وفي حين أن تعبير "بني البلاط" لا يَكُونُ له معنى إذا طبق عَلَى نَاثَان عَلَى وجه الخصوص، إلاّ أن أوّل ظهور له كَانَ كشخص مرغم عَلَى دعم خطط دَاوُد الخاصة ببناء الهيكل دون أن يبدى أي انتقاد (٢صم ٧: ٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن أهميته الحقيقية عِنْدَ هذه النقطة، باعتباره النَّبِيّ الَّذِي أعلن لدَاوُد، العهد الدَاوُدى، الَّذِي تعهد الله بمقتضاه أن يدعم أسرة دَاوُد اَلْمَلِكية بشكل دائم، وبدافع مِنْ إرادته الحسنة نَحْوَ إِسْرَائِيل شَعْبه ودَاوُد مليكهم. والإعلان المذكور فِي الأصحاح السَّابع، صيغ ببساطة بعبارات تمهيدية وختامية عن دور نَاثَان فِي توصيل شروط العهد لدَاوُد، وبرغم ذلِكَ، فإن الحقيقة المتمثلة فِي أن نَبِيًا كان له دور أياً كَانَ هذا الدور فِي إحدى اللحظات الحاسمة فِي الفكر اللاهوتى الإِسْرَائِيلى هي فِي جد ذاتها قد يُنظر إليها عَلَى أنها إسهام فِي الموضوع العام الخاص بخضوع إِسْرَائِيل لكلمة الله الَّتِي يوصلها لهم عن طريق الأَنْبِيَاء.

وخضوع دَاوُد نفسه كَانَ واضحًا حين عاد نَاثَان لقصة صَمُوئِيل (فِي ٢صم ١٢). فالنَّبِيّ، عن طريق مثل يُفهم منه إدانة لدَاوُد (الآيات ١- ٤) قاد اَلْمَلِك إلى أن يصدر حكمًا عَلَى نفسه دون أن يدرى، ثم قال له الإعلان: "أَنْتَ هُوَ الرَّجُلُ" (ع. ٧). وهنا، كما فِي القصة الَّتِي تتضمن الشخصية الأقل أهمية وهو "جاد" فِي ٢صم ٢٤، وقف اَلْمَلِك تحت الفحص والحكم النبوى، تمامًا مثل ملوك يَهُوذَا وإِسْرَائِيل طوال عهد اَلْمَلِكية. وسبق الإشارة إلىّ الكثير مِنْ الأمور فِي كُلاَم صَمُوئِيل بعد إقامة حكم شَاوُل، والتى تضمنت توقعًا بالمصير النهائي الَّذِي ستؤول إليه اَلْمَلِكية فِي يَهُوذَا: "إن فعلتم شرًا فإنكم تهلكون أنتم ومَلِكُكم جَمِيعًا" (١صم ١٢: ٢٥، انظر ٢مل ٢٤: ٢٠).

وهكذَا يسهم سِفْر صَمُوئِيل فِي الرأى الَّذِي ينظر إلى اَلْمَلِكية كلُغز فِي قلب المجتمع الإِسْرَائِيلى فِي فترة مَا قبل السبى. فمن ناحية "كَانَ بيت دَاوُد مرتبطًا بقدر مِنْ النجاح والفخامة الإمبراطورية فِي ظل حكم دَاوُد وسُلَيْمَان، وكَانَ عَلَى يقين مِنْ خلال أيديولوجية العهد اَلْمَلِكى بأن له مستقبلاً آمناً وبشكل رَئيسى استعادة الأمجاد السابقة. ومن ناحية أخرى كَانَ المفكرون اللاهوتيون الكتابيون فِي إِسْرَائِيل ينظرون إلى بيت دَاوُد اَلْمَلِكى عَلَى أنه مسئول إلى حد كبير عن انهيار الدولة، وهي وجهة النظر التي يبدو أن سبق التعبير عنها فِي قصة حكم دَاوُد نفسه، والتى قُدمت- وإلى حد كبير- كمنظر يُوسف له مِنْ فشل الإنْسَان الَّذِي صاحبته. عناصر مِنْ رحمة الله ودينونته. و"ملحق صَمُوئِيل" فِي ٢صم ٢١- ٢٤ يؤكد هذا الحكم بقطعه خيط القصة الأكبر الَّتِي تستمر حَتَّى ١مل ١- ٢، وإدخال قصص وأشعار وُضعت فِي إطار مِنْ التركيز، والتى لا تقل عن إبراز المشاكل والضعفات الَّتِي حاصرت اَلْمَلِك بشكل لا يقل عن الأصحاحات السابقة، والتى بالرغم مِنْ ذلِكَ، تجد فِي وسطها مَزْمُوراً للخلاص (٢٢: ١- ٥١) ومناشدة عَلَى أساس العهد بين الله ودَاوُد باعتباره قائمًا عَلَى أساس سليم وأنه دائم إِلَى الأَبَدِ (٢٣: ١- ٧، وبصفة خاصة ع. ٥).

البيبلوجرافيا

J. Baldwin, *1 and 2 Samuel*, 1988; B. C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy*, 1976; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 1990; A. F. Campbell, *The Ark Narrative*, 1975; A. Caquot and P. de Robert, *Les livres de Samuel*, 1994; R. A. Carlson, *David, the Chosen King*, 1964; C. Conroy, *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*, 1978; S. R Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 2nd ed., 1913; D. V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah*, 1991; L. M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis*, 1985; J. W. Flanagan, *David's Social Drama*, 1988; J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel* (4 vols.), 1981, 1986, 1990, 1993; M. Garsiel, *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels* (ET), 1985; R. P. Gordon, *1 and 2 Samuel* (OT Guides), 1984; idem, *1 and 2 Samuel. A Commentary*, 1986; D. M. Gunn, *The Story of King David*, 1978; idem, *The Fate of King Saul*, 1980; idem, (ed.), *Narrative and Novella in Samuel: Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*, 1991; H. W. Hertzberg, *I and II Samuel* (ET), 1964; G. H. Jones, The Nathan Narratives, 1990; R. W. Klein, *1 Samuel*, 1983; idem, 2 Samuel, 1989; V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul*, 1989; P. K. McCarter, *I Samuel*, 1980; idem, *II Samuel*, 1984; P. D. Miller and J. J. M. Roberts, *The Hand of the Lord*, 1977; P. D. Miscall, *1 Samuel: A Literary Reading*, 1986; M. Noth, *_berlieferungsgeschichtliche Studien, I*, 2d ed., 1957, 1-110 (ET *The Deuteronomistic History*, 1981); R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist*, 1989; L. Rost, *The Succession to the Throne of David* (ET), 1982; F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, 1981; A. Wénin, *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12)*, 1988; R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, 1968.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

مقدس #٥٢١٩ (מִקְדָּשׁ [miqdāš]، مقدس).
رمل #٢٥٦٧ (חוֹל [ḥôl]، طمى، رمل).
خُف #٥٨٣٧ (נַעַל [na'al]، نعل).

Zion

صهيون: لاهوت

صهيون צִיּוֹן، [ṣîyôn] #٧٤٨٢

ع. ق صهيون- مِنْ ناحية الفكر اللاهوتي استمدت اسمها مِنْ اسْم المكَانَ الَّذِي أطلق عَلَى جَبَل الهيكل القديم. والجَبَل التاريخي هُوَ الرابية الَّتِي فِي وسط سلسلة التلال الواقعة بين وَادِي قَدْرُون، والتي أقام عليها دَاوُد مَدِينَة ("حصن صهيون" ٢صم ٥: ٧). وصهيون كموقع تم توسيعها لتشمل القمة، والتي أُقِيم عليها هيكل سُلَيْمَان أخيرًا، والتي يشغلها حاليًا المسجد الأقصى الإسلامي ومقدسه الَّذِي يُطلق عليه "قبة الصخرة. والوصف الحالي لجَبَل صهيون عَلَى أنه التل الواقع غربي مَدِينَة دَاوُد القديم مَا هُوَ إلاّ تقليد قديم يرجع إلى القرن الرابع أمَّا الجَبَل القديم الَّذِي لا يزيد ارتفاعه عن ٢٤٠٠ قدم (إذا مَا قُورن بجَبَلِ الزَّيْتُونِ، الَّذِي يبلغ ارتفاعه ٢٧٢٣ قدمًا، وارتفاع جَبَل صهيون المعروف حديثًا، وهو ٢٥٠٠ قدم) كَانَ يلقى الاحترام والتبجيل مِنْ الْكَهَنَة الْمَلِكيين، باعتباره الجَبَل العَالِي الَّذِي يقع عِنْدَ تقاطع السَّمَاء والأرْض والعالم السفلي/ والتي منها يتحكم الله فِي الكون.

وعَلَى الرغم مِنْ أنه لَمْ يُستقر عَلَى تفسير لأصل كلمة صهيون (צִיּוֹן) وتاريخها، إلاّ أن صهيون كاسم علم اكتسبت معنًى هامًا فِي حد ذاتها أثناء حكم الْمُلُوك لِيَهُوذَا. ولا يجب الرَّبْط بين هذا الاسم وبين الحركة الصهيونية الَّتِي ظهرت فِي القرن العشرين، والفكر اللاهوتي لصهيون يشمل مجموعة هامة ومركبة مِنْ الأفكار الَّتِي تركز عَلَى فكرة إلة إِسْرَائِيلَ بأنه الْمَلِك العظيم فِي مجمع الآلِهَة. والفكر اللاهوتي لصهيون، الَّذِي كَانَ يمثل الفكر اللاهوتي الْمَلكي لأسرة دَاوُد الْمَلكية، كَانَ يؤكد عَلَى أن الرَّبّ هُوَ الْمَلِك الإلهي العظيم الَّذِي يتحكم فِي كُلّ قوى الكون المرئية والخفية، وعَلَى ذلِك فهو يدبر حماية الأمَّة وخصوصيتها.

١. مفاهيم أساسية. ذكر المفكرون خمسة عناصر رَئِيسية يتم بواسطتها التعبير عن الفكر اللاهوتي الخاص بصهيون. الأربعة الأوَّلى ذكرها إدزارد ووهلند. أوّلاً، جَبَل صهيون هُوَ جَبَل عال، أوْ أنه مرتبط بجَبَل صافون. ثانيًا، يخرج مِنْ صهيون نَهر يكسب الأرْض خصبًا. ثالثًا، انتصر الرَّبّ عَلَى حالة التشوش. رابعًا، الرَّبّ يوفر الأمن لمدِينة أورُشَلِيم. وهذه القائمة دعمها فِيمَا بعد هانز ولدبرجر، أضاف إليها عنصرًا خامسًا، وهو حج الأمَم عَلَى جَبَل صهيون اعترافًا بسيادة الرَّبّ. وهذه العناصر تعبر عن لائحة لاهوتية أعمق تشكل المفهوم اللاهوتي لكثير مما جاء فِي الكتاب الْمُقَدَّس العبري، وبصفة خاصة سِفْرَي الْمَزَامِير وإِشَعْيَاء. وهذه اللائحة الخاصة بتقاليد صهيون يمكن مناقشتها بشكل مناسب تحت ثلاث نوعيات رَئِيسية:

(أ) الرَّبّ هُوَ الْمَلِك العظيم. والفكر اللاهوتي لصهيون يؤكد أساسياً عَلَى أن إلة إِسْرَائِيلَ، يَهْوَهْ (بعد ذلِك كُتبت "الرَّبّ") هُوَ الْمَلِك القدوس الَّذِي يسيطر عَلَى السَّمَاء والأرْض. ووجوده غير المرئي يسكن الهيكل القائم عَلَى جَبَل زيتون (مز ٤٧: ٧- ٩ [٨- ١٠]، والَّذِي يرجع تاريخه إلى أَيَّام الْمَلكية، وهكَذَا نقرأ:

"لأن اللهمَلِك الأرْض كُلّها رنموا قصيدة.مَلِك الله عَلَى الأُمَم. الله جلس عَلَى كرسي قدسه.

شرفاء الشُّعُوب اجتمعوا. شَعْب إله إِبْرَاهِيم. هُوَ متعال جِدًّا"

والْمَزْمُور ١٤٦: ١٠ يربط بكُلّ وضوح بين جَبَل صهيون ومَلِكوت الرَّبّ: "يَمْلِك الرَّبّ إِلَى الأَبَدِ إِلهُكِ يا صهيون إلى دور فدور". وهذه الْمَزَامِير تقدم صورة واضحة عن الرَّبّ الَّذِي يسكن عَلَى العرش، ويسود عَلَى العالم كُلّه. وحَتَّى أثناء السبي، وبعد دمار هيكل أورُشَلِيم، ظل الإصرار قائمًا عَلَى أن الرَّبّ هُوَ الْمَلِك العظيم، الَّذِي سيجلس ثانية عَلَى العرش عَلَى جَبَل صهيون. وهكَذَا، الرَّبّ كَانَ الْمَلِك العظيم، الَّذِي سيجلس عَلَى عرشه فوق جَبَل صهيون. وهكَذَا وبعد خمس وعشرين سنة مِنْ السبي فِي بَابِل، رأى حِزْقِيَال الْكَاهِن والنَّبِيّ عرش الرَّبّ المستقبلي فِي إِسْرَائِيل بعد استعادتها (حز ٤٣: ٧ "وقَال يا ابن آدم هذا مكَانَ كرسي ومكَانَ باطن قدمي حيث أسكن فِي وسط بَنِي إِسْرَائِيل إِلَى الأَبَدِ". والإشارة إلى مكَانَ باطن قدم الرَّبّ تشير إلى مسند القدمين، والَّذِي كَانَ سمة شائعة للعروش الْمَلكية فِي ش. أ. ق.. وحَتَّى فِي خضم كارثة سنة ٥٨٦ ق. م كَانَ حِزْقِيَال وزملاءه الْكَهَنَة يدركون أن الرَّبّ هُوَ الْمَلِك العظيم الَّذِي يسود عَلَى العالم، والَّذِي سيعود ثانية فِي يوم مَا ويضع حجرة عرشه عَلَى جَبَل صهيون.

وحكم الرَّبّ كمَلِك عظيم قائم عَلَى التشبيه المجازي الشعري أنه حارب وانتصر عَلَى الشواش (مادة الكون قبل خلقه) العظيم (Halpern, 1981, 61-95; Day, 18-38). وهذا الانتصار المادي يرسخ مَمْلكة الرَّبّ، والتي تتطلب بدورها بناء الهيكل والصراع بين الْمَلِك العظيم والشواش العظيم كَانَ يشكل الطريقة الشائعة الَّتِي يصيغ بها الناس فكرهم اللاهوتي فِي ش. أ. ق، الأمر الَّذِي نلمسه فِي الكتابات الدينية الكَنْعَانية وكتابات بلاد مَا بين النَّهرين (Longman, 270, n. 19). وعَلَى ذلِك، لا يجب أن تأخذنا الدهشة أن إِسْرَائِيل عبرت أيضًا عن معتقداتها فِي الرَّبّ بتعبيرات مماثلة، غير أنها تؤكد فِي ذات الوقت سمو الرَّبّ وتفرده (VanGemeren, 630). وموضوع انتصار الرَّبّ نراه بدرجات مختلفة فِي مواضع كثيرة مِنْ سِفْر الْمَزَامِير (مثل؛ (مز ٦٥: ٦- ٧ [٧- ٨]، ٨٩: ٩- ١٣ [١٠- ١٤]، ٩٣/ ١٠٤: ١- ٩). وانظر مثل؛ مز ٧٤: ١٢- ١٤.

(والله مَلكي منذ القدم فاعل الخلاص فِي وسط الأرْض. أَنْتَ شققت الْبَحْر بقوتك. كسرت رؤوس التنانين عَلَى المِيَاه.

أَنْتَ رضضت رؤوس لوياثان. جعلته طعاماً للشَّعْب لأهل الْبَرِّيَّة).

والمِيَاه الَّتِي وُصفت كوحش الْبَحْر، كَانَت تمثل قوى الشواش. والمعركة الَّتِي انتصر فِيها الرَّبّ عَلَى هذه القوة ذُكرت هناء وتم الرَّبْط بوضوح بينها وبينمَلِكوت الرَّبّ (انظر أيضًا مز ٢٩: ١٠، ٩٣: ١). وتبادل كثيرون مِنْ المفكرين بأن هذه المَعْركة كَانَ يتم تمثيلها مِنْ الناحية الطقسية فِي احتفال التتويج السنوي الَّذِي كَانَ يُقام فِي الخريف بمناسبة العام الجديد (Halpern, 1981, 85-95; Day, 18-21). ويجادل موينكّل بالقول إن هذا الاحتفال كَانَ يتخيل فحسب المَعْركة الأسطورية مع الشواش (Mowinckel, 80-84). ويقول ف. م. كروس F. M. Cross إن هذا الطقس كَانَ يتضمن أيضًا الأعداء التاريخيين للأمَّة (*Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 79-111). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، لاحظ مفكرون آخرون أن النص الكتابي يفتقر إلى دليل قاطع لطقس اعتلاء العرش، وأن معظم الحجج الَّتِي تدعم هذا الاحتفال تعتمد بقوة عَلَى نظائر الاحتفال "...." البَابِلي (Longman, 267, n.3; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, 102-6). وعَلَى أي حال، فإنه فِي قلب الفكر اللاهوتي لصهيون نجد الاعتقاد الأساسي بأن كُلّي القدرة يحكم عَلَى الأرْض كُلّها باعتباره الْمَلِك العظيم. والْمَلكية- فِي الكتابات الكَنْعَانية- مرتبطة ببناء هيكل. وفي قصص الْبَعْل، - مثل؛- بعد أن هزم الْبَعْل مِيَاه الشواش تقرر عمل هيكل للبعل ثم تم بناؤه (*CTA* 4.iv.62-5.63; 4.vi.35-38) وفي ملحمة ..... (وهي ملحمة بَابِلية تتحدث عن الخلق) نجد سيناريو مماثلاً، حيث أقيم لمردوخ هيكلاً بعد أن قهر وحش الشواش "تايمات". وعَلَى الرغم مِنْ أن مفهوم ش. أ. ق. عن الهيكل هُوَ أنه مكافأة عَلَى النصر ولكنه ليس قريباً مِنْ مفهوم الكتاب الْمُقَدَّس العبري عن الهيكل، ذلِكَ أن هيكل أورُشَلِيم هُوَ المكَانَ الذ أقام فيه الرَّبّ عرشه (انظر حز ٤٠- ٤٣، وبصفة خاصة ٤٣: ٧ زك ١: ٧- ٦: ١٥، وانظر Halpern, "Chaos").

كما صُوّر الرَّبّ أيضًا باعتباره الْمَلِك العظيم الَّذِي يسيطر عَلَى المجلس الإلهي (Mullen)، حيث نراه بشكل تقليدي فِي العبارة الَّتِي تتكرر كثيرًا "رب الصباؤوت" (والتي تُرجمت بعد ذلِكَ إلى "رَبُّ الْجُنُودِ"، انظر NIV). ومن بين استعمالات هذا التعبير الأخرى، يبدو أنه كَانَ يُستخدم كتعبير فني فِي العبارة القديمة فِي هيكل أورُشَلِيم لفكرة موسعة عن هذا اللقب، انظر G. Vos, *Biblical Theology*, 1948, 260-62; *TWOT* 2:750-51). وفي إطار هذا المعنى الضيق، فإنه يتضمن إلة إِسْرَائِيلَ وهو جالس عَلَى العرش الإلهي أمام المجلس السماوي (Mettinger, "YHWH SABAOTH," 19). مز ٨٩: ٥- ٧ [٦- ٨] يقدم لنا صورة حيّة عن مجلس الرَّبّ المحيط به.

"والسَّمَاوَات تحمد عجائبك يا رب وحقك أيضًا فِي جماعة القديسين. لأَنَّهُ مِنْ فِي السَّمَاء يعَادِل الرَّبّ.

مِنْ يشبّه الرَّبّ بين أبناء الله. إله مهوب جدًّا فِي مؤامرة القديسين ومخوف عِنْدَ جَمِيع الَّذِين حوله"

وتعكس أيقونات (صُور) هيكل أورُشَلِيم الفكر اللاهوتي لصهيون بطرق كثيرة، وأكثر الأمثلة بروزاً الكَرُوبيم وتَابُوت العهد. ففي داخل قدس الأقداس فِي الهيكل هناك نجد تَابُوت العهد والكروبيم. وقد تجمعت هذه الأشياء لتكوّن العرش الَّذِي سيجلس عليه الحضور غير المرئي للملك العظيم (Mettinger, *Dethronement*, 19-24). ونقرأ فِي ١مل ٦: ٢٣- ٢٨ أن فِي الأقداس يقف كاروبيم، والأجنحة الخارجية لهذين الكروبين تلمسان جدران الهيكل، فِي حين أن الأجنحة الداخلية للكروبيم تلمس كُلّ منها الأخرى، ويضيف مَا جاء فِي ٢أخ ٣: ١٣ أن الكروبيم ينظران إلى الخارج، أي ينظران مِنْ المكَانَ الداخلي (مِنْ قدس الأقداس) إلى القدس. وتحت الأجنحة تَابُوت العهد (١مل ٨: ٧) وهذا أمر يبدو مربكاً إلى حد مَا إلى أن يصبح المرء عَلَى معرفة بعروش ملوك ش. أ. ق.، والأيديولوجية الَّتِي قام عليها تصميمها. والعروش القديمة كَانَت فِي العادة تتكون مِنْ كروبين تتلامس أجنحتها، وبذلِكَ تخلقان عرشاً لِلْمَلِك أوْ الإله. كما أن صندوقاً أوْ كرسياً مسنداً للقدمين. وعَلَى سبيل المثال، قد نلاحظ صورة العرش الَّتِي وُجدت فِي تَابُوت أحيرام مِنْ بيبلس، والتي يرجع تاريخها إلى أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد. وفي هذه الصورة نجد أن المخلوقات المجنحة تتطلع إلى الأمام، بحسب مَا توضح فِي سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ الثاني. وعلاوة فإن الْمَلِك أوْ الإله يضع قدميه عَلَى صندوق هُوَ بمثابة مسند للقدمين. وهناك نماذج أخرى مِنْ هذه الرسومات والأيقونات والتي وُجدت فِي مجلّد يرجع تاريخها إلى القرنين الثالث والثاني عشر ق. م.

ثم أن الفكر اللاهوتي لصهيون يعزي وضعًا فريدًا لجَبَل الهيكل أيضًا. ولأن جَبَل صهيون هُوَ كرسي الْمَلِك العظيم، سواء بالاختيار (مثل؛ Rohland, 120-23)، أوْ بالخلق (مثل؛ Ollenburger, *Zion*, 61-63) فإن هذا الجَبَل، بالرغم مِنْ إنه فِي الواقع صغير، اعتُرف بأنه قمة أكثر الجبال ارتفاعاً، والتي تصل قمته إلى السَّمَاء (مثل؛ مز ٢: ٦، ٦٨: ١٦ [١٧]، ٨٧: ١، ٩٩: ٩، إش ٢: ٢- ٤ (= مِيخَا ٤: ١- ٣)، ٢٧: ١٣، ٦٦: ٢٠، حز ٤٠: ٢، زك ١٤: ١٠). وهنا نقول أيضًا إن هذا المفهوم يماثل المفهوم الكَنْعَاني عن الجَبَل الكوني، أي الجَبَل الَّذِي يحتوي كُلّ الحقيقة، كما يحتوي عَلَى السَّمَاء والأرْض (انظر Clifford, *Cosmic Mountain*). وجاء فِي كتابات أوغاريت أن هيكل الْبَعْل يجلس عَلَى جَبَل صفون (*spn*; CTA 4.v.116-19)، وهي أعَلَى قمة فِي العالم (Roberts, "Zion," 100; Zaphon وكَانَ يُعتقد أن جَبَل صفون يقع فِي الشّمَال، وأصبح الاسم يُستخدم كاسم علم يطلق "عَلَى الشّمَال"). والواقع أن مز ٤٨: ٢ [٣] يعرف جَبَل صهيون بأنه قمة جَبَل صفون: "جميل الارتفاع فرح كُلّ الأرْض جَبَل صهيون فرح أقاصي الشّمَال (جَبَل صفون) مَدِينَة الْمَلِك العظيم" (هذه ترجمتي للآية).

وفي هذه ع، امتص الفكر اللاهوتي لصهيون فِي الواقع مفهوم جَبَل صفون، وصنفه عَلَى أنه أدنى مِنْ جَبَل صهيون (انظر Roberts, Roberts, *Zion*, 100 n. 25; Levenson, 146; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC, 352-53). وصهيون، باعتباره الجَبَل الكوني يُعد بمثابة العتبة الفعلية بين السَّمَاء والأرْض (انظر أيضًا مز ٢٠: ٢ و٦ [٣ و٧]. ثم إن إِسْرَائِيل كَانَت تقول بأن الجَبَل هُوَ مركز أوْ (حسبما يقول البعض) سرّة الأرْض، وهو الرابطة الرَّئِيسية بين الله والجنس البشري (Levenson, 115-22). ومن الجلي أن هذا المفهوم كَانَ مجرد تأكيد عَلَى أهمية جَبَل صهيون بأكثر مما هُوَ حقيقة جغرافية.

وكَانَ ٱلْمَلِك فِي أورُشَلِيم ينتسب تمامًا لِلْمَلِك العظيم، فهو وكيل الرَّبّ عَلَى الأَرْض، انظر أيضًا Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 125-48; cf. also S. Talmon, "The Biblical Idea of Statehood," in *The Bible World*, ed. Gary Rendsburg, et al. 1980, 239). وصفت مَمْلِكَة دَاوُد فِي النص عَلَى أن الرَّبّ اختارها عَلَى وجه الخصوص لتخدم كملوك له عَلَى الأَرْض (٢صم ٧، مز ٧٨: ٦٥- ٧٢، ١٣٢: ١١- ٢٨). والأكثر شُهْرة هُوَ مَا جاء فِي ٱلْمَزْمُور ٢: ٧ "قال لي أَنْتَ ابْنِي. أَنَا ٱلْيَوْم ولدتك"

وإسْرَائِيل قديمًا، لَمْ تعتبرمَلِكها الابن الإلهي لِلرَّبّ. بل بالأحرى، كَانَت هذه لغة تقليدية تشير إلى أن الرَّبّ هُوَ سيدمَلِك إسْرَائِيل وربه، وأن ٱلْمَلِك البشري خادمه الخاضع له. وهذا مفهوم يمكن أن نلاحظه أيضًا فِي ثقافات أوغاريت وبلاد مَا بين النَّهْرين وذلِكَ فِي الألفية الثانية قبل الميلاد. ومن أكثر الالتزامات أهمية والمنوطة بِالْمَلِك باعتباره وكيلاً عن الله هُوَ أن يبنِي هيكل الرَّبّ ويعتني به (١مل ٨: ١٣، مز ٧٨: ٦٩). وبالنظر إلى أن ٱلْمَلِك يُعد مِنْ خدم الله أَوْ وكيله عَلَى الأَرْض، فعَلَى ذلِكَ كَانَ للفكر اللاهوتي لصهيون دور هام فِي إضفاء الشَّرْعية عَلَى بيت دَاوُد ٱلْمَلكي (مز ٢: ١٢)، وعَلَى ذلِكَ، كَانَ هذا الفكر اللاهوتي ٱلْمَلكي الرسمي لِيَهُوذَا. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الفكر اللاهوتي لصهيون كَانَ يطلب حكمًا أخلاقيًا وعَادِلاً مِنْ خادم الرَّبّ (ٱلْمَلِك). وبالنظر إلى أن ٱلْمَلِك العظيم كَانَ عَادِلاً، هكَذَا أيضًا يتوجب عَلَى وكيله الأرضي أن يَكُونَ كذلِكَ (انظر مز ٨٩: ١٥ [١٦] و٣٠- ٣٤ [٣١- ٣٥]. والفكر اللاهوتي لصهيون كَانَ ينظر أيضًا إلى ٱلْمُلُوك الغرباء- أحيانًا يشير إليهم بكلمة "رؤساء" (נָגִיד) باعتبارهم مسئولين أمام ٱلْمَلِك العظيم، بالرغم مِنْ أنه لَمْ يُعطِ لهم امتياز أن يكونوا مِنَ الوكلاء الَّذِين اختارهم الرَّبّ (مثل؛ مز ٧٦: ١٢ [١٣]، حز ٢٨: ١- ١٠، انظر Mullen, 232-37). ومن المفهوم الأساسي القائل بأن الرَّبّ هُوَ ٱلْمَلِك العظيم تم استخلاص استنتاجين لاهوتيين هامين.

(ب) ٱلْمَلِك العظيم- والحَامي. وكما سبق وذكرنا آنفًا، كَانَ يُفهم عن الرَّبّ أنه المحارب الإلهي، الَّذِي حطم قوى الشواش. وهذا مفاده أن الرَّبّ يستطيع أن يقهر أعداء إسْرَائِيل مِنَ الشُّعُوب المختلفة. وعَلَى ذلِكَ، فإن جَبَل صهيون- الَّذِي أعطى نفس مكَانَة أورُشَلِيم، أصبح ملاذًا للإسْرَائِيليين: وعَلَى سبيل المثال نقرأ فِي مز ٤٨: ٣- ٥ [٤- ٦] الآتي:

"الله فِي قصورها يُعرف ملجأ. لأن هوذا ٱلْمُلُوك اجتمعوا. مضوا جَمِيعًا. لما رأوا بُهتوا ارتاعوا فرّوا".

توضح هذه الآيات فكر صهيون اللاهوتي وثقته فِي الرَّبّ باعتباره حَامي إسْرَائِيل، بالرغم مِنَ الهجوم الضاري الَّتِي تتعرض له مِنَ الشُّعُوب. ولقد قامت نبوات إشَعْيَاء عَلَى أساس هذه الثقة. ومن مواجهة الخطر الناجم عن التحالف بين السوريين والإسْرَائِيليين (٧٣٥ ق. م تقريبًا) فقد حثّ إشَعْيَاء آحازمَلِك يَهُوذَا أن يثق فِي قوة الرَّبّ (إش ٧- ٢٨. وهنا أيضًا، فِي مواجهة السخرية والتهديدات الأشورية، شجع إشَعْيَاء حِزْقِيَال أن يتكّل عَلَى قوة الرَّبّ (إش ٣٦- ٣٧، انظر ٢مل ١٨- ١٩، إر ٢٦: ١٨- ١٩).

وقد تجادل الدارسون حول مَا إذا كَانَت إسْرَائِيل تفهم أن حماية الرَّبّ مشروطة أم لا. وإلى عهد قريب، كَانَ الاجماع هُوَ، أنه طبقًا للفكر اللاهوتي لصهيون، فإن حماية الرَّبّ كَانَت غير مشروطة، فصهيون كَانَت منيعة لا تُنتهك حرمتها. وقد عبر عن هذه النظرية ج. هـ. هايز، ومنذ عهد قريب عبّر عنها ج. داى (١٢٥- ٣٨)، الَّذِي جادل بالقول إن مناعة صهيون مرتبطة باختيار الرَّبّ لها، وهذا تقليد يرجع إلى ٱلْمُلُوك اليبوسيين الَّذِين حكموا أورُشَلِيم قبل دَاوُد (أنظ ١صم ٥: ٦- ٧). وكما هُوَ ثابت مِنَ العديد مِنْ مَزَامِير صهيون (مز ٤٦ و٤٨ و٧٦)، ظل هذا التقليد باقياً حَتَّى بعد استيلاء دَاوُد عَلَى الْمَدِينة، وأعيد تطبيقه عَلَى عاصمة دَاوُد ٱلْمَلكية. وقد تحدى رونالد كْلِيمنتس (٧٢- ٨٩) منذ عهد قريب هذه النظرية، قائلاً بأن عقيدة مناعة صهيون لَمْ تُعرف إلاّ بعد خلاص أورُشَلِيم مِنَ العدوان الأشُوري سنة ٧٠١. وخلاص أورُشَلِيم، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي ذُكر فِي سِفْر إشَعْيَاء، جاء نتيجة تقوى حِزْقِيَا. ويقول إن الإشارات إلى مناعة صهيون فِي ٱلْمَزَامِير، جاءت نتيجة سوء فهم تعبيرات شعرية عن ثقة المتضرع فِي قدرة الرَّبّ ورغبته فِي خلاص صهيون.

والجدل الَّذِي دار حول مَا إذا كَانَت حماية الرَّبّ لصهيون مشروطة أم غير مشروطة كَانَ له نتائج فِيمَا يتعلق بالمتطلبات الأخلاقية الَّتِي وضعها فكر صهيون اللاهوتي عَلَى الشَّعْب. فإذا كَانَت حماية الرَّبّ لصهيون غير مشروطة، هنا يَكُونُ الشَّعْب غير ملتزم بشروط العهد، الرَّبّ فقط هُوَ الَّذِي يَكُونُ ملتزماً (Levenson, 93-94, 98-101). وبالنسبة لهؤلاء المفكرين، فإن نبوات مثل إرْمِيَا ٧: ١- ٥، تُقرأ عَلَى أنها دعوة لاهوتية لليقظة والانتباه. غير أن هؤلاء المفكرين الَّذِين يعتقدون أن مناعة صهيون فكرة لاحقة أُدخلت عَلَى التقليد، والَّذِي ينظر إلى كَلام إرْمِيَا عن الهيكل إن هُوَ بالأكثر إنكار أن فِي النص دعوة محددة إلى الأمّة للتمسك بالأخلاقيات.(ص ١٣١٨) وكما ذُكر سابقًا (انظر القسم ١ - ..) تقع مسئولية تمسك الأمّة بالنواحي الأخلاقية- وإلى درجة كبيرة- عَلَى ٱلْمَلِك الَّذِي دُعي أن يقود الأمّة فِي إطار مِنَ البر والحق. غير أنه بخلاف ٱلْمَلِك، فإن الصديقين- أولئك الَّذِين يتناغمون مع طبيعة الرَّبّ العَادِلة، هم الَّذِين سيتمكنون مِنَ العيش عَلَى جَبَل صهيون، ويستفيدون مِنْ بركات الأمن والأزدهار. لقد حث الأنبِيَاء، ٱلْمَلِك والشُّعُوب عَلَى إطاعة مطاليب الرَّبّ (مثل؛ إش ٣٣: ١٣- ١٦، مِيخَا ٣: ٨- ١٢، انظر VanGemeren, 355-56).

أمَّا هزيمة الأمَم فكثيرًا مَا تُصور عَلَى أنها ترجع لظواهر خاصة بالطبيعة. وعَلَى سبيل المثال، زئير الرَّبّ أَوْ صوته الَّذِي مثل الرعد مِنْ صهيون يحمل الأمَم عَلَى القرار فِي ذعر (مثل؛ مز ٤٦: ٦ [٧]، ٧٦: ٦- ٨ [٧- ٩]. عَامُوس ١: ٢، يُوئِيل ٣: ١٦ [٤: ١٦]). وهذه الصور تماثل مَا نقرأه فِي كتابات أوغاريت، الَّتِي يرعد فيها الْبَعْل ضد أعدائه مِنْ جَبَل هيكله (*CTA* 4.vii.3037). وفي أوقات أخرى كَانَ الرَّبّ يهزم الأمَم بريح شرقية (خر ١٠: ١٣، ١٤: ٢١، مز ٤٨: ٧ [٨]، حز ١٧: ١٠، ١٩: ١٢، ٢٧: ٢٦). والمفهوم الَّذِي ترتكز عليه كُلّ

هذه الأمثلة يقوم عَلَى أساس فكرة أن الطبيعة ينتابها اضطراب عظيم حين يقوم ٱلْمَلِك العظيم، الَّذِي يسكن فِي صهيون بشن حرب، أَوْ حين يتكَلّم مِنْ هيكله. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فربما كَانَت هزيمة الأمَم مِنْ ناحية مَا- يتم تمثيلها طقسيًا فِي احتفال التتويج (انظر المناقشة الَّتِي ذُكرت سابقًا). وهي تأتي بمثابة الأساس الفكري ليوم الرَّبّ (Halpern, 1981, 87, 98-105; Mowinckel, 145). وهزيمة الأمَم تؤدي إلى نتيجتين إيجابيتين: يختبر العالم السلام (مز ٤٦: ٨- ١٠ [٩- ١١]، ٧٦: ٣ و٨ [٤ و٩])، واعتراف الأمَم بالرَّبّ (مز ٤٦: ١٠ [١١]، ٧٦: ١٠- ١٢ [١١- ١٣]، زك ١٤: ١٦- ١٩). وعَلَى الرغم مِنْ أن هذا الاعتراف قد يأتي فِي صورة حمد وتسبيح وعبادة، إلاّ أنه يجب ألاّ تنس أنها ذوبان للأمم فِي المجتمع الَّذِي دخل فِي عهد مع الرَّبّ. وعوضاً عن ذلِكَ أن يُفهم عَلَى أنه اعتراف بالرَّبّ بأنه القوة الأعْظَم الَّتِي تهزم قوى الشواش وتتحكم فيها.

(جـ) ٱلْمَلِك العظيم- العائل الأعْظَم. أمَّا الوجه الآخر لهزيمة قوى الشواش فهو أن الرَّبّ يوفر الازدهار للأمَّة وللعالم. والرَّبّ يحقق النجاح والازدهار عن طريق حفظ النظام. ويجب ملاحظة أن الخليقة فِي تكوين ١، تأثرت بتنظيم الرَّبّ للغمر (تك ١: ٢). وكَانَ كُلّ يوم مِنَ الخليقة يضفي عَلَى العالم وينجاح تام مزيداً مِنَ التنظيم. وقد نجم عن هذا التنظيم خصوبة بالنسبة للزراعات والحيوانات والبشر. وفي إسْرَائِيل القديمة، حيث كَانَ الجفاف، وتلف المحاصيل الزراعية، وموت الأطفال كَانَت أموراً واقعية وكوارث أليمة، ومن ثم كَانَ مِنَ السَّهل التعرف عَلَى العلاقة بين النظام والنجاح. وقد أكد فكر صهيون اللاهوتي أن الرَّبّ- مِنْ خلال وكيل مِنَ البشر (أي،مَلِك إسْرَائِيل) يتسم بالطاعة ويحافظ عَلَى العبادة فِي هيكل أورُشَلِيم- يبارك بالأَرْض بالخصوبة الَّتِي تنجم عن هزيمة قوى الشّرّ الهدامة المتمثلة فِي الشواش.

وقد تم التعبير عن هذا الرجاء بقوة مِنْ خلال فكرة نَهْرِ الفردوس (مثل؛ مز ٤٦: ٤ [٥]، إش ٣٣: ٢١- ٢٣، حز ٤٧: ١- ١٢، يُوئِيل ٣: ١٨ [٤: ١٨]، زك ١٤: ٨). وفي الفقرة الَّتِي فِي سِفْر حِزْقِيَال يتخيل النَّبِيّ نَهْراً عَظِيمًا يتدفق فِي هيكل صهيون. وفِيمَا يتدفق تزدهر الأَرْض الَّتِي يمر عليها بالخصب والنماء، وأخيرًا يصل إلى الْبَحْر الميت ويحول مِيَاهه المالحة إلى مِيَاه نقية عذبة وعَلَى ذلِكَ يعج الْبَحْر بالْحَيَاة. وهذا الموضوع يماثل موضوعات تتعلق بمسكن" إيل (El's) فِي وسط نَهْرِين فِي كتابات أوغاريت (*CTA* 2.iii.4; Clifford, *Cosmic Mountain*, 38-41). وربما كَانَ هذا الموضوع يشكل أيضًا الخلفية الَّتِي وراء وجود نَهْرِ خصيب فِي الحديقة الأوَّلى (انظر تك ٢: ١٠). وكما رأينا بالنسبة لعناصر أخرى مِنَ الفكر اللاهوتي لصهيون، لَمْ تكن هَذه الخصوبة قاصلاَة عَلَى إسْرَائِيل وحدها، بالرغم مِنْ أنه مِنَ الواضح أن المستفيد الأوَّل هُوَ الأمَّة. بل إن العالم كُلّه بالأحرى مينال بركة الخصوبة (تك ١٢: ١- ٣). وهكَذَا، فإن أمَّة إسْرَائِيل، والأكثر أهميةمَلِكها وكهنتها، شعروا بالمسئولية ليس بالنسبة لنجاحهم الشخصي فحسب، بل وبشكل جوهري عن العالم بأسره.

٢. الوضع التاريخي والمسار اللاهوتي. الثقافة هي الَّتِي أقامت محيط الفكر اللاهوتي لصهيون، وبقدر كاف مِنَ الثقة والوضوح. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن النظريات المتعلقة بالوضع الأساسي لتقاليد صهيون حفزت عَلَى المزيد مِنَ الجدال. وطوال الرُّبْع الثالث مِنَ القرن العشرين طفت عَلَى الفكر الثقافي النظرية الَّتِي تقول إن الفكر اللاهوتي لصهيون جاء نتيجة عبادة أورُشَلِيم السابقة عَلَى عهد دَاوُد، وعَلَى أورُشَلِيم الإسْرَائِيلية. وإذ لاحظ كثيرون مِنَ المفكرين التشابهات العديدة بين الفكر اللاهوتي لصهيون، والمعتقدات الدينية الكَنْعَانية، فمن ثم انتهوا إلى أن أسرة دَاوُد ٱلْمَلكية تبنت (أورُشَلِيم السابقة لعهد دَاوُد) أساطير عبادة إليهو (أورُشَلِيم قبل عهد دَاوُد) لفكرهم اللاهوتي ٱلْمَلكي وهذه الحجة- بصفة خاصة- تشرح طبيعة العهد غير المشروط مع دَاوُد، والَّذِي نقرأ عَنْهُ فِي مز ٨٩، ١٣٢. وبرغم ذلِكَ، فقد انتقلت الثقافة منذ عهد قريب مِنْ نظرية الأحوال اليبوسية وارجعت أصولها إلى حاشية دَاوُد ٱلْمَلكية (وقد دافع عن هذا الوضع بكُلّ قوة ج. ج. م. روبرتس). ويجادل هؤلاء الدارسون أن نظرة الفكر اللاهوتي لصهيون إلى الرَّبّ باعتباره ٱلْمَلِك العظيم الَّذِي يسود عَلَى المجلس الإلهي، لا يمكن الدفاع عَنْهُ إلاّ فِي وقت مِنْ تاريخ إسْرَائِيل حين تلاقت الحقيقة مع هذا الاعتراف اللاهوتي. ولذلِكَ يدّعون أن مدة حكم دَاوُد وسُلَيْمَان، وهي الفترة الَّتِي اتسعت فيها قوة إسْرَائِيل إلى أوسع مدى لها، ربما كَانَت الوضع الأكثر عقلانية. ولا ينكر هؤلاء المفكرون العلاقات الكَنْعَانية، لكنهم يريدون بالأحرى المجادلة بأن التكوين الحقيقي لتقاليد صهيون جاءت وليدة البلاط ٱلْمَلكي لبيت دَاوُد.

ومهما كَانَ الجدال المتعلق بأصول صهيون قد رسّخ لاهوتيًا، إلاّ أن هذه التعقيدات اللاهوتية كَانَ مسيطرة عَلَى البلاط ٱلْمَلكي لأسرة دَاوُد ٱلْمَلكية فِي أورُشَلِيم طوال مدة حكم ٱلْمَلكية فِي يَهُوذَا. وعَلَى الرغم مِنْ حقيقة أن الانقسام قد وُصل بين يَهُوذَا وإسْرَائِيل ولم تعد أسرة دَاوُد ٱلْمَلكية تسيطر عَلَى الأراضي المجاورة باعتبارها خاضعة لها، غير أن الفكر اللاهوتي لصهيون ظلت الإيديولوجية الَّتِي تتبعها الدولة وعَلَى أساسها كَانَت تُوجّه تطلعاتمَلِك يَهُوذَا والحاشية. وبرغم ذلِكَ، فإن الأمَّة لَمْ تنج مِنَ الهجمات الضارية الَّتِي كَانَ يشنها عليها نبوخذ نصر، والبَابِليون. وفي هذا الوقت، تطلبت الظروف التاريخية مِنَ العبرانيين أن يعيدوا التفكير فِي إيديولوجيتهم القومية (Mettinger, *Dethronement*, 39-115) الأمر الَّذِي أدى إلى بروز الاسم الَّذِي يُطلق عليه (#٩٠٠٥ שֵׁם)، المجد (#٣٨٨٣ כָּבוֹד) ولكن فكر صهيون اللاهوتي لَمْ يمت إطلاقًا موتاً كاملاً، ذلِكَ أنه علا ثانية ليصبح مسيطرًا فِي آمال الْكَهَنَة، الَّذِين كَانُوا يعملون مِنْ أجل استعادة إسْرَائِيل وارجاعها إلى سابق عَهْدَهَا أثناء أزمنة مَا بعد السبي. وهكَذَا، ظهرت الأفكار الأساسية لفكر صهيون اللاهوتي وبشكل بارز فِي أسفار مثل حِزْقِيَال، أَخْبَار الأَيَّام الأوَّل والثاني، وسِفْرى عَزْرَا- نَحَمْيَا.

وفِيمَا كَانَ الزمن ينقضي تضاءلت فكرة استعادة الأمَّة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، أعاد إيمان شَعْب إسْرَائِيل الحي، أعاد تطبيق مبادئ اللاهوتي الصهيوني عَلَى موقفهم المتغير. ولم تتم المحافظة عَلَى تقاليد صهيون كمجموعة موجودة فِي الفكر اللاهوتي. وبدلاً مِنْ ذلِكَ تناثر فِي كافة مضامين إيمان إسْرَائِيل مَا بعد السبي، وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أنها تعرضت للتغيير. وعَلَى سبيل المثال، فإن صهيون أَوْ أورُشَلِيم لَمْ تُقدم فِي ٱلْمَزَامِير

الأخيرة كحصن وملجأ، بل بالأحرى كَانَت الوصية للإسرَائيليين أن يختموا بالتوراة (انظر مز ١١٩). بل والأكثر مأساوية هُوَ أن الكتابات الرؤيوية تخلت عن تطلعات فكر صهيون اللاهوتي بالنسبة لهذا العالم ونقلتهم إلى الأجواء السماوية. فالرَّبّ هُوَمَلِك السَّمَاوَات، غير أنه سُمح لملوك الأرْض أن يحكموا لفترة مَا (دا ٧: ٢٣- ٢٥، ١١: ٣٦). والرجاء فِي الخلاص أصبح يعتمد فقط عَلَى نهاية التاريخ، وسوف يأتي مِنْ خارج العالم المادي. وسوف يعاني الصديقون عَلَى أيدي المُلُوك الأرْضيين الأشرار إلى أن يخلصهم الرَّبّ ويعاقب أعداءهم بعد معركة نهائية فاصلة يتحقق فيها النصر (دا ١١: ٣٢- ٣٥، ١٢: ١- ٣)، وإزالة الآمال اللاهوتية لصهيون مِنْ العالم المادي، ونقلها إلى العالم الروحي، يشكل موضوعاً نقرأ عَنْهُ بسهولة فِي النص الكتابي لسِفْر دَانيال.

ووجهة النظر الرؤيوية العالمية هذه، والزاخرة برموز وأفكار عن صهيون، تشكل الكَثير مِنْ الخلفية اللاهوتية الَّتِي بواسطتها عرفت كنيسة القرن الأوَّل يَسُوع، والتي تقف أساسًا وراء الكثير مِنْ مفاهيم العهد الجديد المتعلقة بصهيون، يمكن رؤيتها بسهولة، بالرغم مِنْ ذلِكَ فِي الكتابات الرؤيوية. وفي رؤيا ١٤: ١- ٥ رؤى الحمل وهو واقف عَلَى جَبَل صهيون مع المائة والأربعة والأربعين ألفًا. وفي جَمِيع انحاء سِفْر الرؤيا، يُصور الرَّبّ كمَلِك جالس عَلَى العرش (الأصحاحات ٤، ٥: ١، ٢١: ٥). وهناك طرح الشيطان باعتباره التنين، الرمز القديم للشواش المائي، والتي يؤكد الفكر اللاهوتي لصهيون أن الرَّبّ هزمه. وكما هُوَ الحال فِي الفكر اللاهوتي لصهيون، هكَذَا الحال أيضًا فِي سِفْر الرؤيا، تمت هزيمة التنين ثانية عَلَى يد الرَّبّ (٢٠: ٧- ١٠). وبعد هذه الهزيمة، أقيمت أورُشَليم جديدة، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي وُصفت فيه فِي الفكر اللاهوتي لصهيون (٢١: ١- ٤ و٩- ٢٧). ومع أورُشَليم الجديدة، عاد نَهْرِ الفردوس- الَّذِي رأيناه فِي حز ٤٧: ١- ١٢- للظهور ثانية (رؤ ٢٢: ١- ٦). وهذا الشكل مِنْ الخلاص يتم خارج التاريخ، الأمر الَّذِي يشير إلى أن الفكر اللاهوتي لصهيون لَمْ ينج مِنْ الدمار الَّذِي لحق بإسْرَائيل. بل بالأحرى امتصته الخبرات الجديدة لمجتمع الإيمان. والأكثر بروزاً- مثل،- قول سِفْر الرؤيا إن الهيكل لن يُعاد بناؤه (٢١: ٢٢)، ومن الجلي أن ذلِكَ جاء نتيجة إدراك الكنيسة الأوَّلى لأهمية يَسُوع، إلى جَانِب اختبار دمار هيكل أورُشَليم سنة ٧٠م.

وحَتَّى فِي الكنيسة الحديثة نجد أن العقائد الأساسية لفكر صهيون اللاهوتي مازالت باقية. ذلِكَ أن صباح أي يوم أحد يجتمع أهل الإيمان معًا، ويرنمون ترانيم مثل "إلهنا حصن حصين" ويؤكدون بذلِكَ إيمانهم فِي الله كملجأ منيع، ويترنمون قائلين "قدوس قدوس قدوس رَبّ الْجُنُودِ" مرددين كَلِمَات السيرافيم فِي رؤيا إشَعْيَاء عن الْمَلِك العظيم وهو فِي وسط مجلسه الإلهي (إش ٦). وعَلَى الرغم مِنْ أن تعليم سيادة الله نجده بارزًا وفي قلب الفكر اللاهوتي الكالفيني، إلاّ جَمِيع الكنائس المسيحية الأورثوذوكسية تؤكده أيضًا. والكنيسة طوال تاريخها وحَتَّى الوقت الحاضر تواصل. وعَلَى مستوى العالم- صلاتها الصَلاَة الرَّبّانية عَلَى أساس يومي، وبذلِكَ تؤكد المفاهيم الأساسية لفكر صهيون وهي أن الله الْمَلِك العظيم الَّذِي يحمي ويعتني: "ليأتمَلِكوتك. لتكن مشيئتك كما فِي السَّمَاء كذلِكَ عَلَى الأرْض، خبزنا كفافنا أعطنا الْيَوْم .... ولا تدخلنا فِي تجربَة (أوْ انقذنا مِنْ وقت التجربَة) لكن نجنا مِنْ الشِّرّير. لأن لك الْمَلِك والقوة والمجد إلَى الأبَدِ. آمين (مت ٦: ٩- ١٣، بما فِي ذلِكَ ملاحظة مِنْ ترجمة NIV).

البيبلوجرافيا

R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of Prophecy in the Old Testament*, JSOTSup 13, 1984; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, HSM 4, 1972; idem, "The Temple in the Ugaritic Myth of Baal," *Symposia Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900-1975)*, ed. F. M. Cross, 137-45, 1979; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, 1985; L. R. Fisher, "Creation at Ugarit and in the Old Testament," *VT* 15, 1965, 313-24; idem, "From Chaos to Cosmos," *Encounter* 26, 1975, 183-97; B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, HSM 25, 1981; idem, "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song," *CBQ* 40, 1978, 167-90; J. H. Hayes, "The Tradition of Zion's Inviolability," *JBL* 82, 1963, 419-26; J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry Into the Jewish Bible*, 1985; T. Longman, III, "Psalm 98: A Divine Warrior Victory Song," *JETS* 27, 1984, 267-74; T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 1982; idem, "YHWH SABAOTH—The Heavenly King on the Cherubim Throne," in *Studies in the Period of David and Solomon and Other Studies*, ed. Tomoo Ishida, 1982, 109-38; S. Mowinckel, *He That Cometh*, trans. by G. W. Anderson, 1955; T. E. Mullen, Jr., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, HSM 24, 1980; B. C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, JSOTSup 41, 1987; J. J. M. Roberts, "The Davidic Origin of the Zion Tradition," *JBL* 92, 1973, 329-44; idem, "Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire," *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. Tomoo Ishida, 93-108, 1982; E. Rohland, "Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der Alttestamentlichen Propheten," Ph. D. Diss., Univ. of Heidelberg, 1956; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC* 5, 1991; H. Wildberger, "Die Vlkerfahrt zum Zion, Jes. II 1-5," *VT* 8, 1957, 62-81.

جون تي. استرونج *John T. Strong*

Zophar

صُوفَر צֹופַר [sôpar] #٧٤٣٦

ع. ق صُوفَر هُوَ ثالث أصحاب" أيُوب الثلاثة (أيُوب ٢: ١١) وقد اشتُهر بينهم بكَلاَمه اللاذع وسخريته بأيُوب. وهو لَمْ يستطع الانتظار حَتَّى يتكَلَّم الله ويعرف أيُوب طرقه الخادعة الشِّرّيرة (١١: ٥ و٦). كما أنه نصح أيُوبَ أيضًا أن يفتدي نفسه بالتخلي عن خطاياه (١١: ١٤) بالرغم مِنْ أنه لَمْ يكن يأمل كثيرًا فِي أن أيُوب سيفعل ذلِكَ. وعَلَى ذلِكَ ألقى عليه محاضرة شرح فيها مَا يحدث للخطاة (ص. ٢٠).

البيبلوجرافيا

J. C. Holbert, "'The Skies Will Uncover His Iniquity': Satire in the Second Speech of Zophar (Job XX)," *VT* 31, 1981, 171-79.

ألمير بي. سميك *Elmer B. Smick*

ض

4487 מַגֵּפָה

الضربات المُهلكة الَّتِي أوقعها الله على مِصْر

מַגֵּפָה [maggēpâ]، #٤٤٨٧؛ > נָגַף [nagap]، فل. ضرب، أذى بشدة، أذى جسديًا، نِفْعَل. يُنكب، يُضرب؛ هِتْبَعِّيل. يؤذى بشدة، يتعثر (#٥٥٩٧]).

ع. ق ١. كلمة מַגֵּפָה تعني ضرب مُهلكة أوقعها الله بشَعْبه المتمرد، وتؤدى إما إلى الموت (عد ١٤: ٣٧)، أوْ الموت المفاجئ، أو تفشي وباء الطاعون (١صم ٦: ٤؛ ٢صم ٢٤: ٢١، ٢٥).

٢. الْخُرُوج (←) مِنْ مِصْر (←) يعتبر مِنْ بين أكثر الأحداث أهمية فِي تاريخ خلاص إسْرَائيل القديمة. والضربات (מַגֵּפָה، انظر خر ٩: ١٤) الَّتِي سبقت الْخُرُوج مِنْ مِصْر هي أحداث إلهية موجهة كَانَ الغرض منها دفع فِرْعَوْن العنيد إلى السماح للإسْرَائيليين بمغادرة مِصْر: "والآيات والعجائب" تم تذكرها فِي الأسفار الكتابية اللاحقة، وتم الاحتفاء بها فِي الترانيم العِبْرِيَّة القديمة (مثل؛ مز ٧٨، ١٠٥، ١٣٥، ١٣٦). (← عجائب: لاهوت).

بحث و. م. ف بيترى W. M. F. Petrie فِي احتمال أن تكون هناك خلفية ظاهراتية خلف الضربات. أمَّا اقتراح ج. هورت G. Hort وهو توسع فِيمَا اقترحه بيترى Petrie، بأن الضربات الست الأوَّلى يمكن الرَّبط بينهما وبين سلسلة مِنْ الأحداث الطبيعية الناجمة عن فيضان عالٍ للنيل بشكل غير طبيعي، قد لا يكُونُ مقنعًا فِي كُلّ جوانبه، غير أنه مِنْ المؤكد أن يلقى بظلال مِنْ الشك عَلَى الاستنتاجات الَّتِي توصل إليها نقاد المصادر مِنْ ناحية أن هناك تقاليد أدبية متعددة وراء هذه القصص وقبول الفكرة القائلة بأن هذه "أحداث طبيعية" لا تقلل بأى حال مِنْ أن الله كَانَ له دوره فِي ظاهرة الضربات، كما يقول N. M. Sarna: "مِنْ منظور لاهوتي تعد أمثلة مِنْ تسخير الله لقوى الطبيعة لتحقيق مقاصده التاريخية" (93).

٣. و. م. ف. بيترى W. M. F. Petrie، ى. كوسوتو U. Cassuto، ج. ج. دافيز J. J. Davis، و. س. إيلنج C. Aling حاولوا كُلّهم الرَّبط بين آلهة مِصْرية معينة وموضوع الضربات. والواقع، مِنْ بين نتائج الضربات أن الرَّبّ أظهر أنه أكثر قوة

مِنْ آلهة مِصْر (انظر خر ١٢: ١٢؛ ١٨: ١٠- ١١؛ عد ٣٣: ٤). والقول بأن هناك إلهًا مِصْرِيًا، أَوْ مؤسسة مقدسة وراء كُلّ ضَرْبَة أمر لا يمكن فرضه بالقوة.

فِي الضَرْبَة الأوْلى تحول نَهْرِ النيل إلى دم، أَوْ أخذ شكل الدم (خر ٧: ١٩- ٢١). وفِيمَا يخص هذه الضَرْبَة، يقول آلنج Aling: "مِنْ الجلى انها هجمة ضد إله النيل "حابي" Hapi. والإله والنَّهْرِ مترادفان" (106). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن "حابي" ليس هُوَ نَهْرِ النيل، بل ليس نَهْرِ النيل إلهًا. والواقع، إن هابى مرتبط فقط بالفيضان السنوى (انظر "Hymn to Hapi," M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1973, 1:204-9; see also J. Baines, *The Fecundity Figures*, 1985, who says flatly, "*h'pj* is not the Nile," 112-16). والفحص الدَقِيق للضربات الأخرى وآلهة المِصْرِيين، يكشف لنا أن الغرض الرَئِيسي مِنْ الضربات لَمْ يكن إظهار سمو الرَّبّ عَلَى آلهة مِصْر، بالرغم مِنْ أن ذَلِكَ كَانَ إحدى النتائج.

٤. والبديل هُوَ أن الضربات أظهرت قوة الله عَلَى فِرْعَوْن. والتعبيرات العِبْرِيَّة "يد قوية"، "ذراع ممدودة" فِي قصص آلْخُرُوج، قيل إنها استُخدمت عن عمل لإغراض المجادلة العنيفة ضد مفهوم المِصْرِيين عن قوة ذراع فِرْعَوْن المتصلاة وهذا مفهوم يتردد دائمًا فِي كُلّ الفنون والآداب المِصْرية (Hoffmeier, 1986). وهذا الاقتراح دعمته اللغة فِي الأسفار الخمسة والتي تصف ذراع الرَّبّ وهو يقهر ذراع فِرْعَوْن، وبهذا تبين سمو إله العبرانيين عَلَى فِرْعَوْن (قا؛ خر ١٥: ٦، ١٢، ١٦؛ تث ٩: ٢٩؛ ٢٦: ٨).

لقد اتَّخذ الصراع بين فِرْعَوْن والرَّبّ يَهْوَهْ مغزى جديدًا عِنْدَمَا استُوعب المفهوم المِصْرِي للنظام الكونى. ودور فِرْعَوْن مِنْ ناحية دعمه. ذَلِكَ أن فِرْعَوْن كَانَ إله الدولة المِصْرية، وهو المسئول عن حفظ النظام العالمى، أَوْ ماعت *m3ct*، عَلَى الأرْض (انظر Wilson, 80-96; Frankfort, 51-60; Kemp in *Ancient Egypt: A Social History*, 71-76). وكَانَ آلْمَلِك- باعتباره حورس المتجسد- مسئولاً عن خصوبة الأرْض وكذلِكَ عن التدفق السليم للنيل (انظر Wilson, 89-90; Frankfort, 57-58). وإلى جَانِب ذَلِكَ، كَانَ فِرْعَوْن يحمل لقب "بْنِ رع" إله الشَّمْس، وعَلَى ذَلِكَ، تم الرَّبْط بينه وبين "إثارة الأرْضيين" (قا؛ Frankfort, 59). (واقتُرح هنا علاقة بالضَرْبَة التاسعة). وكَانَ آلْمَلِك فِي كُلّ سنة يترأس احتفالات وطقوس متعلقة بخصوص الأرْض (انظر Frankfort, 79-88).

والأمر المؤكد أن الضربات التسع أظهرت أنه كَانَت تجرى هنا معركة كونية، وقد تحدّت قدرة آلْمَلِك عَلَى حفظ النظام الكوني. وإذا فشل آلْمَلِك فِي تنفيذ واجباته عَلَى النَّحْوَ الصحيح، فسوف تعانى الأرْض، أى، تعمها الفوضى (*isft*). وحين أنهارت الحكومة المركزية فِي مِصْر، مثلما حدث أثناء الحقبات الوسيطة الأوْلى والثانية، تحدثت الكتابات المِصْرية عن خراب الأرْض وانتشار الفوضى فيها (*isft*). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، حين ظهرمَلِك قوى ووحد البلاد سياسيًا، أعيد إنشاء .....،

واستجابت الطبيعة نتيجة لِذَلِكَ. والموضوعات الخاصة بالنظام والفوضى تتكرر فِي الكتابات المِصْرية "ونصائح إيبوير" ترثى للظروف المؤسفة داخل مِصْر:

> والأسفاه، الأرْض تغرق، وما مِنْ أحد يحرث له الأرْض، الكُلّ يقولون، نحن لا نعرف مَا الَّذِي حدث فِي الأرْض. وأسفاه، النساء عاقرات، وليس منهن مِنْ تحمل، و"خنوم" لا يغير شَيْئًا بسبب حالة الأرْض. والأسفاه، النَّهْرِ تحول إلى دم، إننا ننفر منه ونتلهف إلي ماء.... لقد جاء إلى مِصْر رماة سهام غرباء .... انظر، ها هي الأرْض جُردت مِنْ آلْمَلِكية بواسطة قلة مِنْ الناس يتجاهلون الأعراف ..... [لقد سُرق تاج "رع"، والَّذِي ينشر السلام بين الأرْضيين (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1973, 1:151-56).

ونفس هذا الشعور باليأس نجده فِي "نُبُوَّة نيفرتى Neferti" والتى ترجع إلى أوائل فترة الأسرة الثانية عشرة (١٩٧٠- ١٩٥٠ ق. م). وبرغم ذَلِكَ، فمع مجئمَلِك، وعَلَى العكس مِنْ نغمة إيبوور الكئيبة، تنتقل نيفرتى مِنْ الكآبة إلي المجد. وهذا التحول جاء نتيجة اعتلاء امنمحات العرش كمَلِك، وتقول نفرتى:

> لقد جف نيل مِصْر. والمرء يعبره عَلَى قدميه، نبحث عن ماء لتبحر عليه السفن، لقد حول مجراه إلى أرْض شاطئية.... لقد انهارت الأرْض مِنْ وطأة المحنَة، لقد قام الآكلون، الأسيويون الَّذِين يجوبون الأرْض. لقد قام الأعداء فِي الشَّرْق، لقد جاء الأسيويون إلى مِصْر. "رع" سوف يعتزل البشر: وعَلَى الرغم مِنْ أنه سيقوم حين تأتي ساعته، لكن المرء لن يعرف متى تأتي الذروة).
>
> عِنْدَئِذ سيأتىمَلِك فِي الْجَنُوب. أمينى، وسوف يأخذ التاج الأبيض، وسوف يلبس التاج الأحمر ـــ بعد ذَلِكَ سيعود "النظام" (*m3ᶜt*) إلى كرسيه، فِي حين أن الفوضى (*isft*) سوف تُطرد. (Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1:141-44).

وفي هذه الوثائق، نقرأ كثيرًا عن فشل النظام الكونى. أوْلاً، بالنسبة للنيل، فإما أنه منخفض إلى أقصى درجة، بسبب الفيضانات الهزيلة، أَوْ أنه تلوث بشكل مَا، وعَلَى ذَلِكَ تفشل المحاصيل الزراعية. ثانيًا، عدم وجود آلْمَلِكية الَّتِي توحد البلاد وتسيطر عَلَى الأرْض. ثالثًا، الغرباء موجودون فِي مِصْر. وفي نُبُوَّة نيفرتى، مِنْ الواقع أنه حين يُوحد آلْمَلِك الأرْض ويحكم عَلَى أساس طراز بدائي أسطوري، وهنا تُطرد الفوضى، ويعود النظام ليحتل مكَانه الصحيح.

وكَانَ مِنْ شأن الضربات أن أقنعت فِي النهاية آلْمَلِك العنيد أن يسمح لإسْرَائِيل بمغادرة مِصْر (خر ١٢: ٣١- ٣٣). غير أنه عِنْدَمَا جاء الجسم النهائى فِي الْبَحْر، أعلن الله لمُوسَى السبب المنطقى لهذا الفصل الأخير مِنْ الدينونة:

> "وَهَا أَنَا أُشَدِّدُ قُلُوبَ الْمِصْرِيِّينَ حَتَّى يَدْخُلُوا وَرَاءَهُمْ، فَأَتَمَجَّدُ بِفِرْعَوْنَ وَكُلِّ جَيْشِهِ، بِمَرْكَبَاتِهِ وَفُرْسَانِهِ. فَيَعْرِفُ الْمِصْرِيُّونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ حِينَ أَتَمَجَّدُ بِفِرْعَوْنَ وَمَرْكَبَاتِهِ وَفُرْسَانِهِ" (خر ١٤: ١٧- ١٨).

الضربات المُهلكة الَّتِي أوقعها الله على مِصْر

والواقع أن الضربات أظهرت لفِرْعَوْن أنه ليس المسيطر عَلَى قوى الطبيعة. بل بالأحرى، المسيطر عليها هُوَ الرَّبّ خالق السَّمَاء والأرْض، والَّذِي يحفظ خليقته.

٥. وثمة شئ مرتبط بشكل وثيق بالاهتمامات الكونية فِي الضربات، وهو موضوع النظام الأخلاقي. ويعتبر T. E. Fretheim أن هذا العنصر سيكون موضع اهتمام لاهوتى أساسى فِي سِفْر آلْخُرُوج. وهو يؤكد أن "الأساس اللاهوتى للضربات هُوَ فهم النظام الأخلاقى، الَّذِي خلقه الله مِنْ أجل العدالة والْخَيْرِ فِي العالم. لقد أفلس النظام الأخلاقى لفِرْعَوْن، والَّذِي أفسد بشدة هذا القصد الإلهى، وعَلَى ذَلِكَ أصبح موضع الدينونة الكامنة فِي نظام الله (1991a, 110).

٦. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن غرض الله كَانَ يسعى لإقناع إسْرَائِيل بأنه إلههم، وأنه هُوَ إلههم، وهو وحده الَّذِي بمقدوره أن يفتدي إسْرَائِيل لنفسه. وقد انعكس هذا القصد فِي قول الله لمُوسَى: "لِذَلِكَ قل لبنى إسْرَائِيل أَنَا الرَّبّ. وأنا أخرجكم مِنْ تحت أثقال المِصْرِيين وأنقذكم مِنْ عبوديتهم بذراع ممدودة وبأحكام عظيمة. وأتخذكم لي شَعْبًا وأكون لكم إلهًا. فتعلمون أنى أَنَا الرَّبّ إلهكم" (خر ٦: ٦- ٧). وعبارة "أحكام عظيمة" هنا (يَقصد بها الضربات وشقّ الْبَحْر) مرتبطة بدينونة مِصْر، والخلاص لإسْرَائِيل. والقصد اللاهوتى لهذه الضربات يفسر مركزيتها فِي عبادة إسْرَائِيل بعد ذَلِكَ. (آلْخُرُوج: فكر لاهوتى).

مرض، طاعون: ← דֶּבֶר [*deber* [1] (طاعون دبلي، #١٨٢٢) ← [*ṭ*e*ḥōrîm*] טְחֹרִים (طاعون، #٣٢٢٤) ← מַגֵּפָה [*maggēpâ*] (طاعون، #٤٤٨٧) ← [*nega* ‛] נֶגַע (طاعون، عدوى، #٥٠٩٦) ← [*rešep* [1] רֶשֶׁף (طاعون دبلي، #٨٤٠٤) ← [*ṣr* ‛] צרע (يعاني مِنْ مرض جلدي، #٧٦٦٥). مِنْ أجل المواد المتعلقة بهذا الموضوع ← [*hlh* [1] חלה [1] (يضعف، يصبح متعبًا، مريضًا، #٢٧٠٣) ← طاعون: فِي القسم اللاهوتي.

أصابع، وذراع، ويد ← אֶצְבַּע [*'eṣba* ‛] (صابع #٧٢٠) ← הדה [*hdh*] (يَمُدُّ اليدين #٢٠٦٣) ← זְרוֹעַ [*z*e*rôa* ‛] (ذراع، ساعد، #٢٤٣٢) ← יָד [*yād*] (يد، قوة، جَانِب، #٣٣٣٨) ← כַּף [*kap*] (يد، يد جوفاء، #٤٠٩٠) ← תקע [*tq* ‛] (الدافع، دفعة، تصفق، ضَرْبَة (البوق)؛ دفع تأمينًا للشيئ، إلتزام نفسه، #٩٥٤٦).

معجزة، أعجوبة: ← אוֹת [1] [*'ôt* [1]] (علامة، سمة مميزة #٢٥٣) ← טוֹטָפֹת [*ṭôṭāpōt*] رمز؟ #٣٢١٣) ← מוֹפֵת [*môpēt*] (أعجوبة، معجزة #٤٦٠٣) ← פָּלָא [*pālā* ‛] (يَكُونُ عجيبًا، صعبًا #٧٠٩٨).

البيبلوجرافيا

C. F. Aling, *Egypt and Bible History: From Earliest Times to 1000 B.C.*, 1981; B. J. Kemp, "Old Kingdom and Second Intermediate Period, ca. 2886-1556," in *Ancient Egypt: A Social History*, eds. B. Trigger, B. J. Kemp, D. O'Connor, D. B. Lloyd, 1983, 71-76; A. M. Cartun, "'Who Knows Ten'? The Structural and Symbolic Use of Numbers in the Ten Plagues: Exodus 7:14-13:16," *USQR* 45, 1991, 65-119; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967; J. J. Davis, *Moses and the Gods of Egypt: Studies in Exodus*, 1971: H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948, 51-60; T. E. Fretheim, "The Plagues [redacted] Ecological Signs of Historical Disaster," *JBL* 110, 1991, 385-96; idem, Exodus, Interpretation, 1991; J. K. Hoffmeier, "The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives," *Bib* 67, 1986, 378-87; idem, "Egypt, Plagues" in *ABD*, 1992, 2:374-78; G. Hort, "The Plagues of Egypt," *ZAW* 69, 1957, 84-103 and *ZAW* 70, 1958, 48-59; S. E. Loewenstamm, *The Evolution of the Exodus Tradition*, 1992; S. B. Noegel, "The Significance of the Seventh Plague," *Bib* 76, 1995, 532-39; W. M. F. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911; N. M. Sarna, *Exploring Exodus*, 1987; J. Wilson, "Egypt, the Function of the State," in *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Man*, 1946, 80-96.

جيمس كي. هوفميير *James K. Hoffmeier*

طاعون ← #٤٤٨٧ (מַגֵּפָה [*maggēpâ*]، عذاب، طاعون وباء)

خطة ← #٣٦١٩ (יָעַץ [*yā'aṣ*]، خطة، مشورة، نصيحة)

يغرس ← #٦٩١٢ (עֵשֶׂב [*'ēśeb*]، نباتات خضراء، عشب)

لصوق ← #٨٤٨٦ (שִׂיד [1] [*śîd* [1]]، جص، بيض، طلاء أبيض)

يعب ← #٧٤٦٤ (צָחַק [*ṣāḥaq*]، يلعب، يضحك، يشتم)

لطيف ← #٦٨٤٤ (עָרֵב [3] [*'ārab* [3]]، يَكُونُ لطيفًا)

أمر مُسرّ ← #٨٣٠٤ (רָצָה [1] [*rāṣâ* [1]]، يُسرُّ، يعامل برقة)

سرور ← #٣١٣٧ (חָשַׁק [1] [*ḥāšaq* [1]]، يُسرُّ، يرغب، يشتهى، يتطلع إلى)

يرهن ← #٦٢٩٢ (עָבַט [1] [*'ābaṭ* [1]]، يستعبد، يأخذ رهناً مِنْ)

اقتلاع ← #٧٦٨ (אָרָה [*'ārâ*]، يقتلع)

خط عَمُودى ← #٩٧٤ (בְּדִיל [*b*e*dîl*]، خبث، نفاية، صفيح)

يسلب ← #١٠٢٤ (בָּזַז [*bāzaz*]، سلب، نهب، غنيمة)

تلوث ← #٢٧٢٥ (חָלַל [1] [*ḥālal* [1]]، يدنس، ينجس، يلوث)

بركة ← #١٣٩١ (בְּרֵכָה [*b*e*rēkâ*]، بركة)

فقير ← #٣٦ (אֶבְיוֹן [*'ebyôn*]، فقير، معدم)

جزء ← #٤٧١٣ (מַחֲלֹקֶת [*maḥ*e*lōqet*]، جزء، يشارك، قسم)

حيازة ← #٣٧٦٩ (יָרַשׁ [1] [*yāraš* [1]]، يمتلك، يدمر، يُفقد)

قدر ← #١٨٥٧ (דּוּד [*dûd*]، آنية للطهى)

خزاف ← #٣٤٥٠ (יוֹצֵר [*yôṣēr*]، خزاف)

كيس ← #٧٦٥٥ (צְרוֹר [1] [*ṣ*e*rôr* [1]]، حقيبة)

صب ← #٩١٦١ (שָׁפַךְ [*šāpak*]، إنسكاب، يريق، تدفق

قوة ← #٣٩٤٦ (כֹּחַ [1] [*kōaḥ* [1]]، قوة، مَلِكية، وسيلة)

ممارسة ← #٧١٨٨ (פָּעַל [*pā'al*]، يعمل، ينتج، يمارس، يؤدى)

مديح ← #٢١٤٦ (הָלַל [2] [*hālal* [2]] يمتدح، يتباهى، يمجد)

الطاهر والنجس

١. الهدف مِنْ هذه المقالة هو توضيح السياق اللاهوتي والأدبي اللازم لفهم نوعيات مَا هو طاهر وما هو نجس بالارتباط مَعَ نوعيات مَا هو مقدس وما هو عادي أو دنس لتمكين الناس، الحيوانات والأشياء مِنْ التحرك ذهاباً وإياباً بين حالات مَا هو مقدس فِي مقابل مَا هو عادي، و/ أو حالات مَا هو طاهر فِي مقابل مَا هو نجس. وبدون فهم عَلَى أساس قوي لهذه النوعيات والاجراءات التي أُشير إليها هنا بعبارة "نواميس الطهارة" فلن يَكُونُ بوسعنا أن نفهم النواحي التاريخية، النصية والعقلانية، المتعلقة بنظام الطقس اللاوي ككُلّ، والغرض الَّذِي يرمي إليه هذا الطقس (وأعني بهذا التشريع اللاوي وفكره اللاهوتي إذا جاز التعبير) أو علاقة النظام الطقسي بالمجموعة القانونية الأكبر والتي تحتضن هذا النظام الطقسي بين ثناياها. وبتعبير آخر، تؤثر هذه النوعيات فِي كُلّ شئ داخل هذا النظام، حَتَّى الذَّبَائِح الرئيسية ويوم الكفارة.

وليس هدفنا هنا التعامل مَعَ كُلّ تفاصيل مفردات اللغة الإسْرَائِيلية القديمة والنوعيات المتعلقة بموضوع مَا هو طاهر فِي مقابل مَا هو نجس. وسوف يجد القارئ المزيد مِنْ المَعالجات الكاملة فِي المقالات المَعجمية ذات العلاقة، ولا سيما بالنسبة لما هو טָהוֹר: طاهر أو نقي (#٣١٩٧) وما هو טָמֵא نجس، غير طاهر (#٣٢٣٧)، ومشتقاتهما (الإسناد الترافقي لعبارات أخرى ذات علاقة سوف تُذكر هنا). وما نرمي إليه هنا هو اقتراح نهج تفسيري، نصي، ولاهوتي، ووجهة نظر التي مِنْ خلالها يَكُونُ بوسع المرء أن يحصل عَلَى مِنظور أكثر شمولية وإقناعًا فِيما يتعلق بهذه النواحي الأساسية مِنْ النظام الطقسي. ومجرد لمحة خاطفة للفهرس سوف تبين لك أن مفردات اللغة مركزة فِي أقسام مَعينة فِي ع. ق، ولا سيما لا ١٠ - ١٥ (وبدرجة أقل لا ١٨ - ٢٢؛ عد ٥ - ٩ و١٨ - ١٩؛ تث ١٢ - ١٥؛ حز ٢٢: ٢٤ و٣٦- ٣٧ و٣٩ و٤٣ - ٤٤، وتركيز كلمة טָהוֹר فِي خر ٢٥ - ٣٩ بالنسبة للذَهَب النقي الخالص ليس لها مجال هنا). وعَلَى ذلِكَ سنأخذ لا ١٠ - ١٦ كنقطة بداية، ونستخدمها كالفقرة الجوهرية يُمْكِنُ أن نبني حولها فهماً واضحًا لما هو طاهر ولما هو نجس والموضوعات المرتبطة بها. ومِنْ المؤكد أن أكثر الأقسام أهمية فِيما يتعلق بهذا الموضوع فِي سِفْر اللاويين، بل والواقع فِي ع. ق بأكمله. وسوف نتأمل فِي فقرات أخرى فِيما يصبح لها علاقة بتحليل هذه الأصحاحات ومضامينها بالنسبة لبَقِيَّة التشريع الطقسي والشَرِيعَة ككُلّ.

وحقيقة الوضع هي أنه توجد تعقيدات تسربت إِلَى النص الكتابي تتعلق بطبيعة ومَعقولية النقاوة والطهارة الطقسية وبصفة خاصة نوعيات مَا هو طاهر وما هو نجس. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن السياق الكتابي المحيط، وبَقِية القسم، وآيات مَعينة فِي هذه الفقرة المَعينة، فإنها بطبيعتها ستساعد عَلَى العزل، وعَلَى إعطائنا فكرة فِي النواحي الأساسية الخاصة بالموضوع برمته - وهنا عَلَى وجه الخصوص بوسع المرء أن يسبر غور الفكر الكهنوتي اللاهوتي للعهد القديم. والطاهر والنجس، بالنسبة للحيوان والإنْسان والأشياء، وكذلِكَ عَناصر التطهير وعملياته؛ قد تم التعامل مَعَها كُلّها عَلَى مستوى أساسي فِي هذا القسم مِنْ سِفْر اللاويين، وقد بيّنا أنها أساس النظام الطقسي كُلّه.

٢. إن كارثة نَاذاب وأَبِيهُو المذكورة فِي لا ١٠، وقعت "بعد" السبعة أيَّام الخاصة برسامة الكَهَنَة حسب مَا ذُكر فِي لا ٨ (انظر بصفة خاصة ٨: ٣٥) وأحيانًا أثناء تدشين خيمة الاجْتِمَاع فِي الْيَوْمَ الثامِنْ والمذكور فِي لا ٩ (انظر عَلَى وجه الخصوص ٩: ١)، ولكن "قبل" الأكْلَة المتوقعة مِنْ لحم الذَبِيحَة فِي نفس ذلِكَ الْيَوْمَ. وفِيما يختص بهذه النقطة الأخيرة، فالمواجهة التي حدثت بين مُوسَى وهَارُون بخصوص محرقة ذَبِيحَة الخَطِيَّة التي لم تُقدم بالطريقة الصحيحة عَلَى نحو مَا ذُكر فِي ١٠: ١٦ - ٢٠، كانت مفيدة للغاية، ولا سيما اعتراض هَارُون فِي ع. ١٩، بأنه فِي هذه الحالة مَا كان يجب عليه هو وأبناؤه أن يأكُلوا ذَبِيحَة الخَطِيَّة "لأَنَّهُمَا (ابنا هَارُون) الْيَوْمَ قد قربا ذَبِيحَة خطيتهما ومحرقتهما أمام الرَّبّ" وقد مات اثنان مِنْهما فِي هذه العملية (انظر Milgrom, 1991, 596, 626 on vv. 1 and 19). والنار التي مِنْ الرَّبّ (فِي ٩: ٢٢- ٢٤) لم تحرق إلا ذَبِيحَة المحرقة والدهن الخاص بالذَبَائِح الأخرى، ولكنها لم تحرق لحم ذَبِيحَة الخَطِيَّة المقدمة عَنْ الشَعْب، وذَبِيحَة السَّلاَمَة التي مَا كان لهم أن يضعوها عَلَى المَذْبَح إطلاقًا (انظر لا ٣ - ٥، قا؛ ٩: ١٥ و١٨- ٢١). وفِي الظروف العادية كان عَلَى الكَهَنَة أن يأكُلوا ذَبِيحَة الخَطِيَّة التي عَنْ الشَعْب فِي الخيمة، وهكَذَا، كان تصرف مُوسَى فِي ١٠: ١٦ - ١٧.

هذا الحدث يقدم نقطة الانطلاق بالنسبة لشرائع الطهارة البدنية التي تلي ذلِكَ، وهذا موضوع كثيرًا مَا يجده الناس فِي أيَّامِنا هذه أنه مربك سواء عَلَى مستوى المبدأ الخاص به، أو بالنسبة لتفاصيل النظام "مثل؛ فإنه طبقًا لما جاء فِي لا ١٢: ٦ - ٨، فإن الأم التي تلد طفلاً يجب عليها أن تقدم ذَبِيحَة خَطِيَّة (أي تطهير) مِنْ أَجْلِ تطهيرها. وحتى فِي ع. ج، قدمت مريم أم يَسُوع هذه الذَبِيحَة عِنْدَ ولادتها مخلصنا (لو ٢: ٢٢ - ٢٤). لماذا؟ مِنْ المؤكد أنها لم تخطئ بولادتها مخلصنا.

مِنْ المفيد أن نعرف أن ذَبِيحَة الخَطِيَّة كانت فِي الواقع تقدمة للتطهير، وأنه ليس لها علاقة بالضرورة بالخَطِيَّة الأدبية، بل إنها بدلاً مِنْ ذلِكَ كانت تُستخدم لتطهير الشخص مِنْ النجاسة البدنية (← חַטָּאת، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣). ولكن هذا ليس مِنْ شأنه سوى أن يثير المزيد مِنْ الأسئلة الأساسية فِي النظام

كُلّه. لماذا يهتم الله - فِي المقام الأوَّل - بالطهارة البدنية؟ وكيف يعمل نظام الطهارة البدنية؟ سوف نتناول السؤال الأوَّل الآن، ونحتفظ بالسؤال الثاني لوقت لاحق فِي هذه المقالة والبنود المَعجمية المرتبطة بها. والإجابة عَلَى السؤال الأوَّل لا يُمْكِنُ فهمها إلا بعد أن نفهم وبشكل تام حقيقة محورية ونتيجتها الطبيعية: كان الله موجودًا بشكل مادي مَعَ إسْرَائِيل قديمًا فِي خيمة الاجْتِمَاع، ولِذلِكَ كانت لشرائع الطهارة البدنية أهميتها للمحافظة عَلَى الوجود المادي لِلرَّبّ فِي وسطهم (٢أخ ٣٤: ٨). وطبقًا لما جاء فِي خر ٢٥: ٨، فقد أمر الرَّبّ مُوسَى أن يطلب مِنْ الشَعْب أن يصنعوا "لِي مَقْدِسًا لأَسْكُنَ فِي وَسَطِهِمْ". ونفس الحضور المادي والطهارة المادية المماثلة، امتدت لتشمل الهيكل (١مل ٨: ١ - ٢١؛ خر ٨ - ١١؛ ٤٣: ١ - ١٢).

وهذا عَلَى العكس مِنْ الحضور الروحي لله فِي ع. ج بواسطة سُكنى الروح القدس فِي هيكل الكنيسة الواحدة (١كو ٣: ١٦ - ١٧) بل وحتى فِي المؤمِنْ الفرد (٦: ١٩ - ٢٠). والرَّبّ لا يوجد مَعَنا وجوداً مادياً بنفس الطريقة التي كان عليها فِي خيمة الاجْتِمَاع فِي ع. ق، فنَحْنُ لا نرى سَحَابة مجده تحوم فوق خيمة اجْتِمَاع، أو يقودنا بعَمُود سَحَاب بالنهار وبعَمُود نَار فِي الليل (خر ١٣: ٢١ - ٢٢؛ ٤٠: ٣٤ - ٣٨؛ عد ٩: ١٥- ٢٣). وهكَذَا، فإننا فِي ع. ج تعودنا بالأكثر عَلَى التفكير فِي إطار الطهارة الأدبية والروحية، ولكن هذا مرده أن حضور الله المماثل إنما هو عَلَى المستوى الروحي. وهذا بدوره، بسبب نقاء لغة ع. ق وأن يقتصر استعمالها عَلَى المستوى الروحي والأدبي، وليس عَلَى النقاء المادي ومستوى غسلات ع. ق (انظر مثل؛ مت ١٥: ١ - ٢ و١٠ - ١٢ و١٧ - ٢٠؛ ٢٣: ٢٥- ٢٦؛ ٢كو ٧: ١؛ أف ٥: ٢٥- ٢٧؛ ١بط ١: ١٣- ٢٢؛ يع ٤: ٨؛ ١يو ١: ٧ - ٩). وشَرِيعَة الحيوانات الطاهرة والنجسة أُلغيت - فِي الواقع - فِي ع. ج (انظر مر ٧: ١٩ب؛ أع ١٠: ١٠- ١٦). وعلاوة عَلَى ذلِكَ فإن نظام الذَبَائِح فِي ع. ق كان مِنْ أَجْلِ تطهير الإنْسَان مِنْ الخارج فحسب، وهذا عَلَى العكس مِنْ ذَبِيحَة المَسِيحُ: "لأَنَّهُ إن كان دم ثيران وتيوس ورماد عجلة مرشوش عَلَى المنجسين يقدس إِلَى طهارة الجسد. فكم بالحري يَكُونُ دم المَسِيحُ الَّذِي بروح أزلي قدم نفسه لله بلا عيب يطهر ضمائركم مِنْ أعمال ميتة لتخدموا الله الحي" (عب ٩: ١٣ - ١٤).

ومِنْ الطبيعي أنه حين يَكُونُ الرَّبّ حاضرًا بشكل مادي، فإنه يَكُونُ حاضرًا بشكل روحي أيضًا. وعَلَى ذلِكَ فإنه، برغم أن موضوعات الطهارة البدنية كانت تشكل اهتمامًا رئيسيًا مِنْ نظم المُقَدس الخاصة بشرائع طقوس الطهارة فِي ع. ق، إلا أن الرَّبّ كان مهتمًا أيضًا بالطهارة الروحية والأدبية. وإذا كان مَا جاء فِي لا ١٠ - ١٦ مهتمًا جدًا بالمحافظة عَلَى الطهارة المادية لخيمة الاجْتِمَاع الخاصة بالرَّبّ، فإن مَا جاء فِي لا ١٨ - ٢٠ مهتم وبنفس القدر بنقاء إسْرَائِيل كلّه مِنْ الناحيتين الأدبية والروحية (انظر الفصل ٧). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فأولوية الطهارة الروحية والأدبية حَتَّى فِي ع. ق أمر واضح بكُلّ جلاء، وعَلَى سبيل المثال فِي مز ٥١: ٧ [٩]، ١٠ [١٢]، ١٦ - ١٩ [١٨ - ٢١] ويقدم أساس ع. ق تركيز ع. ج عَلَى الطهارة الروحية والأدبية تمشياً مَعَ الحضور الروحي لِلرَّبّ فِي الكنيسة ومَعَها.

٣. موضوع الحضور المادي لِلرَّبّ مَعَ إسْرَائِيل قديمًا يبرز ثانية وبشكل أكثر وضوحًا فِي خر ٣٣. كان الشَعْب قد ارتكب لتوه خَطِيَّة العجل الذَهَبي (خر ٣٢). سوف يجدد العهد فِي خر ٣٤. وفِي غضون ذلِكَ، كان الله ومُوسَى يتحدثان عَنْ نفس الموضوع؛ ألا وهو حضور الله المستمر بشخصه وسط إسْرَائِيل فِي خر ٣٣. ولقد قال الرَّبّ: "أنا أرْسَلَ أمامك ملاكاً" (٣٣: ٢)، لأَنَّهُ قال فِي نفسه، إنه لو ذَهَبَ هو نفسه مَعَهم سينتهي به الأمر إِلَى أن يفنيهم فِي الطريق (ع. ٣). واستقبل هذا الأمر بخيبة أمل (ع. ٤)، وأخيرًا، ونتيجة تدخل مُوسَى (ع. ١٢ - ١٣) تحنن الرَّبّ عَلَيْهِمْ قائلاً: "وجهي [حضوري] يسير فأريحك" (ع. ١٤). ورد مُوسَى قائلاً "إن لم يسر وجهك [حضورك] فلا تصعدنا مِنْ ههنا. فإنه بماذا يُعلم أني وجدت نعمة فِي عينيك أنا وشَعْبُك أليس بمسيرك مَعَنا. فنمتاز أنا وشَعْبُك عَنْ جميع الشُعُوب الَّذِين عَلَى وجه الأرْض" (ع. ١٥ - ١٦). وقد يُوجد فرق مَا بين الله وما أشير إليه هنا بكلمة "وجهه [حضوره]، وربما يَكُونُ لهذا صلة بما يُطلق عليه "الفكر اللاهوتي للاسْمَ" الأمر الَّذِي يثار فِي موضع آخر فِي هذا السياق، وفِي تث ١٢: ٢ - ٥ و١١، ولكن حضوره هذا لا يبدو أنه كان مثل الملاك الَّذِي أشير إليه فِي خر ٣٣: ٢.

والسبب فِي تناولنا هنا خر ٣٣ مرده أن نفس هذا الموضوع ونفس مفردات اللغة نجدها فِي النقلة مِنْ لا ٩ إِلَى لا ١٠. وكجزء مِنْ الاحتفال بافتتاح خيمة الاجْتِمَاع أظهر الرَّبّ حضوره المادي هناك. وبعد أن وضع الكَهَنَة الذَبَائِح عَلَى المَذْبَح "تراءى مجد الرَّبّ لكُلّ الشَعْب". وخرجت نَار مِنْ عِنْدَ الرَّبّ وأحرقت عَلَى المَذْبَح المحرقة والشحم. فرأى جميع الشَعْب وهتفوا وسقطوا عَلَى وجوههم" (٩: ٢٣ب- ٢٤، انظر سَحَابة مجد الرَّبّ وصلتها الوثيقة بحضور الرَّبّ فِي خيمة الاجْتِمَاع، وذلِكَ فِي خر ٤٠: ٣٤ - ٣٨؛ لا ١٦: ٢؛ عد ٩: ١٥ - ٢٣). وعقب ذلِكَ، وبسرعة فِي نفس ذلِكَ الْيَوْمَ "أخذ ابنا هَارُون نَاذاب وأَبِيهُو كُلّ مِنْهما مجمرته وجعلا فِيها نَارًا ووضعا عليها بخوراً وقربا أمام (حرفيًا، وجه) الرَّبّ نَارًا غريبة لم يأمرهما بها. فخرجت نَار مِنْ عِنْدَ الرَّبّ وأكَلَتهما فماتا أمام الرَّبّ" (١٠: ١ - ٢).

وهكَذَا، فإن الاهتمام الرئيسي والسياق اللازمين لفهم سبب هلاك نَاذاب وأَبِيهُو يستخلصان مِنْ نفس طبيعة حقيقة أن الله كان حاضرًا بشكل مادي فِي إسْرَائِيل قديمًا، وحيث يَكُونُ حاضرًا، يَكُونُ هناك خطر اقتحامه الشَعْب بطريقة مادية. ويُثار نفس الموضوع قرب نهاية هذا القسم مِنْ سِفْر اللاويين، كخلفية لفهم شرائع الطهارة ومَعقولية "يوم الكفارة". وطبقًا لما جاء فِي ١٥: ٣١ "فتعزلان بَنِي إسْرَائِيل عَنْ نجاستهم لئلا يموتوا فِي نجاستهم بتنجيسهم مسكني الَّذِي فِي وسطهم". وفضلاً عَنْ ذلِكَ فإن مقدمة التعليمات الخاصة بيوم الكفارة تُقرأ كالآتي: "وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى بَعْدَ مَوْتِ ابْنَيْ هَارُونَ عِنْدَمَا اقْتَرَبَا أَمَامَ الرَّبِّ وَمَاتَا. وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «كَلِّمْ هَارُونَ أَخَاكَ أَنْ لاَ يَدْخُلَ كُلَّ وَقْتٍ إِلَى الْقُدْسِ دَاخِلَ الْحِجَابِ أَمَامَ الْغِطَاءِ الَّذِي عَلَى التَّابُوتِ لِئَلاَّ يَمُوتَ، لأَنِّي فِي السَّحَابِ أَتَرَاءَى عَلَى الْغِطَاءِ" (١٦: ١- ٢). فالوجود المادي وخطره واضحان هنا. وإِلَى جانب ذلِكَ، وكما قال ميلجروم: "... يسير ص. ١٦ عَلَى نهج ص. ١٠. وهكَذَا فإن ص. ١١ - ١٥ مَا هي إلا إضافة توضح النجاسات

التي قد تلوث المُقَدَّس (١٥: ٣١) والتي مِن أجلِها رُسم طقس التطهير المذكور فِي ص. ١٦". (Milgrom, 1991, 1011).

٤. وهكَذَا، فإنه بوسعنا عزل ص. ١١- ١٥ مِن سِفْر اَللاَّوِيِّين باعتبارها وحدة أولية عَن شرائع الطهارة، أمَّا سببها المباشر وأقوى تطبيق لها فيمكننا أن نلمسه فِي لا ١٠ و١٦ عَلَى التوالي. وبالنظر إِلَى أن حادث نَادَابُ وأَبِيهُو نفسه يقدم لنا الفرصة لبعض مِن أكثر الأَقْوَال أهمية والتي تبرز الفكر اللاهوتي لشرائع الطهارة، فإنها تعطي مَعْنى جَيِّدًا تمامًا للكاتب تحمله عَلَى وضع المادة فِي لا ١١ - ١٥ فِي هذا المكان. والأَقْوَال الرئيسية عددها ثلاثة، ونجدها فِي لا ١٠: ٣و١٠ - ١١ و١٧).

أوَّلاً، طبقًا لما جاء فِي لا ١٠: ٣ رد مُوسَى بصفة مبدئية عَلَى الكارثة بقوله لهَارُون: "هذا مَا تكَلَّم به الرَّبّ قائلاً فِي القريبين مِنِّي أتقدس وأمام جميع الشَّعب أتمجد" "فصمت هَارُون" أمَّا الْكَهَنَة، وبصفة خاصة ابنا هَارُون اللذين ماتا، لم يمجدا الرَّبّ بما فعلاه. ومِن المحتمل أنهما دخلا فِي الوقت الَّذِي مَا كان عَلَيهِمَا أن يدخلا (انظر ١٦: ١ - ٢، والسابق ذِكره آنفًا)، وَإِمَّا أنهما استخدما بخوراً غريبًا (انظر خر ٣٠: ٣٤ - ٣٨)، وَإِمَّا أنهما كان مخمورين (انظر المضامين المحتملة انعكاسًا لما جاء فِي لا ١٠: ٩ فِي هذا السياق المباشر). وعَلَى أي حال، لقد انتهكا قداسة الرَّبّ الَّذِي سكن فِي وسطهم، وعَلَى ذَلِكَ لم يمجداه أمام الشَّعب. وبناء عليه، قابل الرَّبّ هذا باستخدام المبدأ المذكور فِي ع. ٣.

ثانيًا، فِي لا ١٠: ١٠ - ١١ يفسر الرَّبّ نفسه هذه الأمور لهَارُون وذَلِكَ بمزيد مِن التفصيل (انظر ع. ٨) ولا يوجد تدخل لمُوسَى فِي هذه الحالة، والتي هي حالة غير مألوفة: "وللتمييز بين المُقَدَّس والمحلّل وبين النجس والطاهر. ولتعليم بَنِي إِسْرَائِيل جميع الفرائض التي كَلَّمهم الرَّب بها بيد مُوسَى" والاهتمام هنا ذو شقين: (أ) الصيانة الكهنوتية للمقدس حَتَّى يعكس قداسة الرَّب وطهارته، (ب) المسئولية الكهنوتية مِن ناحية تعليم الشَّعبُ أن يمَجِّدُوا الرَّبّ باتباع فرائضه المتعلقة بقداسته وطهارته. وتضمنت هذه الفرائض قداسة وطهارة حضور الله فِي خيمة الاجْتِمَاع (لا ١٠ - ١٦)، وقداسة شَعْب إِسْرَائِيل وطهارته عَلَى النقيض مِن الشُّعُوب التي مِن حولهم (لا ١٧ - ٢٠)، وقداسة وطهارة عبادتهم الرَّبّ باعتبارهم شَعبًا مختاراً (لا ٢١: ٢٧).

ثالثًا، يسجل لنا مَا جاء فِي لا ١٠: ١٧ المواجهة التي جرت بين مُوسَى وهَارُون: "مَا لكما لم تأكُلا ذَبِيحَة الخَطِيَّة فِي المكان المُقَدَّس لأَنَّها قدس أقداس وقد أعطاكما إياها لتحملا إثم الجماعة تكفيراً عَنهم أمام الرَّبّ". والذَّبِيحَة الكفارية كانت هي الوسيلة التي بواسطتها يتشفع الْكَهَنَة لإِسْرَائِيل فِي الأمور المتعلقة بالْقَدَاسَة والطهارة فِي المُقَدَّس وفِي الجماعة بوجه عام. و"يوم الكفارة" الَّذِي يُختتم به القسم الَّذِي يتكون مِن لا ١٠ - ١٦، يلفت انتباهنا إِلَى التركيز عَلَى الإجراءات الطقسية الخاصة بتطهير كُلّ مِن خيمة الاجْتِمَاع (١٦: ١١ - ٢٠أ و٣٢ - ٣٤)، والشَّعب (١٦: ٢٠ب - ٢٢ و٢٩ - ٣١، انظر #٤١٠٥ כִּפֶּר).

وعَلَى ذَلِكَ، فإن القسم فِي جملته يضم فِي قصة نَادَاب وأَبِيهُو المأساوية، نقاطًا أخرى تُعد جوهرية لوجهة النظر الكهنوتية ومفهوم الأمور المذكورة فِي ع. ق. فما جاء فِي لا ٩: ٢٢ - ١٠: ٢ يبرز الأهمية البالغة لحضور الرَّب فِي خيمة الاجْتِمَاع، وما جاء فِي (لا ١٠: ٣) يعرفهم (ويعرفنا نَحْنُ أيضًا) اهتمام الرَّبّ الرئيسي فِيما يتعلق بالطريقة التي يجب أن يُعامل بها باعتباره الإله الساكن فِي وسطهم. أمَّا مَا جاء فِي لا ١٠: ١٠ - ١١ فيعزل المبادئ الأساسية ويتنبأ بتركيبة الأشياء مِن ناحية مَا هو طاهر وما هو نجس، مَا هو مقدس، وما هو محلل (أو مُدَنس بحسب بعض الترجمات الإنجليزية)، الأمر الَّذِي تم تطويره فِي لا ١١ - ١٥. وأخيرًا، مَا جاء فِي لا ١٠: ١٧ يتوقع إجراءات التطهير التي يقوم بها الْكَهَنَة والمذكورة فِي الأصحاحات ١٢ و١٤ و١٥. وهذا يتحقق تمامًا ولأقصى درجة فِي لا ١٦ (أعني، "يوم الكفارة")، والَّذِي - كما سبق وذكرنا - يكرر مَا جاء فِي لا ١٠ مِن ناحية الحدث الَّذِي كان بداية لهذا الأمر كُلّه. وهذه الاهتمامات، التي هي "حضور الله وسط مَمْلَكَة كهنته، والهياكِلّ المَعروفة بما هو طاهر وما هو نجس، مَا هو مقدس وما هو محلل والتي هي موضع اهتمام الله الَّذِي كان حاضرًا، وإجراءات "التطهير" للتعامل مَعَ هذه الهياكِلّ التي تشكل أساس فهم الفكر اللاهوتي الكهنوتي فِي شرائع التطهير (انظر المقالة التي بعنوان: اَللاَّوِيِّين: لاهوت.

■. هناك ثلاثة مواضع فِي ع. ق (مِن بينها مَا جاء فِي لا ١٠: ١٠ حيث الجمَع المزدوج الخاص بالتمييز بين المُقَدَّس (קֹדֶשׁ #٧٧٣١) والمحلل (חֹל #٢٦٨٧) وبين مَا هو نجس (טָמֵא #٣٢٣٧)، والطاهر (#٣١٩٧ טָהוֹר) والَّذِي ذُكر بوضوح (انظر أيضًا خر ٢٢: ٢٦، ٤٤: ٢٣). وهناك العديد مِن الأمثلة فِي مواضع أخرى حين ذُكر الفرق الواضح بين مَا هو طاهر وما هو نجس. وعَلَى سبيل المثال: "للتمييز بين النجس والطاهر وبين الحيوانات التي تُؤكَلّ والحيوانات التي لا تؤكَلّ" (١١: ٤٧، قا؛ ١٤: ٥٧ بخصوص شَرِيعَة البرص بالنسبة للأشخاص والأماكن أو الأشياء، والتي تم تناولها فِي ١٤: ٢٠- ٢٥ فِيما يتعلق بالطاهر والنجس مِن الحيوانات وكذَلِكَ فِي عد ١٩: ١٩؛ تث ١٢: ١٥ و٢٢؛ ١٥: ٢٢؛ جا ٩: ٢ بخصوص الأشخاص الطاهرين والنجسين). وهناك مستويان مِن الاهتمام تمت الإشارة إليهما هنا: الأوَّل: التباين بين النوعيات الكبيرة مِن المُقَدَّس والمحلل فِي مقابل الطاهر والنجس. ثانيًا، الفرق الأكثر وضوحًا بين النوعيات المحدودة مِن الطاهر والنجس. والتركيز فِيما تبع ذَلِكَ كان عَلَى البِنية الموضوعية والتحديد العملي للنوعيات الخاصة بما هو طاهر فِي مقابل مَا هو نجس، غير أننا نحتاج أوَّلاً إِلَى ذكر شئ عَن التناقض الأكبر بين مَا هو مقدس وما هو محلل بالتقابل مَعَ مَا هو طاهر وما هو نجس.

والنوعيات الخاصة بما هو مقدس وما هو محلِل تتعلق بوضع الأشخاص، الأماكن، الأشياء والأوقات (انظر يانسن Jenson) بالتقابل مَعَ مَا هو طاهر وما هو نجس، والتي تتعلق بدلاً مِن ذَلِكَ بحالة شخص مَا، أو مكان، أو شئ مَا. وهاتان النوعيتان المزدوجتان يجب أن نحافظ عَلَى الفرق بينهما فِي أذهاننا. وبمَعْنى مَا بوسعنا أن نفهم أن مَا هو مقدس وما هو نجس عَلَى أن كُلاًّ مِنهما هو عَلَى العكس مِن الآخر عَلَى المستوى الموضوعي. ومِن المؤكد أنه انتهاك لما هو مقدس أن يلمسه شخص أو شئ نجس. غير أن هناك نقاطًا أخرى يحتاج الأمر إِلَى أن نحفظها أيضًا فِي ذاكرتنا. مثل؛ الْكَاهِن له وضع شخص مقدس (انظر

تكريس الْكَهَنَة فِي لا ٨) وذَلِكَ بالتباين مَعَ الشخص العادي فِي إِسْرَائِيل. غير أن الْكَاهِن الَّذِي له وضع مقدس يُمْكِنُ مِن ناحية حالته أن يَكُونُ مقدسًا أو نجسًا (مثل؛ يُمْكِنُ للكَاهِن أن يتزوج ويكون له أولاد، لكن العلاقة الجنسية تجعل الناس نجسين طبقًا لما جاء فِي لا ١٥: ١٦ - ١٨). وهكَذَا فإن النصف الأوَّل فقط مِن العبارة التالية يعد صحيحًا: "أن يَكُونُ الشئ طاهرًا ليس مَعْنَاه أنه مقدس، لكن مَا هو مقدس يَكُونُ طاهرًا دائمًا (Hart-ley, 141؛ قا؛ التشويش المماثل لهذه التصنيفات فِي Wenham, 18-20; Milgrom, 1991, 731-32).

فمِن ناحية، فإن يصبح الْكَاهِن نجسًا، فهذا لا يغير مِن وضعه مِن شخص مقدس إِلَى شخص عادي - ولا يحتاج إِلَى الخضوع لإجراءات أخرى لإعادة تكريسه (تقديسه) لكي يقوم بعمله كَكَاهِن بعد أن يتطهر مِن نجاسته. ومِن ناحية أخرى، إذا دخل خيمة الاجْتِمَاع وهو فِي حالة نجاسة، فإنه بذَلِكَ سينجس الخيمة ويصبح مسئولاً عَن تقديم ذَبِيحَة خَطِيَّة لتدنيسه خيمة الاجْتِمَاع التي تتقدس بحضور الله (لا ٤: ٣ - ١٢، قا؛ ١٦: ١١ - ١٤ عَن هذه النقطة فِي يوم الكفارة، ولتطبيق نفس المبدأ عَلَى أكْلّ الْكَهَنَة مِن الطعام المُقَدَّس، انظر ٢٢: ٤ - ٧). وهنا أيضًا نجد مِن ناحية - أن "حالة" كونه نجسًا لم تؤثر فِي وضعه كَكَاهِن مقدس، لكن نجاسته يُمْكِنُ أن تنقل النجاسة بمجرد ملامسته لأشخاص، أماكن، أو أشياء سواء كانت مقدسة أو عادية. ومِن ناحية أخرى، فإن وضعه المُقَدَّس لا يُمْكِنُ أن ينتقل بمجرد الاتصال إِلَى أشخاص أو أماكن أو أشياء (انظر عَلَى وجه الخصوص، حج ٢: ١٢ - ١٣).

وعَلَى غرار ذَلِكَ، أن تعامل شخصًا أو شَيْئًا مقدسًا، كما لو أنه كان عاديًا (= نجسًا) مَعْنَاه أنك تدنس أو تنجس هذا الشخص أو ذَلِكَ الشئ (انظر مثل؛ لا ٢١: ١٢ صيغة الجمَع. فعل חָלַל [#٢٧٢٥]، انظر חֹל فِي ١٠: ١٠ فِيما سبق، وعملية نقل شخص أو شئ مِن نوعية العادي (أو المحلل) إِلَى نوعية المُقَدَّس، مَعْنَاه أنك تقدس هذا الشخص أو الشئ (أي تجعله مقدسًا، انظر مثل؛ ٨: ٣٠ صيغة الجمَع. فعل קָדַשׁ [#٧٧٢٧] بخصوص تقديس الْكَهَنَة، انظر קֹדֶשׁ فِي ١٠: ١٠). واهتمامنا الأساسي هنا ينصب عَلَى العلاقة بين نوعيات مَا هو طاهر فِي مقابل مَا هو نجس، أي الحالة المادية والطقسية بالتباين مَعَ حالة الأشخاص، الأماكن، الأشياء. ووسائل نقل الأشخاص أو الأشياء مِن حالة إِلَى أخرى والعكس بالعكس بين هذه الحالات الطاهرة مقابل الحالات النجسة هي عَن طريق التطهير (انظر مثل؛ ١٦: ٣٠، "لتطهير ...." صيغة الجمَع. الفعل טָהֵר #٣١٩٧)، انظر كلمة טָהוֹר فِي ١٠: ١٠) فِي واحدة، وتدنيس أو تلويث فِي الأخرى (انظر مثل؛ يقدسه/ يقدس الشيء ؛ انظر مثل؛ ٨: ٣٠ بيعل. فعل טָמֵא #٣٢٣٧، انظر טָמֵא فِي ١٠: ١٠). وهذه التعبيرات تم التعامل مَعَها بالتفصيل فِي المقالات المَعجمية ذات الصلة. ■

٦. وكما سبق وذكرنا، يحتوي الأصحاح العاشر مِن سِفْر اَللاَّوِيِّين عَلَى أَقْوَال صحيحة وجسورة تتناول جوهر مَا يريد الرَّبّ تحقيقه مِن خلال نظام الطقس اللاوي (١٠: ٣ و١٠ - ١١، ١٧، انظر القسمين الرابع والخامس). وعلاوة عَلَى هذا، هناك أَقْوَال موجزة تراها هنا وهناك فِي الأصحاحات ١١ - ١٦ والتي تلخص فِي الواقع كُلّ المادة النصية التي تضمنتها هذه الأصحاحات (١١: ٤٦ - ٤٧؛ ١٣: ٤٥ - ٤٦؛ ١٤: ٥٤ - ٥٧؛ ١٥: ٣١ - ٣٣؛ ١٦: ٢٩ - ٣٤). والاستثناء الوحيد هو ص. ١٢، والَّذِي يُعد قسمًا قصيراً نسبيًا عَن تطهير المرأة بعد الولادة. والقطع المختزلة مِن النص والتي أشير إليها هنا كأَقْوَال موجزة تمكننا مِن عزل وفهم النواحي الضرورية وجوهر المادة والتي مِن أجلِها تقدم لنا هذه الأَقْوَال المختصَلاَة الإطار الأدبي الخاص بها.

والنوعيتان الكبيرتان هما الحيوانات الطاهرة والحيوانات النجسة (لا ١١، انظر أيضًا الملاحظات عَلَى ٢٠: ٢٢ - ٢٦ فِي القسم السَّابع)، والأشخاص الطاهرين والأشخاص النجسين (ص. ١٢ - ١٥). وينسب ص. ١٦ مِن سِفْر اَللاَّوِيِّين هذه كُلّها وبشكل مباشر إِلَى موضوع تطهير خيمة الاجْتِمَاع وكذَلِكَ الجماعة مِن خطاياهم ونجاستهم. وإنه لمِن الضروري تناول هذه الموضوعات بطريقة جامِعَة شاملة فِي هذه المقالة العامة لأَنَّهُ يجب قراءة هذه الأصحاحات، وفِي ذهننا مَا هو طاهر وما هو نجس، وليس أحدهما بمَعزل عَن الآخر. وما يرمي إليه النص هنا هو - وعَلَى وجه الدقة - الإهتمام بالتناقض بين هذه النوعيات فِي عالم الحيوانات كما فِي عالم الإِنْسَان (لا ١١ - ١٥) وكيف أن هذا التناقض قد أثر فِي طهارة خيمة الاجْتِمَاع (لا ١٦، قا؛ ١٥: ٣١؛ ١٦: ٢٩ - ٣٤).

٧. وكما سبق أن لاحظنا، التعاليم الخاصة بما هو طاهر وما هو نجس فِي لا ١١- ١٦ تبدأ بالمَمْلَكَةِ الحيوانية. نقرأ فِي لا ١١: ٤٦ - ٤٧ "هذه شَرِيعَة البهائم والطيور وكُلّ نفس حية تسعى فِي الماء وكُلّ نفس تدبّ عَلَى الأَرْضِ. للتمييز بين النجس والطاهر وبين الحيوانات التي تُؤكَلّ والحيوانات التي لا تُؤكَلّ". والنوعيات الأربع الرئيسية مِن الحيوانات فِي لا ١١: ٤٦ هي بالضرورة مثل تلك التي ذُكرت فِي تك ١: ٢٤ - ٣١ - بهائم، وطيور، ومخلوقات تسعى فِي الماء، ومخلوقات تدب عَلَى الأَرْضِ. وطبقًا لما جاء فِي لا ١١: ٤٧، الموضوع الرئيسي هو الفرق بين مَا يُؤكَلّ وما لا يُؤكَلّ مِن "المخلوقات الحية" (وهذا تعبير ينطبق عَلَى كافة الكائنات الحية المذكورة فِي ع. ٤٦). وكلمة "البهائم" المذكورة فِي ع. ٤٦ هي نفس الكلمة الواردة فِي ع. ٢ب - ٨. وفِي تك ١: ٢٤ - ٣٠ تُترجم عادة إِلَى مواشي ودواجن. أمَّا مدى صلاحية الطيور للأكْلّ (بما فِي ذَلِكَ الحشرات الطائرة) والمخلوقات التي تعيش فِي الماء تم تناولها بعد ذَلِكَ فِي ١١: ٩ - ٢٣). وهناك عدة نقاط جديرة بالتأكيد.

(أ) عَلَى أساس مَا جاء فِي تك ١، خُلقت الطيور والاسماك فِي الْيَوْمِ الخامس، ومِن الطبيعي أنها لا تشارك عَلَى وجه الدقة المجال الطبيعي نفسه مثل حيوانات الأَرْضِ (والجنس البشري) التي خُلقت فِي الْيَوْمِ السادس. ونفس الفرق نجده منعكساً فِي لا ١١. وحيوانات الأَرْضِ التي لا تُؤكَلّ أشير إليها بأنها نجسة (טָמֵא) فِي حين أن الاسماك والطيور التي لا تُؤكَلّ وُصفت بأنها "مكرهة" (#٩٢١١ שֶׁקֶץ)، مثل المخلوقات التي تدب عَلَى الأَرْضِ، وكُلّها لا تُؤكَلّ وهي مكرهة (ع. ٤١ - ٤٣) وهكَذَا، فإن الفكر اللاهوتي اللاوي يبتعد عَن النواحي الكونية

الواردة فِي سِفر التكوين مِنْ ناحية بِنْيَة عالِم الحيوان. وهناك درجة كبيرة مِنْ التشابه بين الطرِيقة الَّتِي صمم بها الله العالم أساسًا، والطريقة التي يجب أن يعمل بها شَعْبُه المختار فِيما يتعلق بِذلِكَ التصميم الَّذِي خلق به الله العالم.

(ب) وعَلَى قدر مَا هو واضح، مِنْ المهم التأكيد عَلَى انه لم تكن هنالك نباتات نجسة. والصراع الَّذِي دخل إِلَى عالم الحيوانات نتيجة السقوط (فِي الخَطِيَّة) تولد عَنه الفوضى، كان عَلَى إِسْرَائِيل قديمًا أن تتجنب عواقبها حَتَّى عَلَى مستوى الغذاء. وعَلَى ذلِكَ، فإن حيوانات الأرْضِ التي تجتر هي بطبيعتها نباتية، وحتى إذا شقت الظلف أيضًا، فهي طاهرة ويمكن أكْلُها. أمَّا الطيور التي تتغذى عَلَى القمامة فقد استُبعدت لنفس السبب. وفهمِنَا لمَعقولِية الأسباب التي بسببها جاءت شَرِيعَة الحيوانات الطاهرة والنجسة يجب أن تبدأ مِنْ هنا.

(جـ) يطبق الرَّبّ فِي لا ٢٠: ٢٢ ـ ٢٦ شَرِيعَة البهائم الطاهرة والنجسة هذه (وما يُطلق عليه شعار القَدَاسَة ـ وهو "تكونون قديسين لأني أنا قدوس" (١١: ٤٥ب) لكي يفصل إسْرَائِيل ويبعدها عَن عادات الأمَم الأخرى. ولِذلِكَ قال: "فتميزون بين البهائم الطاهرة والنجسة وبين الطيور النجسة والطاهرة. فلا تنجسوا نفوسكم بالبهائم والطيور ولا بِكُلّ مَا يدب عَلَى الأرْضِ مما ميزته لكم ليكون نجسًا. وتكونون لي قديسين لأني قدوس أنا الرَّبّ. وقد ميزتكم مِنْ الشُّعُوب لتكونوا لي" (٢٠: ٢٥ ـ ٢٦) وفِي ١١: ٤٤ ـ ٤٥. ينتمي شعار القَدَاسَة إِلَى القَدَاسَة وسط فساد الخليقة نفسها، أمَّا فِي ٢٠: ٢٥ ـ ٢٦ فينتمي إِلَى القَدَاسَة وسط فساد الشُّعُوب المحيطة بإسْرَائِيل قديمًا. وعَلَى ذلِكَ، فإن شَرِيعَة الحيوانات الطاهرة والنجسة قد خدمت غرضاً لاهوتيًا عملياً آخر لفصل إِسْرَائِيل عَن الشُّعُوب الفاسدة التي مِنْ حولهم. ورؤية بطرس للملاءة النازلة مِنْ السَّمَاءِ فِي أع ١٠: ٩ ـ ١٦ توضح حقيقة أن نتيجة هذه النزعة القومية الانفعالية للشَرِيعَة التي تفصل بين الحيوانات الطاهرة والحيوانات النجسة كان يتم الشعور بها عبر الأجيال (انظر أيضًا الملاحظات عَلَى هذه الشَرِيعَة فِي القسم الَّذِي تحت عنوان "ع. ج" والخاص بـ טָמֵא #٣٢٣٧.

(د) عَلَى ضوء مَا جاء فِي تك ٧ و٨ عرف نُوح الفرق بين البهائم الطاهرة والنجسة. أمَّا مِنْ ناحية أنه كان يتم التمييز بينها بنفس الطريقة، فهذا ليس بالأمر المتيقن. ولعل الإسْرَائيليين الَّذِين كانوا عَلَى أيَّام مُوسَى ادّعوا أنهم كانوا يفعلون ذلِكَ. وعَلَى أي حال، يخبرنا تك ٩: ٣ ـ ٥ أنه بعد الطوفان، أكد الرَّبّ أكْلَ لحوم الحيوان، غير أنه لم يأت ذكر للتمييز بين البهائم الطاهرة والنجسة فِي الأكْلَ (بالرغم مِنْ أن نُوح لم يقدم لِلرَّبّ سوى البهائم الطاهرة (انظر ٨: ٢٠). والبشر بصفة عامة يستطيعون أكْلَ لحم أي حيوان. وكان هذا مَا يحدث بالفعل عَلَى أيَّام مُوسَى أيضًا. والواقع أن هذا هو المغزى المستمد مِنْ شَرِيعَة البهائم الطاهرة والنجسة المذكورة فِي لا ٢٠: ٢٥ ـ ٢٦ (انظر مَا سبق ذكره عَالِيه). وهذه الفقرة تربط القوانين الاجْتِمَاعية الأساسية التي وردت فِي لا ١٨ ـ ٢٠ بتلك التي سبق ذكرها فِي لا ١١. وفِي لا ١١: ٤٤ ـ ٤٥ يتحدث شعار القَدَاسَة عَن القَدَاسَة وسط فساد الخليقة نفسها، لكن مَا جاء فِي لا ٢٠: ٢٥ ـ ٢٦ يتحدث عَن فساد الشُّعُوب التي حول إِسْرَائِيل قديمًا. وهذا بدوره قد يُستشف مِنه أن بعض شرائع البهائم الطاهرة والبهائم النجسة قد استُخلصت مِنْ أسس مِنْطقية مختلفة تمامًا عَن تلك التي نُوقشت للتو. والبعض مِنْها ربما له علاقة بالعادات الغذائية، أو عادات تقديم الذَّبَائح فِي العبادة والتي كانت سائدة فِي شعوب أخرى. وادخال تعليمات مختلفة تتعلق بالطعام كان لابد لها مِنْ أن تعيق أي نوع مِنْ التعاملات الاجْتِمَاعية أو الدينية.

(هـ) كان هناك كماً مِنْ الاقتراحات بخصوص مدى مَعقولِية التعليمات الخاصة بالبهائم الطاهرة والنجسة عَلَى النحو الَّذِي جاءت عليه فِي لاويين ١١ (انظر تث ١٤، لموجز جيد وعام عَن وجهات النظر المختلفة والكتابات التي تناولت هذا الموضوع، انظر Hartley, 142-47، وللنهج الانثروبولوجية الحديثة نسبيًا، انظر Budd, 282-90). ومِنْ بين أهمها: (i) مِنْهج الطعام الصحي، أو التفسير الصحي (انظر مثل؛ Harrison, 122-26). (ii) اقتراح ماري دوجلاس الخاص بالبِنْيَة الاجْتِمَاعية والانثروبولوجية الأكثر حداثة، والَّذِي جاء به أن الحيوانات الطاهرة تكون سليمة وكاملة (بمَعْنَى أنها تستوفِي كُلّ الشُروط لتندرج تحت نوعيات مَعينة مِنْ ("الحيوانات السليمة، الكاملة، أو العادية") ولِذلِكَ ترمز إِلَى كمال الله، واهتمامه لأن يَكُونُ هذا أيضًا بين شَعْبه (انظر التنقية والتغيير فِي Budd, 282-90). (iii) النهج الأخلاقي الإنْسَاني، حيث يَكُونُ التركيز فِيه عَلَى المَعارضة الثنائية لِلحَيَاة ضِدَّ الموت، حيث يَكُونُ الغرض مِنْ شَرِيعَة البهائم الطاهرة والنجسة هو استئصال قتل الحيوانات بدون تمييز، وذلِكَ عَن طريق تحديد الذبح فِي إطار عدد محدود مِنْ النوعيات (Milgrom, 1991, 704-42). ومِنْ الناحية التاريخية، وبسبب الصعاب التي تنتاب عملية إدراك الأساس المِنْطقي للتمييز بين البهائم الطاهرة بالتباين مَعَ البهائم النجسة، فإن الكثيرين (مثل؛ Maimonides) انتهوا إِلَى أن هذه النوعيات هي ببساطة نوعيات اعتباطية. ولكن هذا كَلام مخالف للواقع، ذلِكَ أن هذه النوعيات ذُكرت عَلَى أساس نماذج تصنيفية وما إِلَى ذلِكَ، ولم تكن بطريقة اعتباطية. وما الَّذِي أود قوله هنا أنه توجد نقطة تقاطع لثلاثة عَناصر رئيسية مِنْ القواعد الخاصة بالبهائم الطاهرة والنجسة: (i) تركيبة عالم الحيوانات نفسه (الناحية الكونية عَلَى المستوى الحيواني)، (ii) الاهتمام بتجنب أكْلَ الدم بأكْلَ الحيوانات التي تتغذى عَلَى الدم. (iii) الناحية العملية الخاصة بفصل بَنِي إسْرَائِيل عَن الشُّعُوب والثقافات المجاورة، حَتَّى عَلَى مستوى ضروريات الحَيَاة العملية، بما فِي ذلِكَ الأطعمة (انظر الملاحظات عَن لا ٢٠: ٢٢ ـ ٢٦، والتي ذُكرت سابقًا).

٨. يُمْكِن للشخص أن يتنجس بأكْلِه، أو حَتَّى بلمسه جثث حيوانات نجسة، وفِي هذه الحالة عليه أن "يغسل ثيابه ويكون نجسًا إِلَى المساء" (لا ١١: ٤٠). وهذا يربط بين شَرِيعَة البهائم الطاهرة والنجسة فِي لا ١١ مَعَ شرائع الإنْسَان الطاهر والنجس الواردة فِي لا ١٢ ـ ١٥. أمَّا الَّذِي جاء فِي لا ١٣ و١٤ فإنه يتناول مَا سبق أن أشير إليه بأنه برص. ومِنْ أجْلِ التسهيل، فإن هذا التعبير سيُستخدم هنا، بالرغم مِنْ أن تعبير "شخص مصاب بمرض جلدي" قد يَكُونُ صحيحًا وأكثر دقة. ويركز مَا جاء فِي لا ١٣ بصفة أساسية عَلَى تشخيص وحالة المصاب بالبرص،

فِي حين أن لا ٣ تتناول بالأكثر عملية تطهير الشخص المصاب بالبرص. والأكثر أهمية بالنسبة لنا هنا هو الموجز الَّذِي ذُكر فِي ١٣: ٤٥ ـ ٤٦: "والأبرص الَّذِي فِيه الضَرْبَة تكون ثيابه مشقوقة ورأسه يَكُونُ مكشوفاً ويغطي شاربيه وينادي نجس نجس. كُلّ الأيَّام التي تكون الضَرْبَة فِيه يَكُونُ نجسًا. إنه نجس" يقيم وحده. خارج المحلة يَكُونُ مقامه".

ويجب ملاحظة أن مثل هذا الشخص، عليه أن يعيش "خارج المحلة" (الموضوع الَّذِي أثير فِي عدد ٥: ١ ـ ٣، تم تناوله تحت عَنوان، טָמֵא #٣٢٣٧). وهذا يختلف تمامًا فِي النجاسة المشار إليها فِي لا ١٢ و١٥، والتي تحيط بالفقرة التي تتحدث عَن الشخص الأبرص. وبعض النجاسات تتطلب أن يعيش الشخص خارج المحلة، والبعض الآخر يسمح للشخص بالبقاء فِي المحلة. وفِي هذه الحالة الأخيرة، يَكُونُ اتصاله مَعَ بَقِيَّة الجماعة موضع قلق لأن الأشخاص الطاهرين بوسعهم أن يتنجسوا بنجاسة ثانوية، غير أنه، بالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هؤلاء الأشخاص لا يُطردون مِنْ المحلة.

وعَلَى الرغم مِنْ أنه ليس بوسعنا تغطية الموضوع بكامله وبطاقة تفاصيله هنا، إلا أنه مِنْ الواضح أنه تُوجد درجات للنجاسة. هناك نجاسة "عادية"، والتي تتطلب مِنْ الشخص الَّذِي لم يعد يختبر افرازاً عاديًا سواء كان مِنْوياً أو طمثياً (لا ١٥: ١٦ ـ ٢٤) فإن مثل هذا الشخص يظل نجسًا لفترة مِنْ الزمِنْ (يوماً، وسبعة أيَّام عَلَى التوالي) وعليه أن يغتسل، ويصبح طاهرًا دون تقديم أي ذَبَائح. ومثل هذه النجاسة تمِنْع دخول الشخص إِلَى خيمة الاجْتِمَاع خشية أن ينجسها.

وهناك أيضًا نجاسة "غير عادية" والتي تتطلب عِنْدَ توقف الإفراز، سواء كان ذلِكَ، مثل؛ إفراز الذكر غير العادي (لا ١٥: ١ ـ ١٥)، أو نزول دم الأنثى عقب ولادتها (لا ١٢) فإن مثل هذا الشخص يصبح طاهرًا عَن طريق الاغتسال، وعلاوة عَلَى ذلِكَ، عليه أن يقدم ذَبِيحَة وفِي حالة النجاسة العادية أو غير العادية لا يتطلب الأمر طرد مثل هذا الشخص مِنْ الجماعة (أو مِنْ المحلة).

غير أنه يوجد أيضًا مَا يُمْكِنُ أن يطلق عليه "نجاسة شديدة" والتي مِنْ الشخص الَّذِي لم يعد مضروباً بعد بحالة مثل البرص مثل؛ (لا ١٣ ـ ١٤)، فإن عليه (أو عليها) أن يغتسل علاوة عَلَى أداء طقوس كهنوتية مَعينة (لا ١٤: ٢ ـ ٩)، وبعد ذلِكَ يقدم ذَبِيحَة، والنوعيات والأعمال المَعينة الخاصة بها لا يُمْكِنُ مناقشتها هنا. وبعد كُلّ هذا، فإن الشخص لا يسمح له فقط بدخول خيمة الاجْتِمَاع بل ويعاد السماح له بالرجوع إِلَى الجماعة أيضًا بصفة عامة.

والنقطة الاجمالية هنا، هي أنه فِي بعض الأحيان تكون حالات الطهارة والنجاسة (لا ١٠: ١٠) وإجراءات التطهر (١٠: ١٧) مرتبطة ليس بالحد مِنْ الدخول إِلَى خيمة الاجْتِمَاع فقط (خشية أن تتنجس)، بل وبالمجتمَعَ الَّذِي يحيط بخيمة الاجْتِمَاع أيضًا (يقترح Jenson "طبقًا للقداسة" يأخذ فِي حسبانه أبعاد الوجود الإنْسَاني مِنْ الناحية المكانية والشخصية والطقسية والزمِنْية، انظر بصفة خاصة، الجدول المِنْشور ص ٣٧). وطقوس "يوم الكفارة" تتعامل مَعَ الناحيتين كِلْتيهما: إزالة النجاسة، مِنْ خيمة الاجْتِمَاع والمجتمَعَ (← #٤١٠٥؛ التكفيرُ، للتفاصيل، قا، بصفة خاصة رايت Wright، لتحليل مفيد عَن التخلص مِنْ النجاسة فِي لا ١٦ وفِي مواضع أخرى).

نظيف، نقي ← בָּרַר [*brr* [1]] (يتطهر، يبقى نقياً، يمحص، #١٤٠٥) ← זָכָה [*zkh*] (ينقي، أن ينظف الشخص نفسه، #٢٣٤٢) ← חָפִי [*hap*[1]] (نقي، نظيف، #٢٨٩٩) ← טָהֵר [*ṭhr*] (ينظف، يتطهر، ينقي، #٣١٩٧).

عدم طهارة، نجاسة، تلوث: ← גָּאַל [*g'l* [2]] (يتنجس، دنس، بقع، #١٤٥٨)؛ ← חָנֵף [*hnp* [1]] (يصبح ملحدا، يتنجس، #٢٨٦٦)؛ ← טָמֵא [*ṭm'* [1]] (يصبح غير طاهر طقسيا، يُنجس نفسه، نَجس، #٣٢٣٧)؛ ← פִּגּוּל [*pig-gûl*] (لحم غير طاهر، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

ABD 5:454-61; *TDOT* 5:287-96, 330-42; P. J. Budd, "Holiness and Cult," *The World of Ancient Israel*, 1989, 275-98; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 1992; R. K. Harrison, *Leviticus*, TOTC, 1980; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; B. A. Levine, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; idem, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, 1990; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*, SBLDS 101, 1987.

ريتشارد إي. أفيربيك *Richard E. Averbeck*

لصق ← #١٨١٥ (דָּבַק، عود، يتعلّق، يلصق، يتابع).
شق ← #٢٥١١ (חָנָה، ملوى، شق، فسخ).
إغلاق ← #٦٠٣٧ (סָגַר، أغلق، يغلق، يُسلِّم).
إرتداء زي ← #٤٢٥٢ (לָבֵשׁ، يرتدي، يكسو، يلبس).
ملابس ← #٩٥٥ (בֶּגֶד، زي، كساء).
غيمة ← #٦٧٢٧ (עָנָן، [كتلة] غيوم).
برودة ← #٧٩٨١ (קָרַר، يبرد).
جمع ← #٧٧٤٨ (קָוָה، يتجمع).
عزاء ← #٥٧١٤ (נָחַם، يعزي، يشجع، يشفق، يندم).
مجيء ← #٩٩٥ (בּוֹא، يذهب، يجيء، يصل، يدخل).
أمر، طلب ← #٧٤٢٢ (צָוָה، أمر، وصية، طلب).
قائد ← #٧٩٠٣ (קָצִין، قائد، آمر، زعيم).
وصية ← #٥١٨٤ (מִצְוָה، أوامر، وصية).
جماعة ← #٦٣٣٧ (עֵדָה، جماعة، اجتماع، فرقة).
رفيق ← #٢٤٩٢ (חָבֵר، شريك، رفيق).
شفقة ← #٨١٦٣ (רָחַם، محبة، شفقة، عطف).
شكوى ← #٨٤٨٨ (שִׂיחַ، يشتكي، يُفكِّر، يدرس، كلام، يتأمل).
إتمام #٤٠٠٥ (כָּלַל، إكمال، إنهاء).
إكما ← #٣٩٨٣ (כָּלָה، نهاية، يُكمل، ينتهي، ينجز).
حمل ← #٢٢٢٥ (הָרָה، تحبل، تحمل).

اهتمام ← #٦٧٠١ (עָנָה، يهتم، ينشغل).

محظية ← #٧١٠٨ (פִּלֶגֶשׁ، محظية، جارية).

ثقة ← #٤٠٧٤ (כִּסְלָה، ثقة).

حريق ← #٨٥٩٩ (שְׂרֵפָה، نار، حريق، احتراق).

تشويش ← #٢١٠١ (הוּם، يشوش).

تجمع ← #٦٦٣٧ (עֲלָטָה، تجمع).

4429 מַבּוּל

الطوفان מַבּוּל [mabbûl] #٤٤٢٩

كلمة מַבּוּל تشير إلى المرحلة التدميرية مِنْ الطوفان، أي مدة الأربعين يوماً حين كانت الأمطار تنهمر عَلَى الأرْضِ وتتفجر المياه الجوفية مِنْ باطنها. وبالنسبة كبَقِيَّة الوقت الَّذِي كانت فِيه المياه تغمر الأرْضِ هذه المدة أطلق عليها سِفْر التكوين ببساطة "الطوفان" (المياه) مثل؛ ٧: ٢٤. ومَعَ ذَلِكَ، فإنه بالنسبة لهذه المقالة فنَحْنُ لن نتأمل فحسب المرحلة التدميرية فِي "الطوفان" بل سنتأمل المغزى اللاهوتي للمرحلة بكاملة عَلَى النحو الَّذِي وُصفت به فِي تكوين ٦ - ٩.

١. خلفية مِنْ ش. أ. ق.. القصص التي تتحدث عَنْ طوفان عالمي هي قصص مَعروفة فِي جميع أنحاء العالم (B. Lang, Anthropos 80, 1985, 605-16)، غير أنه، وكما هو متوقع، فإن أقرب القص تشابهًا مَعَ قصة الطوفان الكتابية، هي تلك التي وُجدت فِي قصة الطوفان السومري، ملحمة ....، وملحمة جلجميش Gilgamesh اللوح الثاني (للترجمات الحديثة انظر S: Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 1989). وهذه النصوص، فِي نسخها الأصلية يرجع تاريخها إِلَى ١٦٠٠ق. م، وجميعها تصف طوفاناًدمر الحَيَاة عَلَى الأرْضِ. ومخطط القصة الكتابية مماثل بشكل كاف لقصص بلاد مَا بين النَّهرين الأمر الَّذِي يبين أن الأوْلى كتبها شخص يعرف جوهر النسخة الأقدم وكان يعلق عليها. مثل؛ كُلّ مِنْ سِفْر التكوين وجلجميش يتحدثان عَنْ قرار إلهي بتدمير البشرية. وتحذير لبطل الفيضان، وبناء فلك، والطوفان نفسه، والفلك يستقر عَلَى جبل، طيور تُرسل إِلَى خارج الفلك، وتقديم ذَبِيحَة. غير أن الاختلافات اللاهوتية بين القصص أكثر أهمية مِنْ التشابهات فِي حبكة القصة.

٢. لاهوت. يُمْكِن أن يُفهم الفكر اللاهوتي لقصة الطوفان بثلاث طرق. أوْلاً، أظهرت مقارنة بين قصة سِفْر التكوين ومثيلاتهافِي بلاد مَا بين النَّهرين وجهة نظر مختلفة عَنْ الله وعلاقته بالعالم. ثانيًا، فِي سِفْر التكوين، يمثل الطوفان فترة انقطاع كبيرة فِي تاريخ العالم، لقد تم تدمير العالم القديم، واستُعيدت الأرْضِ وخُلقت مِنْ جديد. ثالثًا، صَوّر نُوح كآدَمَ ثان، وكنموذج رئيسي للإسْرَائِيلي البار.

(أ) رفض سِفْر التكوين لأساطير مَا بين النَّهرين. يتضمنْ سِفْر التكوين (١- ١١) جدلاً ضِدَّ الأفكار الشَّرقية القديمة عَنْ الآلِهَة والديانات. ويسخر تكوين ١١ مِنْ المزاعم الدنسة الباطِلة لمدينة بَابِل. ويظهر تكوين "١" أن الإنْسَان هو تاج خليقة الله، وليس نتيجة فكرة خطرت عَلَى فكر الله فِي وقت لاحق (كما تقول ملحمة أتراحاسيس Atrahasis).

وهذه التناقضات بين الموقف الكتابي ومواقف ش. أ. ق. نجدها قد اشتدت عَنْ ذَلِكَ فِي قصص الطوفان. فِي سِفْر التكوين لا نجد إلاّ إلهًا واحدًا، وهو الَّذِي يخطط للطوفان وينفذه ويخلص نُوحاً. أمّا فِي ملحمة جلجميش كان الطوفان نتيجة قرار اتخذته لجنة، ثم إن واحدًا مِنْ الآلِهَة المنْشقين دبر مؤامرة للهرب مِنْ نصيره المتحمس يوتنابشتيم Utnapishtim. وفِي جلجميش خاف الآلِهَة مِنْ الطوفان الَّذِي أطلقوه "كانوا ينكمشون مرتعبين إِلَى جوار الحائط"، وهذه سمة غريبة تمامًا عَنْ أوصاف إله سِفْر التكوين. والواقع أن أكثر الأمور الملفتة فِي كُلّ هذا، حدثت لدى وصول "إنليل Enlil" إِلَى الذَبِيحَة، لقد تملكته الدهشة حين وجد أن يوتنابشتيم Utnapishtim قد نجا مِنْ الطوفان. وعَلَى الرغم مِنْ أنه كان أحد الآلِهَة العظماء فِي البانثيون، غير أنه لم يكن يسيطر عَلَى العالم أو يعرف شيْئًا عمّا يحدث فِيه لكن رب سِفْر التكوين هو الإله الَّذِي أرْسَلَ الطوفان، وأغلق الفلك عَلَى نحو والحيوانات التي كانت مَعَه، وتذكر نُوحاً، وأخرجه عَلَى الأرْضِ يابسة، وأعطاه ضمانًا بأنه لن يهلك الأرْضِ بالطوفان مرة ثانية. وآلهة بلاد مَا بين النَّهرين لا يقدمون مثل هذا الوعد، ثم إنهم بطبيعتهم عاجزون عَنْ تحقيقه.

وإله سِفْر التكوين ليس كُلّيّ المَعرفة وكُلّيّ القدرة فحسب، وهذه سمات مِنْ الجلي أن آلهة بَابِل يفتقرون إليها، بل إنه هو نفسه يتسم بالأمانة والعدل فِي تعامله مَعَ خليقته. والجنس البشري لم يُدمر بسبب مَا يحدثه مِنْ جلبة وضوضاء، أو الحقد أو التحيز هو الَّذِي يملي عَلَى آلهة البَابِليين طريقة التعامل مَعَ البشر، غير أن إله سِفْر التكوين صُوّر ككائن أمين، يكافئ المستقيمين. وقد أكّد عهده مَعَ نُوح بحفظه سالماً أثناء الطوفان. بل إن نُوحاً نفسه وُصف بأنه بار. وهو لم ينج لأنَّهُ كان محظوظاً لأنَّهُ أختار الرَّبّ كإلهه الَّذِي يرعاه. بل أنه سار مَعَ الإله الحقيقي الوحيد، وكان أمينًا فِي حفظ النّامُوس.

(ب) الفيضان باعتباره مدمرًا للخليقة مِنْ جهة، وخليقة جديدة مِنْ ناحية أخرى. لقد دمر الطوفان العالم القديم، خليقة الله الأصلية، ومِنْ هذه العملية وُلد عالم جديد. ويوضح سِفْر التكوين التشابهات والتناقضات بين الخليقة والطوفان. والقوائم الطويلة بالمخلوقات التي هلكت فِي الطوفان (٦: ٧، ٧: ٢١)، تتردد صدى تصنيف هذه الخلوقات الواردة فِي ١: ٢٠ - ٢٦. والطوفان نفسه تضمنْ أنفجار ينابيع الغمر العظيم وانفتحت طاقات السَّمَاءِ (٧: ١١)، وهكَذَا انعكست عملية الفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوقه، وكذَلِكَ بين الأرْضِ واليابسة والبحر.

ولَكِن الواضح أيضًا هو التشابه بين عملية الخلق الأصلية، وعملية إعادة الخلق بحسب مَا وُضعت فِي تك ٨- ٩. ونقطة التحول فِي القصة نجدها فِي ٨: ١ "ثم ذكر الله نُوحاً. .... وأجاز الله ريحاً عَلَى الأرْضِ فهدأت المياه". والريح التي أرْسَلَتها السَّمَاءِ هنا تذكرنا بروح الله الَّذِي كان يرف عَلَى وجه المياه قبل أوّل عمل فِي الخليقة. وكما جاء فِي تكوين ١، تبع ذَلِكَ الفصل المتدرج بين الماء واليابسة: وظهرت أوّل قمم للجبل، ثم بعد

ذَلِكَ النمو الجديد للأشجار، وأخيرًا جفت الأرْضِ. وكما أن الله خلق الحيوانات لتكثر وتصبح حشوداً عَلَى الأرْضِ، هكَذَا أيضًا طُلب مِنْ نُوح أن يطلقها لتفعل الشئ نفسه (١: ٢٠ - ٢٢، ٨: ١٧).

(ج) نُوح كآدَمَ الثاني، والنموذج الأساسي للإسْرَائِيلي. وتوحى التشابهات بين الخليقة الأوْلى، والخليقة المَعادة بعد الطوفان أنه يتوجب أن يُنظر إِلَى نُوح (←) عَلَى أنه آدَمَ ثانٍ. فكُلّ مِنْهما كان الجد الأعْلَى لكافة البشر. وقد أمر كُلّ مِنْهما أن "أثمروا وأكثروا" (تك ١: ٢٨، ٨: ١٧، ٩: ١)، وعَلَى النقيض مِنْ ملحمة أترحاسيس Atrahasis، حيث يقوم الآلِهَة بعمل قياسات للحد مِنْ نمو السكان. ونُوح - عَلَى غرار آدَمَ - سقط مِنْ النعمة (٩: ١٨- ٢٧). وبرغم ذَلِكَ، كانت سقطة نُوح فِي الواقع ثقيلة للقصة، وأقل أهمية مِنْ خَطِيئَة آدَمَ. والإتجاه الرئيسي للقصة يركز عَلَى سلوك نُوح البار. وحتى الفصل الأخير، يظهر نُوح كرجل كامل، وُصف بأنه "بار"، "كامل" (٦: ٩). وتصر القصة وبشكل متكرر عَلَى أن نُوحاً كان يفعل "حسب كُلّ مَا أمره به الرَّبّ". ويبدوا أنه كان يحفظ السبت (٨: ١٠ و١٢)، ويميز بين الحيوانات الطاهرة والحيوانات النجسة، وكان فِي علاقة عهد مَعَ الله (٦: ١٨). وفِي كُلّ هذا كان يتصرف كإسْرَائِيلي نموذجي. وأخيرًا، حين خرج مِنْ الفلك، كان أوّل مَا عمله هو تقديم ذَبِيحَة، كان مِنْ شأن تنسم الرَّبّ رائحة الرضا مِنْها أن أعلن أنه لن يعود يهلك الأرْضِ ثانية بالطوفان. وقد صُوّر نُوحُ هنا وهو يمارس خدمة كهنوتية نيابة عَنْ بَقِيَّة البشر، مثلما ستُدعى إسْرَائِيل فِي وقت لاحق لتعمل كمملكة كَهَنَة نيابة عَنْ جميع أمم العالم (انظر خر ١٩: ٦).

البيبلوجرافيا

B. W. Anderson, "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen 1-11," *JBL* 97, 1978, 23-39; D. J. A. Clines, "Noah's Flood: The Theology of the Flood Narrative," *Faith and Thought*, 100, 1972-73, 128-42; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987, 148-208.

جي. جْيه . وينهام *G. J. Wenham*

يغمر، يفيض #٨٨٥١ (שָׁטַף [šāṭap]، طوفان، فيضان، يغمر)

أرْضية #٨٣٦٧ (רִצְפָּה [riṣᵉpâ]، أرضية مِنْ الفسيفساء، رصيف حجري)

يفيض ← #٢٣٠٧ (זוּב [zûb]، يتدفق)

زهرة ← #٧٢٥٥ (פָּרַח¹ [pāraḥ¹]، يتبرعم، برعم، يزهر)

يفيض ← #٣٢٩٧ (יָבַל [yābal]، يتدفق، يفيض)

مخلوقات طائرة ← #٦٤١٦ (עוֹף [ʿôp]، طيور تطير فوق الأرْض)

طيران ← #٦٤١٤ (עוּף¹ [ʿûp¹]، يطير، يهُزه الريح، يطير حول).

علف الماشية ← #٥٠٢٨ (מִסְפּוֹא [mispôʾ]، علف الحيوانات)

حماقة ← #٥٥٧١ (נָבַל² [nābal²]، يتصرف بازدراء)

طعام ← #٤٣١٢ (לֶחֶם [leḥem]، طعام، خُبْز)

أحمق ← #٢١١ (אֱוִיל¹ [ʾᵉwîl¹]، غبي، أحمق)

قدم ← #٨٠٧٩ (רֶגֶל [regel]، قدم، رجل)

كرسي القدمين ← #٢٠٧١ (הֲדֹם [hᵃdōm]، مقعد للقدمين)

يخوض ← #٥٠٤٥ (מַעְבָּרָה [maʿbārâ]، يمر، ممر مخاضة)

غريب ← #٥٧٩٧ (נֵכָר [nēkār]، غريب، أجنَبِيّ)

غابة ← #٣٦٢٣ (יַעַר¹ [yaʿar¹]، غابة حطب)

كير الحداد ← #٣٩٠١ (כִּבְשָׁן [kibšān]، يشكل، فرن، أتون)

ينسى ← #٨٨٩٤ (שָׁכַח [šākaḥ]، ينسى)

مغفرة ← #٦١٤٢ (סָלַח [sālaḥ]، يصفح، يسامح)

ع

6603	**עֵלִי**

عَالِي (עֵלִי [ʿelî 1]، #٦٦٠٣).

١. قُدم عَالِي فِي سِفْر صَمُوئِيل الأوّل باعتباره كَاهِناً وقاضيًا. وقد ظهر بصفة رئيس كَهَنَة الْمُقَدس فِي شِيلُوه، فِي حين أن قيامه بمهمة القاضي (انظر ١صم ٤: ١٨) ربما كان يماثل فِي ذَلِكَ الأدوار الَّتِي كانت تُعزى إِلَى قضاة "صغار" فِي سِفْر الْقُضَاة (←). والطريقة التي قدم بها ابنا عَالِي حفني وفِينحاس فِي ١: ٣ توحي بأن تصريف شئون شِيلُوه الْيَوْمية قد انتقل إليهم نيابة عَن والدهم المسن (انظر ٢: ١٢ - ١٧). وقد وُصفا بأنهما كانا "بَنِي بليعال" أي مِنَ الأَشْرَار (٢: ١٢) وهما اللذان لجشعهما وحبهما المال استغلا المتعبدين العاديين فِي شِيلُوه والَّذِين كانوا يأتون لتقديم الذَّبَائح. وعَلَى أساس هذه الخلفية المتُمثِّلة فِي سلبية عَالِي وخسة أبنائه، قامت حَنَّة زوجة أَلقانة فِي رامتايم بمبادرة. وكان أمرًا لافتاً فِي سياق مجتمَعَ ع. ق والسياق الديني أن مثل هذا الأمر الخطير الَّذِي ستنجم عَنه تطورات لاحقة فِي غاية الأهمية بحسب مَا جاء فِي سِفْرِي صَمُوئِيل، أن تكون المبادرة مِنْ جانب امْرَأَة. وفِي بداية الأمر لم يستسغ عَالِي سبب حزن حَنَّة حين سمعَها تصلي فِي شِيلُوه، لكنه قال بركة - مثال نادر لبركة كهنوتية فِي ع. ق - ردًا عَلَى توضيحها. وكانت فِي صلاتها ترجو أن يرزقها الله بابن، ستكرسه لخدمة الله اعترافًا بجميله، ولعل ذَلِكَ كان طبقًا لشَرِيعَة النذير (١: ١١، عد ٦: ٥). (العبارة التي تضمِنتها ع. والتي تقول بأنه "لا يمر موس عَلَى رأس الصبي، ربما كانت إشارة بين النصين إِلَى شَمْشُون، ولاسيما أنه مارس دوراً خلاصياً لصالح إِسْرَائِيل فِي مواجهة الْفِلِسْطِينِيِّين).

٢. قصة ظهور (←) صَمُوئِيل ورفض ابْنِي عَالِي ذُكرت فِي العديد مِنَ الأقسام المتباينة، والتي بلغت ذروتها بالاعتراف بصَمُوئِيل كنَبِيّ "مِنْ دَان إِلَى بِئْرَ سَبْع"، وفِي موت حفني وفِينحاس فِي مَعركة مَعَ الْفِلِسْطِينِيِّين (١صم ٢: ١١ و١٢ - ١٧ و١٨ - ٢١ و٢٢ - ٢٥ و٢٦ و٢٧ - ٣٦؛ ٣: ١ - ٤: ١ (أ)؛ ٤: ١ (ب) - ٢٢). وأهمية ارتباط عائلة عَالِي أمر وثيق الصلة بدور "شِيلُوه" فِي هذه الفترة، مَعَ حقيقة أن سرد مَا جاء فِي ١صم ١ - ٤ لقصة وجود مركز الْمُقَدس القديم، يهيئ الطريق أمام وضعه أخيرًا فِي أُورُشَلِيم باعتبارها مقر وجود تَابُوت العهد، والنقطة المحورية لعبادة إِسْرَائِيل القومية أثناء الحقبة الْمَلكِية. وفِي كُلَام رَجُلَ اللهِ المجهول فِي ٢: ٢٧ - ٣٦، تم تلخيص تاريخ هذا الفرع مِنَ الكهنوت الْهَارُوني وذَلِكَ مِنْ بدايته (ع. ٢٧) حَتَّى الخزي الَّذِي لحق بأَبِيَاثَار وطرده أثناء حكم سُلَيْمَانَ (ع. ٣٦، قا؛ ١مل ٢: ٢٦ - ٢٧). وهذا تضمنَ إلغاء عهد مَعَ العائلة الكهنوتية كان مقدرًا له أن يَكُونُ دائمًا (١صم ٢: ٣٠). ولم يسلم عَالِي مِنَ التنديد، ولكنه اعتُبر مسئولاً شخصيًا عَن أعمال ابنيه، الَّذِي اتُّهم أنه كان يكرمهما بأكثر مما كان يكرم الله (ع. ٢٩). أمَّا فِي ع. ٣٠، فيبدو أنها كانت تتضمنُ إشارة إِلَى (←) صَادُوق باعتباره "كَاهِناً أمِينًا" الَّذِي شغل نَسْله هذه الوظيفة أثناء الفترة التي كان فِيها دَاوُد مَلِكًا (قا؛ ٢صم ٨: ١٧؛ ٢٠: ٢٥؛ ١مل ١: ٣٨ - ٣٩).

٣. فِي ١صم ٣، التهديد بالدينونة قِيل للصبي صَمُوئِيل فِي لقاء ليلي مَعَ الرَّبّ، وموضوع رفض عَالِي، وعائلته، والْمُقَدَّس فِي شِيلُوه، أصبح مطروحًا الآن عَلَى الساحة النبوية. وقد جاءت المرحلة الأُولَى مِنَ الدينونة مَعَ الهزيمة الثانية للجيش الإِسْرَائِيلي عَلَى يد الْفِلِسْطِينِيِّين، بما فِي ذَلِكَ خسارَةَ تَابُوت العهد وموت حفني وفِينحاس (٤: ١١، قا؛ ٢: ٣٤). وتواصلت المأساة بقتل كَهَنَة نُوبَ، ومِنَ الجلي أنهم كانوا مِنْ واصلوا تقليد شِيلُوه (٢٢: ٩ - ٢٠)، فضلاً عَن تجديد أَبِيَاثَار مِنْ رتبته الكهنوتية (١مل ٢: ٢٦ - ٢٧). ومَعَ ذَلِكَ، فعَلَى الرغم مِنَ النقد العَنيف الَّذِي وُجِه لعَالِي لفشله فِي تصحيح مَا نجم عَن استغلال ابْنِيه لوضعهما، إلا أنه وُصف بأن يسعى بكُلّ تقوى مِنْ أَجْلِ خير تَابُوت العهد، إِلَى درجة أن أخبار الاستيلاء عَلَى تَابُوت العهد كانت مدمرة له حَتَّى بأكثر مِنَ الخبر الَّذِي وصله بموت ابْنِيه (انظر ٤: ١٣ ["قلبه كان مضطرباً لأَجْلِ تَابُوت الله"، ع. ١٨ "لما ذكر تَابُوت الله"]).

ونفس هذا الموقف ينطبق عَلَى سلوك كنَّة عَالِي الْكَاهِن قَبل موتها وهي تلد: "إِيخَابُود" (مَعْنَاه: زال المجد، أو ربما: أَيْنَ هو المجد؟)، وقد دُعي هكَذَا بسبب استيلاء الأعداء عَلَى تَابُوت العهد إِلَى جانب موت حميها وزوجها (١صم ٤: ٢١). وهذا الرَّبْط بين مفهوم المجد وتَابُوت العهد يتناغم مَعَ تفضيل الدوائر الكهنوتية فِي ع. ق لكلمة "المجد" (#٣٨٨٣ כָּבוֹד) عَلَى أنها الكلمة الصحيحة للتعبير عَن فكرة الحضور الإلهي، وذَلِكَ عَلَى النقيض تمامًا مِنَ إستخدام سِفْر العدد لكلمة "اسْمٌ" (שֵׁם #٩٠٠٥) للتعبير عَن رأي مختلف عَن نفس الغرض. وهذا تعبير له رنين خاص فِي وصف حَزَقِيَال لرحيل الحضور الإلهي ("المجد") عَن أُورُشَلِيمَ فِي زَمِنَ الْخُرُوج (انظر حز ٩: ٣؛ ١٠: ١٨ - ١٩؛ ١١: ٢٢ - ٢٣)، والواقع أن العبارة الفعالة فِي ١صم ٤: ٢١ يُمْكِنُ ترجمتها وعَلَى نحو سليم إِلَى "لَقد سُبِي المجد مِنَ إِسْرَائِيل".

والنهاية المأساوية لبَيْتَ عَالِي وبالشكل الَّذِي أعيد سردها به فِي صَمُوئِيل الأوَّل يُنظر إليها فِي بعض الأحيان عَلَى أنها إشارة إِلَى رفض بَيْتِ شَاوُل لصالح دَاوُد. ولكن إذا قُرأ مَا جاء فِي ١صم ١٤: ٣ عَلَى أنه يوحي بالذنب للمشاركة، كان مِنْ بينهم "أَخِيَا ... لابساً أَفُوداً" وكان ابْنِ أَخِيطُوب بْنِ فِينحاس شقيق إِيخَابود، وكان فِينحاس ابْنِ عَالِي "كَاهِن الرَّبّ فِي شِيلُوه"، وهكَذَا أيضًا يجب أن نتذكر أن أَبِيَاثَار، وهو مِنْ نفس الطغمة الكهنوتية، أصبح مِنْ مؤيدي دَاوُد بعد دمار كهنوت نُوبَ (٢٢: ٢٠ - ٢٣). وأصبح أَبِيَاثَار كَاهِناً، مَعَ صَادُوق، أثناء حكم دَاوُد (٢صم ٢٠: ٢٥) لكنه اكتُشف أنه يساعد أدونيا عِنْدَ نهاية الحكم (١مل ١: ٧)، ولِذَا خلعه سُلَيْمَان (٢: ٢٦ - ٢٧). وتمت مرثاة نهاية كهنوت شِيلُوه والْمُقَدَّس وذَلِكَ فِي مز ٧٨: ٦٠ - ٦٤ وذَلِكَ فِي استعراض لتاريخ تمرد إِسْرَائِيل، ودينونة الله عليها ("كهنته سقطوا بالسيف وأَرَامله لم يبكين").

البيبلوجرافيا

L. M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of I Samuel 1-12*, 1985, 65-186; P. D. Miscall, *I Samuel: A Literary Reading*, 1986, 1-30; R. Polzin, *Samuel and the Deuteronomist*, 1989, 18-64; D. G. Schley, *Shiloh: A Biblical City in Tradition and History*, 1989, 142-60; H. Timm, "Die Ladeerzählung (1. Sam. 4-6; 2. Sam. 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks," *EvT* 26, 1966, 509-26; J. T. Willis, "An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary," *JBL* 90, 1971, 288-308; idem, "Samuel Versus Eli, I Sam. 1-7," *TZ* 35, 1979, 201-12.

روبرت بي . جوردن *Robert P. Gordon*

6650	**עָמוֹס**

عَامُوسَ، سِفْر: لاهوت

أ. السياق التاريخي

بالرغم مِنْ أن عَامُوسَ النَّبِيّ كان أَحَدِ الرُّعَاةِ مِنْ تَقُوعَ الصغيرة (عا ١: ١؛ ٧: ١٤) والتي تبعد اثنا عشر ميلاً جنوبي أُورُشَلِيمَ، إلا أن إعلان رسالته اللاهوتية كان فِي مَدِينَة السَّامِرة الإِسْرَائِيلية (٧: ١ - ٧) قد يَكُونُ ذَلِكَ بين ٧٦٥ - ٧٦٠ ق. م. وفِي ذَلِكَ الوقت كانت كُلّ مِنْ سوريا وأَشُورَ ضعيفة نسبيًا، واستطاع الْمَلِك الإِسْرَائِيلي يَرُبْعَامُ الثاني (٧٩٣ - ٧٥٣ قبل الحقبة الْمَسِيحِية) أن يوسّع مِنْ حدود إِسْرَائِيل بدرجة كبيرة وذَلِكَ شمالاً حَتَّى مَدِينَة حَمَاةَ (٢مل ١٤: ٢٥). وكان مِنْ شأن حملاته العسكرية الناجحة أن حققت ثروة كما خلقت إحساسًا زائفًا بالأمان إلا للأقوياء والأثرياء فِي إِسْرَائِيل (عا ٦: ١). واستطاعت الطبقة العليا، التي برزت فِي ذَلِكَ الحين، أن تعيش برفاهية فِي قصورها التي كانت كالقلاع الحصينة (٣: ١٥؛ ٥: ١١؛ ٦: ١ - ١١)، غير أن الفقراء والضعفاء كانوا يتعرضون للاستغلال المادي، كما كانت حقوقهم تضيع فِي المحاكم (٢: ٤ - ٦؛ ٥: ١٠ - ١٢؛ ٨: ٤ - ٦).

ب - البِنْيَة الأدبية

يُوحي التحليل الأدبي لرسائل النَّبِيّ بأنه يُمْكِنُ تقسيم هذا السِفْر إِلَى ثلاثة أقسام:

١. تنبوات بالحرب ضِدَّ الأُمَم.

٢. تحقُق دينونة الله عَلَى إِسْرَائِيل.

٣. رؤى ونصائح تحذيرية تتعلق بالنهاية.

القسم الأوَّل (١: ٣ - ٢: ١٦) مُنظَّم بدرجة عَالِية فِي تركيبه، مستخدمًا مصطلحات لغوية مماثلة فِي كُلّ مِنَ الأجزاء الخاصة بالاتهام ("مِنْ أَجْلِ ذُنُوبِ.. الثَّلاثَةِ والأَرْبَعَةِ...")، أو تلك الخاصة بالدينونة ("فَأُرْسِلُ نَارًا...." ضِدَّ ثمانية شعوب مختلفة. أمَّا الجزء الثاني (٣: ١ - ٦: ١٤) فهو مُقسّم دون إحكام إِلَى أَقْوَالِ إلهية تؤكد قصد الله بأن يجلب الدمار عَلَى إِسْرَائِيل (٣: ١ - ٤: ١٣) وسلسلة مِنَ الويلات تندب وتتفجع عَلَى رجاء إِسْرَائِيل الزائف (٥: ١ - ٦: ١٤). أمَّا الجزء الأخير (٧: ١ - ٩: ١٥) فيقوم عَلَى أساس خمس رؤى (إِلَى جانب نصائح تحذيرية) عَن نهاية أمة إِسْرَائِيل ووحي إلهي بالخلاص مُتعلِّق بتجديدها النهائي بعد الدمار (٩: ١١ - ١٥). وعَلَى الرغم مِنْ أن وولف Wolff (*Joel and Amos*, 106-13) يتتبع تطور تنقيح الفكر اللاهوتي للسِفْر عبر خمس مراحل (كَلِمات عَامُوسَ نفسه، إضافات لمدرسة مِنَ الأتباع، إضافات مِنْ أيَّام يُوشِيَّا، تنقيح وإضافات تثنوية تتعلق بما بعد السبي الْبَابِلِيَ الأخروية)، وآخرون يجادلون بالقول إن الغالبية العظمى مِنَ الرسائل الواردة فِي هذا السِفْر جاءت مِنْ إرسالية عَامُوسَ القصيرة التي قام بها فِي إِسْرَائِيل. أمَّا البِنْيَة البلاغية لهذه الأَقْوَال الإلهية وتكرار إستخدام سمات الأسلوب نفسها (الجمع بين أجزاء مِنْ ١: ٣ - ٢: ١٦؛ ٣: ٤ - ٨؛ ٧: ١ - ٨: ٤؛ ثم تجميعات مِنْ خمس مِنْ ٤: ٦ - ١١؛ ٧: ١ - ٩: ٤؛ ٩: ٢ - ٤؛ والعكس التهكمي للتقاليد الْمُقَدَّسة فِي ٢: ٥ - ١٦؛ ٣: ١ - ٢؛ ٤: ٤ - ٥؛ ٥: ١٨ - ٢٠) يُدافعُ عن وحدة هذه الرسائل (قا؛ Smith, *Amos*, 6-7, 39-40).

ج - المواضيعُ اللاهوتيةُ

الأفكار الرئيسية التي تضمِنتها هذه النبوءات تقدم لنا فكرة عَن الموضوعات التي كانت تواجه مَمْلَكَةُ إِسْرَائِيل الشمالية. أمَّا "أَقْوَال إلهية خاصة بالحرب ضِدَّ الشُّعُوب (١: ٣ - ٢: ١٦)" فتكشف لنا أن الله يسيطر بسيادته عَلَى الأمور المتعلقة بمستقبل شعْبُه، وكذَلِكَ بمصائر الأُمَم. وسيدين كُلّ الأُمَم لمعَاملاتها القمْعية وغير الإنسانية للضعفاء والعَاجزين. ولقد اتهم عَامُوسَ جيران إِسْرَائِيل الغرباء بأعمال تمرد متعددة. وهذه تتضمنُ أعمالاً وحشية مِنَ العسكريين ضِدَّ نساء حاملات وأطفالهن الَّذِين لم يُولدوا بعد (عا ١: ١٣)، ترحيل الأبرياء لبيعهم كعبيد (١: ٦ و٩). ولم تُدن هذه الأعمال لأن هذه الأُمَم كانت تعامل بطريقة غير إنسانية عضوًا فِي الإمبراطورية الدَّاوُدِية وهكَذَا انتهكوا العهد الدَّاوُدي (قا؛ Wright, 236)، بل لأَنَّهُم كانوا ينتهكون المَعَايير الدولية التي وُضعت فِي المَعَاهدات بين الدول، والقوانين المكتوبة التي تنظم السلوك الاجْتِمَاعي المقبول فِي ش. أ. ق. (قا؛ Barton)، وقوانين الضمير التي تجعل كُلّ شخص مسئولاً عَن أعماله/ أو أعمالها (انظر رو ١: ١٨ - ٢٠؛ ٢: ١٢ - ١٥). وقد حمّل الله قادة هذه الأُمَم وشعوبها مسئولية خطاياهم وهدد بتدميرهم. كما أعلن عَامُوسَ أيضًا أن يَهُوذَا، وإِسْرَائِيل بصفة خاصة، تستحق ذات العقوبة، لأَنَّهُمَا كانا يتمردَان ضِدَّ إرادة الله المَعْلنة (٢: ٤؛ ٦: ٨). لقد نسوا أن الله كان قد حرر شَعْبُه

المضطهد مِنَ المِصْرِيين الأشداء وسلمهم أَرْضِ الأَمُورِيِّينَ (٢: ٩ - ١٠). ومِنَ المؤكد أن الله يحارب ضِدَّ كافةَ الشُعُوب القوية التي تضطهد الآخرين.

كثيرون مِنَ الجماهير التي كانت تستمعَ لعَامُوسَ رفضوا احتمال أن يدمر الله شَعْبُه المختار الَّذِي افتداه مِنْ مِصْر (عا ٣: ١ - ٢)، لأنَّ مكانتهم كشَعْبٍ مُختار إعتبرت ضمانة مُطلقة للبركات الإلهية، وليس كاستجابة كريمة مِنْ الله لعلاقة الثقة الفعالة مَعَه. وفِي أَقْوَال الوحي الإلهي الخاصة "بتأكيد صحة دينونة الله عَلَى إسْرَائِيل (٣: ١ - ٦: ١٤)" يؤكد عَامُوسَ أن المزايا التي اختُصت بها إِسْرَائِيل يترتب عليها مسئوليات عظيمة، وعَلَى ذلِكَ، حلول التأثير فِي الشَعْب لمخافة الله (٣: ٨). بل إن الوثنيين انتهوا بأنّ أسلوب حَيَاة الأغنياءِ الَّذِي تمتَّعوا بالْحَيَاة فِي قلاعِ قصرِهم الفاخرةِ كَانَتْ مليئة بالظلمِ والعنفِ (٣: ٩ - ١١، ١٥؛ ٤: ١). لِذلِكَ، فقد كان مِنَ المؤكد دمار هذه الأمة، وهياكلَها وقصورها الحصينةَ.

دينونة الله كانت عَادِلة أيضًا بسبب عبادة الشَعْب الزائفة. فقد طغت عليها الطقوس، ولكنها كانت تفتقر إِلَى البر، وقد كرهها الله (عا ٤: ٤ - ٥؛ ٥: ٢١ - ٢٦). بالرغم مِنْ أن المظاهر الخارجية مِنْ ناحية الاستقامة والتقوى كانت واضحة فِي الهيكل، والكَهَنَة، والذَبائح والاحتفالات يوم السبت والأعياد (بالرغم مِنْ أنه كانت هناك أيضًا بعض الأدلة عَلَى عبادة آلهة غريبة فِي ٥: ٢٦؛ ٨: ١٤)، إلا أن هذه الشعائر والطقوس كانت بلا مَعْنَى لأنَّهَا لم تكن تتضمنْ لقاءًا حقيقيًا مَعَ الله. فقد كانوا عازفِين عَن الرجوع إِلَى الله بالرغم من أنَّها جلَبَت اللعناتَ مرارًا وتكرارًا عَلَيْهِمْ لعصيانِهم (٤: ٦ - ١١). وعَلَى ذلِكَ، كان عَلَيْهِمْ أن يستعدوا للقاء الله وجهًا لوجه (٤: ١٢). وكان لابد أن يملأ الموت والحزن هذه الأمة (٥: ١ - ٣، ١٦ - ١٧) لأنَّهُم لم يطلبوا الله ويقيموا العدل (٥: ٤، ٦، ١٤ - ١٥). ثم إن الثقة الزائفة بالخلاص فِي يوم الرَّبّ (٥: ١٨ - ٢٠) والرجاء الكاذب القائم عَلَى ثرائهم وقوتهم العسكرية (٦: ١ - ١٤) لن تحقق لهم الخلاص. ذلِكَ أن ثراءهم الحاضر تَمَّ تحقيقه بطرق غير شرعية، مِنْ خلال قمعَ الضعفاء، ثم إن انتصاراتهم العسكرية يعود الفضل فِيها إِلَى الله، طبقًا لكاتب سِفْر الملوك (٢مل ١٤: ٢٥). ولن يتضمنْ مستقبلهم المزيد مِنْ الازدهار، وبركات غير محدودة فِي يوم الرَّبّ، وعِوَضًا عَن ذلِكَ، فإن مَمْلَكَةُ إِسْرَائِيل الشمالية المُتكبرة سوف تدمر وستُؤخذ للسبي (عا ٥: ٢٧؛ ٦: ٨، ١٤) عِنْدَما يجتاز الله فِي وسطهم فِي دينونة (٥: ١٧).

وقد اكتسبت رسائل عَامُوسَ مزيدًا مِنْ الأهمية بتضمينها تسبيحات تشبه التَرانيم، والتي تحتفِي بقوة الله وسلطانه. فقد ذُكّر الناس بطبيعة الله الحقيقية. فإِلهُ إِسْرَائِيلَ هو خالق الجبال العظيمة التي تبرز مِنْ الأَرْضِ (عا ٤: ١٣)، والنجوم فِي السَّمَاءِ (٥: ٨)، وعلاليه السماوية التي فِي علو ساحق فوق الأَرْضِ (٩: ٦). ولأنَّهُ خلق العالم، فله كُلّ سلطان فِي السَّمَاءِ والأَرْضِ. وهو يتحكم فِي قوى الطبيعة، فيجلب الجفاف (١: ٢) ويرسل النور أو الظلمة (٤: ١٣) وهو الَّذِي يطلق عَنان الطوفانات والزلازل عَلَى الأَرْضِ (٥: ٨، ٩: ٥ - ٦). والله يستخدم سلطانه عَلَى الطبيعة ليعطي بركة لشَعْبه (٩: ١١ - ١٥)، أو لعنَة دمار لأولئك الَّذِين يرفضونه (٥: ٩). غير أن الله يكشف خططه لنَبِيّه قبل أن ينفذ دينونته، حَتَّى يستطيع النَّبِيّ أن يحذر الأمة (١: ٢، ٣: ٦ - ٨) ويدعوهم للعودة ولطلب وجه الله. فإذا فعلوا ذلِكَ، قد يَكُونُ الله كريماً مَعَهم، ومِنْ ثم يحيون (٥: ٤ و٦ و١٤ - ١٥).

والجزء النهائي "رؤى ونصائح تحذيرية خاصة بالنهاية" (٧: ١ - ٩: ١٤)، توضح ناحية أخرى مِنْ شخص الله، وهي، رغبته فِي أن يَكُونُ رحيمًا حين يطلب أحد رحمته (عا ٧: ١ - ٦). واستجابة لصلاة عَامُوسَ التشفعية أخر الله فِي رحمته دينونتيه الأوليين عَلَى الأمة، غير أن رؤى إضافية خاصة بالدمار تبين أن وقت المغفرة قد مضى الآن. ألمَلِك سيموت، وسينتهي أمر الهيكل والأمة (٧: ٦ - ٨: ٤). ولن يَكُونُ بوسع أحد أن يهرب مِنْ غضَب الله (٩: ١ - ٤). وعَلَى الرغم مِنْ أن كثيرين اعتقدوا - وعَلَى أسس لاهوتية أنه لا يُمْكِنُ أن يدمر الله شَعْبه المختار (٩: ١٠)، الَّذِين خلصهم مِنْ العبودية فِي مِصْر، غير أن عَامُوسَ يبين أن خلاص الله السابق لإسْرَائِيل، أو لأي شَعْب أممي آخر ليس هو المفتاح لفهم علاقته المستقبلية بهم. فالأمة التي ترتكب الخطايا سوف يدمرها الله (٩: ٧ - ١٠). والله بحريته الكاملة قد يختار أن يَكُونُ كريماً رحيمًا مَعَ بَقِيَّة صغيرة مِنْ شَعْبه ممنْ يرجعون عَنْ طرقهم الشِّرِّيرة (٥: ١٤ - ١٥)، ولكن هذا لا يشكل رجاء للأمة ككُلّ.

هذه الرسالة الصعبة أدخلته فِي صراع مَعَ الْكَاهِن الَّذِي كان يتولى مسئولية الهيكل فِي بَيْتَ إِيل (عا ٧: ١٠ - ١٧). لقد رفض الْكَاهِن كلمة الرَّبّ التي بُعِثت مِنْ خلال عَامُوسَ، وطلب مِنْه العودة إِلَى يَهُوذَا ليكسب عيشه. ولكن عَامُوسَ وقف راسخًا فِي قناعته فِيما يتعلق بكلمة الرَّبّ. ولم يكن عَامُوسَ يكسب عيشه مِنْ خلال التنبؤ، لأن حياته كانت قائمة عَلَى دعوة بأن يبلغ بأمانة كلمة الله القاطعة (٧: ١٤ - ١٥).

وتُختتم رسائل عَامُوسَ بقول إلهي أخروي عَن استعادة الأَرْضِ لخصوبتها مستقبلاً، وعودة الشَعْب إِلَى مُدُن إِسْرَائِيل، وإقامة الأمِنْ مِنْ الدمار (عا ٩: ١١ - ١٥). وإن بركات الله ستحول الشَعْب الخاطئ المهزوم، والأَرْضِ الخرِبَّة فِي إِسْرَائِيل إِلَى مَمْلَكَةُ مستقبلية مجيدة، تشمل الإِسْرَائيليين والأَممِيين عَلَى حد سواء (٩: ١٢).

وفِي تطوير عَامُوسَ لموضوعات لاهوتية نراه يبين قدرًا كبيرًا مِنْ الاستمرارية مَعَ كتابات وتقاليد كتابية سابقة. فهو يستخدم أَقْوَالاً إلهية خاصة بالحرب، وأَقْوَالاً خاصة بالدينونة أو الويلات والرثاء، والترانيم والرؤى، وكذلِكَ أَقْوَالاً خلاصية. وهو يعتمد عَلَى صيغ الكَلَام الأدبية المقبولة، غير أنه فِي كُلّ حالة يظهر استقلاليته بتكييفه الصيغ لتتناسب مَعَ أغراضه (مثل: ختامه قوله النبوي الخاص بالحرب بشكل يدعو إِلَى الدهشة حيث لم يعلن نصرًا عسكريًا لإسْرَائِيل بل هزيمتها). وتعتمد رسائله عَلَى مَعرفته بالتقاليد الكتابية المتعلقة بسَدُومَ وَعَمُورَةَ (عا ٤: ١١)، والقواعد الخاصة بتقديم الذَبائح (٤: ٤ - ٥؛ ٥: ٢١ - ٢٣)، الْخُرُوج والغزو (٢: ٩ - ١٠؛ ٣: ١ - ٢؛ ٤: ١٠؛ ٥: ١٧؛ ٩: ٧ - ٨)، لضمان العهد وبركاته (٤: ٦ - ١١؛ ٩: ١١ - ١٥). لاهوت خاص بيوم الرَّبّ (٥: ١٨ - ٢٠)، أوضاع

قانونية (٢: ٦ - ٨؛ ٨: ٤ - ٦)، فكر خاص بالترانيم (٤: ١٣؛ ٥: ٨ - ٩؛ ٩: ٥ - ٦). ومَعظم إشارات عَامُوسَ إِلَى هذه التقاليد تتناغم مَعَ استعمالاتها الأساسية، غير أنه بتطبيقه دينونة يوم الرَّبّ عَلَى إِسْرَائِيل كُلّها بدلاً مِنْ الأُمَم، فقد أنكر عَامُوسَ بذلِكَ البركات التي يتوقعها الشَعْبُ ووضعهم الخاص باعتبارهم شَعْبُ الله المختار. وفِي هذه الحالات يكشف عَن عدم استمرارية مأساوية بين فهمه هو، وفهم الشَعْب لاختبار إِسْرَائِيل التاريخي وتقاليدها اللاهوتية.

د. سِيَاق كتابي

سِفْر عَامُوسَ يُعدّ مِنْ أقدم السجلات الخاصة بِكْرِازة هذا النَّبِيّ ووعظه، غير أن اهتمامه بالتنديد بقمعَ الضعفاء، ورفض عبادة الأمة التي لا مَعْنَى لها، وأسفه عَلَى آمالها الخادعة، وتذكيرهم بيوم رجوع إِسْرَائِيل المستقبلي، أمر يشاركه فِيه الكثيرون مِنْ الأَنْبِيَاء الآخرين (مثل: إش ١: ١٠ - ١٧، ٢١ - ٢٣، ٢٦ - ٢٧). وهذه ليست موضوعات غير شائعة فِي الكتابات القانونية فِي العهدين القديم والجديد. وقبل سقوط يَهُوذَا مباشرة، حذرها إِرْمِيَا مِنْ رجائها الخادع، وثقتهم الزائفة القائمة عَلَى وجود الهيكل (إر ٧: ٥ - ٦، ٩)، وندد بقمعَ الضعفاء (٧: ١ - ١٥)، وقدّم صورة موسعة لمَلكوت الله المَسِيَّاني المستقبلي، حين تُعاد يَهُوذَا وإِسْرَائِيل إِلَى أراضيها (٣: ١٥ - ١٨، ٣٠ - ٣١). وفِي ع. ج، حذَّر يَعْقُوب مِنْ التمييز ضِدَّ الفقراء، مبينًا أن الديانة الحقيقية تتضمنْ رعاية الفقراء (يع ١: ٢٧ - ٢: ١٠)، وقد أدان يَسُوع الْفَرِّيسِيِّينَ لتمسكهم بالأمور الظاهرية للعبادة أو التي تفتقر إِلَى استقامة القلب (مت ٥: ٢٠؛ ٦: ١ - ١٨).

وهناك فقرات مِنْ سِفْر عَامُوسَ اقتُبِست فِي ع. ج فِي الموجز التاريخي الَّذِي قدمه استفانوس عَن تاريخ تمرد إِسْرَائِيل عَلَى الله والمذكور فِي سِفْر أع ٧: ٤٢ - ٤٣ (مستخدمَ سب لـ عَا ٥: ٢٥ - ٢٧، والتي تُعد مختلفة إِلَى حد مَا عَن النص الماسوري)، وفِي كَلَام يَعْقُوب أمام مجمَعَ أورُشَلِيمَ (مستخدمَ سب لـ عَا ٩: ١٢)، لأنَّهَا تقدم دليلاً عَلَى أن مشيئة الله هي أن يُرَحِّب بالأُمَم فِي الكنيسة الأَوْلَى (أع ١٥: ١٥ - ١٨).

البيبلوجرافيا

H. M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, 1984; J. Barton, *Amos's Oracles Against the Rations*. 1980: A. Benson. "From the 'Mouth of the Lion.' The Messianism of Amos,"C#<2 19, 1957, 199-212; D. N. Freedman and F. I. Andersen, *Amos*, 1989; J. P. Hyatt, "The Book of Amos." *Int* 3, 1949, 338-48; C. G. Howie, "Expressly for Our Time: The Theology of Amos,"//i/ 13. 1959. 273-85; W. C. Kaiser, Jr., "The Davidic Promise and the Inclusion of the Gentiles," *JETS* 20, 1977, 97-111; A. S. Kapelrud, "God as Destroyer in the Preaching of Amos and the Ancient Near East," *JBL* 71, 1985, 33-38; idem. *Central Ideas in Amos*, 1956; C. J. Labuschagne, "Amos> Conception of God and the Popular Theology of his Time," *OTWSA* 7-8, 1965,422-33; C. van Leeuwen, <The Prophecy of the *Yom YHWH* in Amos 5:18-20," *OTS* 19, 1974. 113-34: J. L. Mays. *Amos: A Commentary*, 1969; S. Paul. *Amos*, 1991: W. Rudolph, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, 1971; F. H. Sailhammer, "The Role of the Covenant in the Mission and the Message of Amos," in *A Light unto My Path: Studies in Honour of J. B. Meyers*, ed. H. N. Bream, et al., 1974. 435-51; G. V. Smith, *Amos: A Commentary*, 1989; D. Stuart, *Hosea-Jonah*. 1987; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1989, 127-37; D. L. Williams, "The Theology of Amos/> *RevExp* 63, 1966, 393-403; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, 1977. 100-113; G. E. W right, "The Nations in Hebrew Prophecy," *Encounter* 26, 1965, 236.

غاري في. سميث *Gary V. Smith*

ملاك ← #٤٨٥٥ (מַלְאָךְ [*mal'āk*]، ملاك، رسول)

6504	**עַי**

عَايَ (עַי ['*ay*]، #٦٥٠٤).

ع. ق ١. ذُكرت عَايَ فِي عبر. كت. مع أداة التعريف (الخراب הָעַי)، ومَدِينَة عَايَ مذكورة فِي عدد مِنْ نصوص ع. ق، لكن المرة الوحيدة التي ذُكرت فِيها عَايَ بمغزى لاهوتي هو ظهور اسمَها فِي قصة الغزو فِي يش ٧ - ٨. وهنا، نجد أن مشكلة التوفِيق بين القصة الكتابية مَعَ إعادة وضع تاريخ المَدِينَة عَلَى أساس النتائج التي أسفرت عَنها الحفريات الأثرية إنما هو مشكلة صعبة.

٢. الموقع الحديث الَّذِي يعرف عادة باسْم عَايِ هو "التل" شرقي بَيْتِ آونَ (بَيْتَ إِيل الكتابية). لقد أجريت ثلاثة مِنْ بين سلسلة تنقيبات فِي هذا الموقع بدءًا مِنَ العام ١٩٢٨ (لخلاصة سهلة عن هذه البعثات ونتائجها، انظر -J. A. Callaway, *EAE* (*HL* 1, 36-52; *ABD* 1, 125-30) ونتيجة هذه التنقيبات فِي طبقات ذات العلاقة بالغزو الإسْرَائيلي أن تُبيّنَ بأنَّ مِنْ حوالي ٢٤٠٠ - ١٢٠٠ ق. م، تُرك الموقع خرابًا. وحوالي مِنْ ١٢٠٠ - ١٠٥٠ ق. م أقيمت قرية عَلَى الجزء المُحصَّن مِنْ التل، وكانت تشغل حوالي ٢,٥ هكتارات مِنْ الـ ٢٧,٥ هكتار التي كانت تحيط أساسًا بالأسوار السابقة. وكانت هذه الأسوار لاتزال قائمة حَتَّى ذلِكَ التاريخ المتأخر، لكنها لم تعد كافِية بعد للحماية. والصعوبة فِي إيجاد ترابط بين القصة الكتابية والحفريات التي تم العثور عليها فِي مَدِينَة "التل" واضحة: لم تكن هناك مَدِينَة مسكونة فِي ذلِكَ الموقع أثناء القرون الثالث عشر وحتى القرن الخامس عشر ق. م.

لقد قُدمت حلول مختلفة للمشكلة. وعَلَى أساس اكتشافاتها فِي "التل" انتهت J. Marquet-Krause، قائد البعثة التي قامت بالحفريات فِي الفترة مِنْ ١٩٣٣ حَتَّى ١٩٣٥، إِلَى أن مَا جاء فِي يَشُوعُ ١ - ٨ ليس له أساس فِي التاريخ (*Syria* 16, 1935, 341). وزعم M. Noth نوث أن قصة يَشُوعُ هي قصة etiological محضة. والقصة ترمي إِلَى تفسير وجود دمار كبير عَن طريق قيام يَشُوعُ بوضع قصة دمار وهمية (*Das Buch Josua*, 23; cf. B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in*

(the Old Testament, 25-6) ويقول و. ف. ألبرايت W. F. Albright أن القصة الواردة في سِفْرِ يَشُوعُ المُتعلقة بدمار بَيْتَ إِيل القريبة. والتي ترتبط بشكل وثيق مَعَ "عَايَ" فِي القصة الكتابية. وهو يخمن أن تقليداً لاحقًا أدى إِلَى تشويش الأحداث وربط قصة خراب بَيْتَ إِيل بقصة خراب عَايَ (BASOR 56, 1939, 11-23). ويفسر كالاواي Callaway الاكتشافات الأثرية عَلَى أنها تعني أنه يجب وضع "الغزو" فِي العصر الحديدي، أي حوالي سنة ١١٢٥ ق. م. وهو يرفض فكرة العمل العسكري المُدبر كما هو مُصوَّر فِي يش ١ - ١١، مُفضلاً أن يرى قرية عَايَ كجزء مِنْ حركة انتقال الناس إِلَى المرتفعات مِن السهول الغربية والشمالية. وهو يقول بأن هؤلاء الناس الَّذِين أسسوا أعدادًا كبيرة مِنْ القرى فِي المرتفعات، كانوا هم أيضًا الَّذِين دخلوا بقوة وسرعة إِلَى إِسْرَائِيل، وهي موصوفة بدقة عملية أكثر فِي التقاليد الواردة فِي سِفْرِ اَلْقُضَاة. ويقترح بي. فنسينت P. Vincent أن خرائب عَايَ كانت مُستعملة مِنْ قِبل الفِرق مِنْ بَيْتَ إِيل لتشكيل دفاع أمامي ضِدَّ الإِسْرَائيليين المتقدّمين نحوها (يش ٨: ١٧ يفتقر إِلَى وجود تمييز بين رجال بَيْتَ إِيل ورجال عَايَ). والدفاعات المبنية بعجالة لم يكن لها أن تترك بقايا دائمة (RB 46, 1937, 258-66).

تتضمنُ المجموعةُ الأخرى للإقتراحاتِ رَفْض تعريفِ قرية "التل" بأنها "عَايَ". ولذا يرفض دي. ليفنجستن D. Livingston تعريف بَيْتَ إِيل بأنها بَيْتِ آوِنَ، وهو بالتالي يرفض اعتبار أن قرية "التل" هي موقع "عَايَ". (33, 1970-71, 22-40; see the response by A. Rainey, ibid. 175-88). ولقد قدم ج. ز.م. جرينز J. M. Grintz سلسلة مِنْ الأسباب تقول بأن "التل" ليست هي موقع "عَايَ"، لكنه موقع بَيْتِ آوِنَ، والَّذِي يفيد مَا جاء فِي يش ٧: ٢ إنه "عِنْدَ عَايَ" (עִם)، (Bib 42, 1961, 201-16) وهو يشير إِلَى نصوص تشير إِلَى وجود مَدِينَة تُدعى عَايَ فِي فترة الحكم اَلْمَلِكي وأيَّام عَزْرَا - نحميا، (مثلاً، إش ١٠: ٢٨؛ نح ٧: ٣٢) ويَصرّ بأن هذه فِي نفس موقع المَدِينَة التي استولى عليها يَشُوعُ. ومَعَ ذَلِكَ لا تبين الحفريات الأثرية فِي "التل" أي دليل عَن وجود مستوطنة مَا بعد ١٠٥٠ ق. م. ومَعَ ذَلِكَ فإن مستوطنة مِنْ هذا النمط، عَلَى أي حال، تتوافق مَعَ تاريخ بَيْتِ آوِنَ. فِي الواقع، أن جرينز يجادل بالقول إنه حين كانت التل - طبقًا للاكتشافات الأثرية - مأهولة بالسكان، كانت بَيْتِ آوِنَ كذلِكَ أيضًا، وهذا مَا يبدو مِنْ النصوص. هذا، إِلَى جانب أن الملاحظات الطوبوغرافية وأصول علم الأعلام، تقنعه بأن مَدِينَة "التل" هي فِي واقع الأمر مَدِينَة بَيْتِ آوِنَ. ولم يستطع اقتراح موقع جازم لِمَدِينَة عَايَ.

٣. ومِنْ الإنصاف القول بأن مَعظم الدارسين لَمْ يَقتنعوا بأنه تم العثور عَلَى حل للمشكلة. ويبدو أن النص الوارد فِي يش ٧ - ٨ يميز بوضوح كاف بين ثلاثة مواقع: بَيْتَ إِيل، بَيْتِ آوِنَ، وَعَايَ، ومَعَ ذَلِكَ فهذه المواقع مرتبطة ببعضها بشكل وثيق. والواقع أنه فِي زمِنْ عَامُوسَ وهُوشَعُ كانت بَيْتِ آوِنَ تُستخدم بطريقة ازدرائية للإشارة إِلَى بَيْتَ إِيل وعبادتها المُحتقرة (هو ٤: ١٥؛ ٥: ٨؛ ١٠: ٥؛ قا؛ عا ٥: ٥). والتعبير فِي هذا السياق، يَعني "بَيْتِ" تافه (قا؛ S. Paul, Amos, 164). و"بَيْتِ آوِنَ" و"عَايَ" فِي قصة يَشُوعُ تبدوان متقاربتين للغاية (يش ٧: ٢)، ولكُلّ مِنْهما أسْمَاء تشير إِلَى الضعف، بل وحتى إِلَى الدمار. وقد انعكس هذا الضعف المحسوس فِي تقرير الجاسوسِين الَّذِي قدماه لِيَشُوعُ عَن حالة عَايَ: "لا نَحْتَاجُ إِنْ يَذْهَبَ كل الشَّعْبِ لِيَهْزِمُوا عَايَ. إِنَّ سُكَّانَهَا قَلِيلُونَ، فَلا تُكلّف كُلّ الشَّعْبِ مَشَقَّةَ الذَّهَابِ. إِنَّمَا يَكْفِي أَنْ يَذْهَبَ حَوَالَيْ أَلْفَيْنِ أَوْ ثَلاثَةِ آلافِ رَجُلٍ." (يش ٧: ٣). إنه لأمر مُغرٍ للمتعن فِي إستخدام اسْمَ "عَايَ" بمَعْنَى كومة أنقاض، أو خرائب، وأن يُستعمل اسْمَ "بَيْتِ آوِنَ" بمَعْنَى بَيْتِ تافه، حيث اختيرتا عَن عمد لتدعيم المَعْنَى اللاهوتي للفقرة الواردة فِي يَشُوعُ. والثقة فِي يَهْوَه، والامتثال لمتطلبات المشاركة فِي "حرب يَهْوَه" كانا ضرورة للنجاح، حتى فِي مِنْطقة عُرفت بضعفها. إذا كان هناك أيّ صلاحية فِي هذا الإقتراح، ثم الأسْمَاء "بَيْتِ آوِنَ" و"عَايَ" المُستخدمة لتعيين المواقع فِي القصة لربما صممت أكثر للتأثير اللاهوتي، وحوالي نفس الشيء مُستخدم فِي هُوشَعُ "بَيْتِ آوِنَ" و"بَيْتَ إِيل"، ليس لتعملا كدلالة جغرافية. (← يَشُوعُ: لاهوت)

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, "The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology," BASOR 74, 1943, 11-23; J. J. Bimson and D. Livingston, "Redating the Exodus," BARev 13, 1987, 40-53, 66-68; J. M. Grintz, "Ai Which Is Beside BethAven," Bib 42, 1961, 201-6; J. A. Callaway, "Ai," EAEHL, 1:35-52; idem, "Ai," ABD, 1:125-30; B. Halpern, "Radical Exodus Redating Fatally Flawed," BARev 36, 1987, 56-61.

دبليو. أوسبورن W. Osborne

عبادة الأوثان

عبادة الأوثان: لاهوت

١. تعريف. فِي ع. ج تصف الوثنية (εἰδωλολατρία) (#١٦٣٠) قا. ١كو ١٤:١٠؛ غل ٥: ٢٠؛ كو ٣:٥؛ ١بط ٤:٣) عبادة الأشياء المادية نفسها. وأبدلوا مجد الله الَّذِي لا يفنى بشبه صورة الإنْسَان الَّذِي يفنى والطيور والدواب والزحافات" (رومية ١: ٢٣). وهذا المفهوم أُخذ مِنْ اليهودية القديمة، والَّذِي تُرى بوضوح فِي "الحكمة" ١٣- ١٤، والَّذِي يشبهه إِلَى حد بعيد هذا القسم فِي رسالة رومية، "أمَّا الَّذِين سمّوا أعمال أيدي الناس آلهة الذَّهَب والفضة وما اخترعته الصناعة وتماثيل الحيوان .... مِنْهم اشعياء ورجاؤهم فِي الأموات ... لأن عبادة الأصنام المكروهة هي علة كُلّ شر وابتداؤه نهايته (Wisd 13:10; 14:27).

وكلمة εἴδωλον فِي اليونانية العادية كانت محايدة تَعني شبح (Odyssey 11:601) صورة مِنْعكسة عَلَى سطح الماء، نسخة فِي صورة. وبرغم ذَلِكَ فإنه فِي الدوائر الاجْتِمَاعية الناطقة باليونانية، فإن هذه الكلمة تتطلب المَعْنَى السلبي الَّذِي لها فِي الترجمة السبعينية حيث جاءت كترجمة لكَلِمات عبْرِيَّة مثل תַּבְנִית תּוֹעֵבָה שִׁקּוּץ גִּלּוּלִים מַשְׂכִּית פֶּסֶל, תְּמוּנָה والكثير مِنْ هذه الكَلِمات تُترجم أحيانًا (وليس دائمًا)

فِي الترجمة الإنجليزية بكلمة "idol" (وثن، صورة، شبح). وقد تختلف الآراء مِنْ ناحية متى تكون الكلمة صحيحة، لأن فيما تُستعمل الكَلِمات بشكل سلبي فِي ع. ق، إلاّ أنها لا تحمل دائمًا المَعْنَى الَّذِي تُمثّله الصورة بكُلّ جوانبها هناك.

وعَلَى العكس مِنْ الكثير مِنْ التأكيدات، فإن ع. ق لا ينظر إِلَى التماثيل عَلَى أنها شيطانية أو أنها تصوير أو يظهر للأرواح الشّرّيرة. والفقرتان التي استخدمتا لاقتراح هذا المَعْنَى هما تث ٣٢: ١٧، مز ١٠٦: ٣٧ عَلَى وجه الخصوص. وعَلَى الرغم مِنْ ترجمة NIV تستخدم كلمة NIV شياطين، فإن هذه ← "شياطين" فِي المَعْنَى اليوناني القديم أكثر مِنْ إستخدام ع. ج [لكن انظر جلين. عَمُود ١٨٦]. أمَّا بَقِيَّة ع. ق يرفض فكرة أن الأوثان تُمثّل أرواحاً شريرة. وبالنسبة لعبادة الإله الواحد فِي ع. ق لا يوجد سوى إله واحد [تث ٣٢: ٣٩، إش ٤٥: ٥- ٧ و١٨] ولا يوجد مفهوم أرواح شريرة (مَعْنوياً: كائنات شريرة). ربما تكون مِنْ بقايا الاعتقاد الشّعْبي فِي الغول/ الجن (Eichrodt 2:223). إن هذا موضوع صغير فِي ع. ج أن ذَبائح الوثنيين تُقدم للشياطين (١ كو ١٠: ٢٠) ولكن هذا الموضوع لم يأت فِي ع. ق.

والأشياء التي تُستخدم فِي العبادة تكون دائمًا "مقدسة" وبالنسبة لتماثيل الآلِهَة فِي العالم القديم كانت تُقام لها الاحتفالات عَلَى نطاق واسع (مثلاً: "فتح الفم") انظر Jacobsen، قا، Faur. "ومحاكاة الوثن" (انظر أدناه) لا تكون صحيحة إلاّ بإنكار أن هذه الاحتفالات لا تفيد بشئ. والأمر اللافت، هو أن أكثر الأجزاء أهمية مِنْ التمثال هو رمز الإله الَّذِي يلبسه أو يمسكه فِي يده. والناس لا يؤمِنون أن آلهتهم تشبه هذا التمثال: أو حَتَّى تماثيل الملوك، كانت تماثيل للمَلكية نفسهاأكثر مِنْها صوراً شخصية للملوك. بل وما كان رأس الحيوان لإله مِصْري كان يشبه ذَلِكَ الإله، بل كان رمزًا يعبر عَن شئ مِنْ طبيعة الإله. وعَلَى ذَلِكَ "فالعجل الذَّهَبي" (خر ٣٢، ١مل ١٢) لم تكن تُمثّلَ شكل الله، بل تُمثّلَ ناحية القوة فِيه. والعهد القديم دائمًا يتجنب تماثيل الإنْسَان أو الحيوان التي تُمثّلَ الله، لكنه يعترف بالرموز. وفِي الفترة الأخيرة فقط أصبحت الرموز – حَتَّى عندما لا تكون متصلة بعقل مَا (عب תְּמוּנָה، خر ٢٠: ٤، تث ٤: ١٥) أصبحت أمرًا بغيضًا. بل وحتى الاسم لا يُمْكِن إستخدامه (العلاقة والرمز: لاهوت).

وثمة اتجاهات للفكر فِي ع. ق أديا إِلَى مفهوم الوثنية ("التمثال هو كُلّ مَا هناك")، وعبادة الإله الواحد. وهذا مَا تولد عَنه الهجائيات التي تسخر مِنْ الأوثان (#٧١٨١ פֶּסֶל).

أمّا وأنه لم تكن هناك مَعَارضة للرموز فِي بعض الدوائر ولا سيما الْكَهَنَة، فهذا أمر واضح. وأدوات الهيكل وخيمة الإجتماع كانت تُجمل بالرسومات والإيونات. ولم تكن هناك مَعَارضة لعمل تماثيل أو صور لأشياء فِي السَّمَاءِ أو عَلَى الأَرْضِ مَا لم تكن صوراً أو تماثيل لآلهة. بالنسبة لخُرُوج ٢٠: ٤ – ٦ انظر פֶּסֶל (#٧١٨١). وحتى الكروبيم فوق تَابُوت العهد (כְּרוּבִים) ربما كان يظن أنها تُمثّلَ مخلوقات "حقيقية" وليست خيالية (انظر مز ١٨: ١٠ [١١] – بالرغم مِنْ أن الشئ الَّذِي كان مِنْ مخيلة الشاعر ربما كان وابلاً مِنْ السحب). وقد أكد يوسيفوس – وهو يكتب فِي إطار التفكير الأخير، أنها "لم تكن خلال مثل أي شئ رأته عيون البشر" (Ant 3:137).

وقد ارتبطت عبادة الرَّبّ بالكثير مِنْ الأشياء المادية المختلفة، بعضها حرّمه الأنبِيَاء، والبعض الأخر لم يحرّموه. فالأفود، تَابُوت العهد، والهيكل ومستلزماته، والحية النحاسية، كُلّها كانت تُستعمل فِي وقتٍ أو آخر. والـ אֲשֵׁרָה (السواري، أشيرة، قيل أنها كانت تُستعمل فِي إطار عبادة الرَّبّ، غير أنها لم تلق موافقة عَلَى الإطلاق (قا، אֲשֵׁרָה ← #٨٩٥). ولعلها مجرد صدفة محضة أنه لا توجد قصص عَن أشيرة مثل القصص الموجودة عَن تَابُوت العهد والأفود.

٢. إِسْرَائِيل وآلهة بَابِل. (أ) آلهة بَابِل هي (i) بيل مردوك (الترجمة الماسورية מְרֹדָךְ، قا، أسْمَاء، الأكادية Marduk. وقد أعطي مردوخ ابنًا؛ ع. ق مردوخ Marduk apla-idinna – بلاذان ٢مل ٢٠: ١٢، مُرْدَخَاي (أستير ٢: ٥ [= الأكادية: mardukah]). وكان مردوخ الإله الأكبر فِي بَابِل، وكان رمزه الكوكب جوبِيْتَر Jupiter (كوكب المشترى). وقد اكتسب اللقب الشّرقِي "بيل Bel" أو السَّيِّد (انظر Baal).

(ii) نبو (قا، النص الماسوري נְבוֹ) وهو ابْنِ بيل مردوخ إلهُ التعليم. والأسْمَاء البَابِلية تحتوي عَلَى اسْمَ الإله: نبوخذ نصر (باللغة الأكادية nab-kudurri-usur، نبو يحمى الابن). نبوزراذان (قا، ٢مل ٢٥: ٨، إر ٣٩:١١).

(iii) سنبلط (نح ٢: ١٠ الخ) فِي اللغة الأكادية Sin-uballit، من يعطي حَيَاة. و"سن" هو إلهُ القمر الغربي، نينايبد، آخر ملوك بَابِل، قبل كُورَش الفارسي، بالرغم مِنْ أن اسمه كان يضايق كَهَنَة مردوخ بإخلاصه لسن وإعادته بناء هيكله فِي حَارَان (ANET, 312-15).

(iv) نرجل، إله العالم السفلي، انظر نرجل شراصر (إر ٣٩: ٣ و١٣).

(v) نسروخ (٢مل ١٩: ٣٧ = إش ٣٧: ٣٨) وغير مَعْروف، وقد يَكُونُ أشُورَ، كبير آلهة أشُورَ.

(vi) كيوان (النص الماسوري כִּיּוּן، انظر الأكادي Kay[a]m/wanu، ثابت، ساتورن saturn (زحل) وقد ورد فِي عَامُوسَ ٥: ٢٦، ملفوظ بالحروف اللنية כִּיּוּן، رجاسات (ترجمات NRSV; NRSV; NIV pedestal, footnote Kaiwan; see Acts 7:43 "Rephan" [following LXX]).

(ب) إذلال بيل مردوخ استُخدم كرمز لدمار بَابِل. وقد أدّعى كَهَنَة بَابِل أن كُورَش هو المختار مردوخ (ANET, 315)، عَلَى غرار مَا يدعيه إش ٤٤: ٢٨- ٤٥: ٣ بالنسبة لِلرَّبّ) وكانوا يتشرفون به. وقد استخدم "بيل" و"مردوخ" بشكل موازن فِي إر ٥٠: ٢، لكن بيل مَعَ نبو فِي إش ٤٦: ١ (#٦٧٧٣ עָצָב).

فِي ٢مل ١٧: ٢٩ – ٣٣ يتهم الكاتب سكان السَّامِرة بأنهم يعبدون آلهة كثيرة. يعبدون الرَّبّ، لكنهم فِي ذات الوقت يعبدون آلهه بَابِل. ويشرح أن ذَلِكَ كان نتيجة تبادل السكان بشكل إجباري. وكان شَعْب سكان مَا بين النَّهْرين " يضعون (عادة مَا يشير هذا إِلَى الأصل الإنْسَاني للآلهة، لكن لم تذكر كلمة تمثال)

آلهة مُدُنهم – أناس مِنْ بَابِل "سكوت بنوث" (اقتُرح مردوخ ٩/ أو ساربانيتو Marduk and/or Sarpanitu، لكن ربما يَكُونُ المقصود هو سكوت")، مِنْ كوث Cuthah، نرجل، حماة، أشيما (انظر عا ٨: ١٤، وحاشية NIV) نبحز العوى Avvites Nibhaz (مذبح ٢، وترتاق (؟) السِفَروايميون يقدمون أطفالهم ذَبِيحَة لأدرمَلِك (هدد هو مَلِك)، وعَنمَلِك Anammelech ('An-melek or 'Anat Melek, cf. Millard, *DDD*, cols 58-60) بالنسبة لهذه الذَبِيحَة، انظر מֹלֶךְ (← #٤٨٩١).

٣. إسْرَائِيل وآلهة المِصْرِيين ... الإشارة فِي حز ٨: ١٠ إِلَى حيوانات اعتُبِرت إشارة إِلَى العنصر الحيواني الشكل فِي أيقونا المِصْرِيين الخاصة بآلهتهم، وهو موضوع متكرر للسخرية/ احتقار الكتبة اليهود اللاحقين (انظر "الحكمة" ١٥: ١٨- ١٩). ويُلاحظ أن عبارة "لماذا انطرح مقتدورك חַף" (فِي إرْمِيَا ٤٦: ١٥) جاءت فِي ترجمة أخرى (١) "لماذا فر إلهُك الثور أبيس ...". وكان أبيس هو تجسد لإله فِي صورة ثور (Herodotus 3 §29). ويقدم هيرودتس قصة خيالية للمَلِك القارسي قمبيز، وهو يسخر مِنَ التجسد الحالي (هيرودتس ٣ & ٢٩)، حيث يقتله – ثم يموت كعقوبة عَلَى ذَلِكَ. والقصة تشبة اللاهوت الجدلي اليهودي اللاحق. وتبين بردية ألفنتين أن اليهود (انظر كتاب الحَيَاة إر ٤٦: ١٥ المترجم). طلبوا قمبيز بإعتباره متعاطفاً. والفرق بين موقف هيرودتس وموقف المجادلين اليهود اللاحقين هو أن موقفهم عَلَى النقيض مِنْه تمامًا، كما أنه موقف بناء. (ومَعَ اتساع النفوذ اليوناني، لم يشعر هيرودتس أنه مهدد). والنقوش الَّتِي عَلَى توابيت الثيران تبين أنه مَا مِنْ ثور فِي ذَلِكَ الوقت مات قبل أوانه، وأن قمبيز كَانَ يخدم ديانة المِصْرِيين (Posener).

الوثنية: ← אֱלִיל [*'lîl*"] (العدم، #٤٩٦) ← אֲשֵׁרָה [*'ašērâ*"] (...... #٨٩٥) ← גִּלּוּלִים [*gillûlîm*] (تماثيل، أوثان، #١٦٥٨) ← דָּגוֹן [*dāgôn*] (داجون، #١٨٣٧) ← כְּמוֹשׁ [*k'môš*] (كاموش [إله الموأبيين]، #٤٠١٩) ← מֹלֶךְ [*mōlek*] (مولوخ، #٤٨٩١) ← מַסֵּכָה [*massēkâ* [1]] (يسبك [مِثِيل]، #٥٠١١): מִפְלֶצֶת [*mipleset*] (شئ فظيع، أمر مفزع، #٥١٤٥) ← סֶמֶל [*semel*] (تمثال، #٦١٦٦) ← עָצָב [*'āṣāb* *] (هيئة إله، #٦٧٧٣) ← עַשְׁתֹּרֶת [*'aštōret*] (عشتاروث، #٦٩٥٦) ← פֶּסֶל [*pesel*] (تمثال معبود، تمثال لإله، #٧١٨١) ← תֹּמֶר [*tōmer* [2]] (فزاعة، #٩٤٧٣) ← תְּרָפִים [*t'rāpîm*] (تماثيل صغيرة، قناع، #٩٥٧٢) ← الوثنية: فِي القسم اللاهوتي

البيبلوجرافيا

ISBE 2:746-800; *NIDNTT* 2:284-93; *TDNT* 1:438-44; 2:375-80; *TDOT* 1:285-87, 438-44; 3:1-5; *TWAT* 4:1009-15; 5:488-93; 6:301-5, 453-63, 688-97; R. Borger, "Amos 5,26 Apostelgeschichte 7,43 and Surpu II, 180," *ZAW* 100, 1980, 70-81; M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, AB, 1988; E. M. Curtis, "Idol, Idolatry," *ABD* 3:376-81; E. Eichrodt, "The Demons," *Theology of the Old Testament*, 1967, 2:223-28; J. Faur, "Biblical Idea of Idolatry," *JQR* 69, 1978, 1-15; C. Frevel, *Aschera und der Ausschlieslichkeitsanspruch YHWHs*, 1995; A. Gelin, "Idoles, Idolatrie," in *DBSup*, 6, 1949, cols. 169-87; J. Gray, *Legacy of Canaan*, 2d ed., 1965; idem, "Idolatry," *IDB* 2:675-78; idem, "Sakkuth and Kaiwan," *IDB* 4:165; J. M. Hadley, "Yahweh and 'His Asherah'," *Ein Gott allein?* 1994, 235-68; T. Jacobsen, "The Graven Image," *Ancient Israelite Religion*, 1987, 15-32; A. Lemaire, "Who or What Was Yahweh's Asherah?" *BARev* 10, 1984, 42-51; A. R. Millard, "Anammelech," *DDD*, cols 58-60; D. Pardee, *Les textes para-mythologique de la 24e campagnes (Ras Shamra-Ougarit 4)*, 1988; G. Posener, *La première domination perse en [aaE]gypte*, 1936; G. von Rad, "The Polemic Against Idols," *Wisdom in Israel*, 1972, 177-85; W. M. W. Roth, "For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18)," *CBQ* 37, 1975, 20-47; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 1987; R. Stadelmann, *Syrisch-Palستinenische Gottheiten in ;gypten*, 1967; M. Stol, "Kaiwan," *DDD*, cols 899-900; H. W. Wolff, *Joel and Amos*, 1977; W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1979.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

مرض ← #٢٧١٦ (חֳלִי [*h°lî*]، مرض)

تمثال ← #٧١٨١ (פֶּסֶל [*pesel*]، تمثال إله، تمثال للعبادة)

جرح، شق ← #١٥١٧ (גָּדַד [*gādad*[1]]، يشق، يجرح يقطع)

ميل ← #٣١٣٩ (חֵשֶׁק [*hēšeq*]، يتمنى، رغبة يرغب اميل)

يزداد ← #٣٥٧٨ (יָסַף [*yāsap*]، يضيف، يستمر، يزداد، يزيد)

صناعة ← #٣٠٢٦ (חָרוּץ [*hārûs*[6]]، مجتهد، مجد)

إعاقة ← #٥٧١٠ (נַחֲלָה [*nah°lâ*[2]]، صحة سيئة، عجز، مرض)

ميراث ← #٣٧٦٩ (יָרַשׁ [*yāraš*[1]]، يطرد، يدمر، يمتلك)

ظلم ← #٦٤١١ (עָוֹן [*'āwōn*]، تعد خَطِيئة، إثم، جور)

براءة ← #٥٩٢٧ (נָקָה [*nāqâ*]، يبقى، يحرر مِنَ الإثم، يَكُونُ حراً)

سؤال، استفهام ← #٢٠١١ (דָּרַשׁ [*dāraš*]، يبحث مِنْ ويستعلن عَن ويهتم بـ)

نقش، كَلَام منقوش ← #٢٩٨٠ (חָקַק [*hāqaq*]، يشق، ينقش)

تبصر ← #٨٥٠٥ (שָׂכַל [*śākal*[1]]، يفهم، يحقق النجاح)

تافه، حقير ← #٧٥٩٢ (צָעַר [*ṣā'ar*]، لا قيمة له، تافه)

تفتيش ← #١٣٢٩ (בָּקַר [*bāqar*]، يفحص، يفتش، يهتم بـ)

تفسير ← #٧٣٥٤ (פָּתַר [*pātar*]، يفسر [حلم])

عبد

خادم، عبد

أ. مفردات لغوية

تُوجد أربع كَلِمات رَئِيسية فِي مجال دلالات الألفاظ تأخذ معنى العبودية:

١. אָמָה [*amâ*] اسْم بمعنى أمة، أوْ عبدة، خادمة (#٥٦٣).

٢. נָתִין [*natîn*]، خادمة المعبد (#٥٩٨٧). فِي اللغة الآرامية נְתִין [*n'tîn*] خادمة المعبد (#١٠٤٩٧، > נָתַן [*natan*] بمعنى يعطى، يقدم هدية، يمنح، يسمح، يستسلم، يُسلِّم، يضع، يُجلس، مكَانَ (#٥٩٨٩).

٣. שִׁפְחָה [*siphâ*]. اسْم. عبدة، خادمة (#٩١٤٨).

٤. עֶבֶד [*ebed*']، اسْم. عبد. خادم. تابع، خطف (#٦٢٦٩)، كذَلِكَ نجده فِي الأسْمَاء الشخصية، عَبْدة، عبدئيل، عبدي، عبدنغو، عبدون، عَبْدِيئيل، عبد مَلِك. وفي اللغة الآرامية (עֲבֵד)/ اسْم، خادم (١٠٥٢٣)، > עֲבַד، [*abad*'] يعمل، يؤدى، يخدم، يعيد، ينفذ، يسجل، يكسو بالأجر، عُمل، يتم عمله، يستعبد، يجعله يعمل، يجعله يخدم، يسبب،/ يتم التأثير فيه ليخدم، يُقاد إلى العبادة (#٦٢٦٨). وهذه المقالة سوف تركز عَلَى استعمال كلمة עֶבֶד

ب. עֶבֶד فِي ش. أ. ق.

جذر الكلمة עבד موجود فِي معظم اللغات السامية مَا عدا اللغة الأثيوبية، وهو يأتى أساسًا بمعنى عبد أوْ عابد. وكافة استعمالاته الأساسية فِي ع. ق نجدها فِي لغة أوْ أكثر فِي اللغات السامية (انظر especially the NWSem. inscriptions, *DNWSI* 816-19). وفي اللغة الأوغاريتية كلمة *abad* يُقصد بها العبيد والأتباع، وأعضاء جماعات العمل أوْ النقابات، ورجال البلاط المَلكى أوْ موظفيه، كذَلِكَ ترد كثيرًا فِي أسْمَاء الأعلام (*UT*, 1801) وفي اللغة الأكادية *abdu* كلمة West-Sem، وهي كلمة مستعارة، تُستخدم بالمعنى العادى (*w*) *ardu/wardatu* (*AHw*, 6a). وهذه الكلمة الأخيرة تُستخدم فِي الصيغة المنتشرة عَلَى نطاق واسع "عبد" فِي الوثائق المسمارية فِي بلاد مَا بين النَهْرِين، وفي الأختام الأسطورية، سواء كوصف علم، أوْ كاسم دينى معين. واستخدام كلمة "عبد" كصفة يصف بها الشخص نفسه كثيرًا مَا تُستخدم فِي رسائل تل العمارنة (تستخدم كلمة *ardu*) وفي لَخِيش (تستخدم كلمة *bd'*). وكثيرًا مَا يضيف المتكَلِّم كوصف بيان كلمة "كَلْب" كي يشير إلى حالته المتواصفة (انظر C. Lindhagen, 6-39). وهناك ختم عبرانى يرجع تاريخه إلى النصف الأوَّل مِنَ القرن الثامن مِنْ قبل الميلاد، يحتوى عَلَى الصيغة اللاهوتية الهامة "*ebed yhwh'* وعبد الرَّبّ" "ينتمى إلى Miqnêyaw" (*lmqnyw 'bd yhwh*) وعَلَى أساس مَا ذكره F. M. Cross، وظيفة فِي العبادة.

جـ. עֶבֶד فِي ع. ق

الكلمة العبْرِيَّة الأساسية الَّتِي تُترجم عبد/ خادم עֶבֶד ترد ٨٠٠ مرة تقريبًا فِي الكتاب المُقدَّس باللغة العِبْرِيَّة (فِي جَمِيع الأسفار مَا عدا أسفار رَاعُوث، نَشِيدُ الأَنْشَاد، وستة مِنَ الأنْبِيَاء الصغار، أمَّا الصيغة الآرامية עֲבֵד فترد سبع مرات). وقد استُخدمت עֶבֶד لوصف علاقة ديناميكية بين شخصين (ثلاثة نصوص فقط تستخدم الكلمة بالنسبة لغير البشر: أيُّوب ٤: ١٨، ٤١: ٤[٤٠: ٢٨]، مز ١١٩: ٩١)، وعلاقة العبد/ الخادم، السيِّد/ الرَّب، قد تكون دائمة أوْ مؤقتة، اختيارية أوْ إجبارية وقد تشير أوْ لا تشير إلى واجبات مناظرة سواء كَانَت فعلية أوْ مجازية. وهذه العلاقة يُشار إليها عادة فِي إطار جملة يُستخدم فيها الضمير (عبْده/ عبدك) وقد وردت عَلَى هذا النَحْوَ أكثر مِنْ ٤٠٠ مرة، كما وردت أكثر مِنْ ٢٠٠ مرة فِي إطار علاقة مركبة "عبد"، وأكثر مِنْ ٤٠ مرة مِنْ خلال استخدام الحرف לְ- وعَلَى أساس مَا ذكره לְ- + הָיָה (Riesener (17-24 "يصبح عبداً (قد استُخدمت للإشارة إلى حالة لَمْ تكن دائمًا ولن تكون، فِي حين أن الجملة الاسمية "يَس" عبد" استُخدمت للإشارة إلى حالة دائمة (انظر تك ٤٤: ١٠ مع أم ٢٢: ٧). وبغض النظر عن العلاقة، فإن وضع الخادم أوْ دوره يعتمد عَلَى الوضع الاجْتِمَاعى لسيده.

وحقيقة طبيعة العلاقة بين الاسم עֶבֶד، والفعل المشتق مِنْ نفس الجذر עָבַד ومعناه يعمل، يخدم كَانَ موضع جدل (قا، Lindhagen, 41, and Zimmerli, 11). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، كَانَ هناك جدال كثير حول المفهوم الأساسي لكلمة עֶבֶד الأمر الَّذِي يتيح لها أن تصف أدنى الحالات الاجْتِمَاعية، مثل العبودية المذلة، كما تصف أعَلَى ميزة تُعطى لشخص- وهي أن يَكُونُ خادم الله. وبالنظر إلى أن كلمة עֶבֶד يمكن أن تُستخدم لوصف علاقات لا تتضمن أي التزامات، أوْ تشير إلى وضع دونى اجْتِمَاعى، بل إلى حالات مؤقتة (مثل؛ حين نصح رَحُبْعَام أن يَكُونُ عبداً "اليَوْم" لرعايا. فإنهم سيكونون له "عبيدًا" كُلّ الأيَّام (١مل ١٢: ٧)، ومن الأفضل فهم كلمة עֶבֶד عَلَى أنها تشير إلى شخص يعتمد عَلَى شخص آخر، وعَلَى ذَلِكَ ينفذ له إرادته أوْ يعمل لمصلحته، وليس لتأكيد أمور أخرى مثل الفرق الكَبِير فِي الوضع أوْ الحالة الاجْتِمَاعية (Baudissin)، أوْ أنها علاقة عَلَى سبيل القصر (Rengstorff)، أوْ ينتمى إلى آخر (Zimmerli) (انظر Riesener, 3-4, 269, and van der Ploeg). والمدى الواسع لكلمة עֶבֶד فِي علم دلالات الألفاظ يجعل مِنَ الصعوبة أحيانًا فِي سياق معين التحديد الفعلي للشخص الَّذِي وُصف بأنه עֶבֶד (انظر الفروق الضئيلة العديدة للإستخدامات التسعة لهذه الكَلِمة فِي ٢صم ٩).

وبالنظر إلى أن اللغة العبْرِيَّة لا تفرق بين كَلِمات عبد، خادم، تابع، فإنه سيكون مِنَ الخطأ أن تترجم الكلمة بصفة منتظمة إلى "عبد"، بالرغم مِنْ أنه لا يجب عَلَى المرء أن يسمح للارتباطات السلبية المأخوذة عن الممارسة الحديثة للعبودية- والتى تتضمن العبودية القمعية، والوضع المهين الَّذِي يشبه وضع العبد- أن تؤثر فِي فهم المرء لمعنى هذا الاسم قديمًا، أوْ الصورة الكتابية الَّتِي قُدمت فيه.

١. عبد/ خادم البيت. أكثر مِنْ خمس الإستخدامات يُقصد بها عبد أوْ خادم الأسرة، سواء كَانَ ذَلِكَ بالنسبة للإسْرَائِيليين أوْ الأمَم الأخرى. والمصادر الرَئِيسية للعبيد أثناء فترة ع. ق كَانَت فِي أسرى الحَرْب (٩: ٢٣)، أوْ فِي شرائهم مِنَ الأمَم المجاورة (تك ٣٩: ١٧، لا ٢٥: ٤٤- ٤٥)، أوْ نظير دين (تك ٤٧: ٢٥، لا ٢٥: ٣٩، ٢مل ٤: ١، أم ٢٢: ٧)، أوْ الَّذِين يُولدون هكذا (تك ١٤: ١٤- ١٥) (Dandamayev in *ABD* 6:63-64).

(أ) وفي قصص الآباء الأوَّلين، كَانَ العبيد مِنْ رجال ونساء

كثيرًا مَا تُدرج اسماؤهم مع الحيوانات الَّتِي تمتلكها الأسرة كدلالة عَلَى الثراء الشخصى والبركة الإلهية، بالرغم مِنْ أنه لَمْ يُذكر شئ فِي الواقع فِيمَا يتعلق بأصلهم. وكَانَت الواجبات المنوطة بهم تتضمن: حماية السَّيِّد (تك ١٤: ١٥)، البحث عن زَوْجَة لأبنائه (٢٤: ٩)، وحفر الآبار (٢٦: ١٥). والوصف المفصل لأقدم عبد لدى إبْرَاهِيم (NIV chief) فِي تك ٢٤، الَّذِي وُصف به "أَلِيعَازَار الدِمِشْقى" (١٥: ٢) يبرز علاقته الوثيقة مع سيده، ومسئولياته الْكَبِيرَة، وحريته التامة، وهذه بالكاد تتناغم مع المفهوم الضيق لوضع العبد. وقد وُصف جِدْعُون أيضًا بأن لديه عشرة عبيد (قض ٦: ٢٧).

(ب) ولا تنتقد التشريعات الواردة فِي الأسفار الخمسة وجود العبودية، ولكنها تتضمن قوانين عديدة، وتحمى العبيد وتعطيهم الكثير مِنْ حقوق المواطنة، بغض النظر عن الظروف الَّتِي أدت إِلَى عبوديتهم- وهذه التشريعات لها أهمية لاهوتية، لأَنَّهُ يوجد اتفاق واسع النطاق بين الدارسين عَلَى أن السلوك الإِسْرَائِيلي تجاه العبيد ومعاملتهم كَانَ فريدًا فِي ش. أ. ق. (C. J. H. Wright, 239-40; L. Epsztein, 119). والتوضيح نجده فِي إِلَه إِسْرَائِيل وفي التاريخ- لقد بدأ تاريخ إِسْرَائِيل القومى حين أخرجهم الرَّبّ مِنْ "أَرْض العبودية (خر ٢٠: ٢ || تث ٥: ٦، انظر تث ٧: ٨، ١٣: ٥ و١٠ [٦ و١١]، يش ٢٤: ١٧، قض ٦: ٨)، وهذا حدث لن ينساه الإِسْرَائِيليون أبدًا (خر ١٣: ٣ و١٤، تث ٦: ١٢ و٢١، ٨: ١٤).

(i) كَانَ العبيد فِي إِسْرَائِيل يتمتعون براحة يوم السبت (خر ٢٠: ١٠ || تث ٥: ١٤) كما كَانَ يشتركون بالكامل فِي الأعياد الإِسْرَائِيلية (خر ١٢: ٤٤، تث ١٢ و١٨، ١٦: ١١ و١٤) لأن الإِسْرَائِيليين سبق لهم المعاناة كعبيد (تث ٥: ١٥، ١٦: ١٢). وهذا قد يفسر لنا أيضًا السبب فِي أنه كَانَ يتوجب حماية العبيد مِنْ الأذى البدنى عَلَى يد أسيادهم (خر ٢١: ٢٠-٢١ و٢٦-٢٧)، وكَانَ يُعطى ملاذًا للعبيد الهاربين (تث ٢٣: ١٥- ١٦ [١٦- ١٧]).

(ii) العبيد العبرانيون مِنْ نساء ورجال الَّذِين استُعبدوا بسبب ديون عَلَيْهِمْ كَانَ يطلق سراحهم بعد ست سنوات مِنْ العبودية (خر ٢١: ٢- ٤) وكَانَ يُقدم لهم مَا يكفيهم مِنْ سلع مادية، ولعل ذَلِكَ مردُّه عدم تعرضهم للعبودية بسبب الديون مستقبلاً (تث ١٥: ١٢- ١٨). وتفسير هذا الأمر يشير أيضًا إِلَى عبودية إِسْرَائِيل السابقة وخلاصها مِنْ هذه العبودية- الشَّعْب الَّذِي تحرر لا ينبغى عليه أن يطيل مدة عبودية أحد مِنْ مواطنيه (ع. ١٥). ولا يتوجب عَلَى إِسْرَائِيل الاعتماد عَلَى مثل هذه العبودية، لأَنَّهُ فِي واقع الأمر، إذا نفذوا هذا الأمر، فإن الله سيباركهم بركة عظيمة (ع. ١٨). وتوضح شَرِيعَة اليوبيل أنه يجب أن يُعامل هؤلاء المواطنون المعدمون مثل العمال المستأجرين، أَوْ المقيمين بصفة مؤقتة، وليس كعبيد (لا ٢٥: ٣٩ و٤٠، ٥٣/ أ לֹא־תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד)، ولا ينبغى معاملتهم بوحشية (בְּפָרֶךְ) كما كَانُوا يُعاملون بِمِصْر (٢٥: ٤٣ و٤٦، ٥٣/ ب، انظر خر ١: ١٣ و١٤)، وهذا يعيد المبدأ اللاهوتى الأساسى: "لأنهم [الإِسْرَائِيليين] عبيدي الَّذِين أخرجتهم مِنْ أَرْض مِصْر لا يُباعون بيع العبيد" (لا ٢٥: ٤٢، انظر ع. ٢٥، نح ٥: ٥- ٩).

والاحتفاظ بالعبيد، بحسب مَا جاء فِي خر ٢١: ٢- ٦، تث ١٥: ١٢- ١٨، إر ٣٤: ٨- ٢٢، تم تنظيمه بصفة خاصة. وسواء كَانَت كلمة [עִבְרִי] مشتقة مِنْ *habiru* فمن الجلى أنها تشير فِي هذه النصوص إِلَى إِسْرَائِيليين. واستخدام مصطلح "عبد عبراني" ربما قُصد به استثارة تجربَة إِسْرَائِيل فِي مِصْر (قا، N. Na'aman). وطبقًا لما ذكره إيزستين (119) Epsztein "فِي الْمَلَكِيات الزراعية الصغيرة فِي إِسْرَائِيل قديمًا، حيث كَانَ صاحب الأَرْض يقوم بنفسه بالعمل، مع عائلته وعدد محدود مِنْ العبيد، كَانَ العبيد يُعاملون وكأنهم مِنْ أفراد العائلة الَّتِي ينتمون إليها". وما دام التنظيم كَانَ عَلَى هذا النحو، فإن العبودية بسبب الدين كَانَت مِنْ الأمور المرغوب فيها، وأصبح خيار اختيار العبد البقاء فِي بيت سيده بعد سنة الإطلاق أمرًا مفهومًا (خر ٢١: ٥، تث ١٥: ١٦).

(iii) بالرغم مِنْ أن النصوص الكتابية تركز بشكل أساسى عَلَى عبودية الأفراد، إلاّ أن عبودية أمم بأكملها كَانَت موجودة أيضًا، الأمر الَّذِي كَانَ يستتبعه العمل بأسلوب السخرة. وكما سبق القول، أُجبر أبناء يَعْقُوب عَلَى العمل كعبيد للمِصْريين، وكَانُوا يقومون بأعمال البناء والزراعة (خر ١: ١٤) وكَانَ الجبعونيون عبيدًا فِي إِسْرَائِيل يعملون كمحتطبى خشب ومستقى ماء بصفة دائمة (يش ٩: ٢٣). وسخر سُلَيْمَان جَمِيع الشَّعْب الباقين والَّذِين ينتمون لشعوب أخرى فِي العمل كعبيد فِي الأَرْض (לְמַס־עֹבֵד) ولكن لَمْ يُستعبد أي إِسْرَائِيلى (נָתַן עֶבֶד ... לֹא) (١مل ٩: ٢٠- ٢٣ || ٢أخ ٨: ٧- ١٠). ووضع العبد هذا يمكن اعتباره ناجماً عن دينونة إلهية أَوْ لعنة (مثل؛ كَنْعَان، ٩: ٢٥- ٢٧، عِيسُو (٢٧: ٣٧، وإِسْرَائِيل بين الشُّعُوب، تث ٢٦: ٢٨، جبيسون Gibeon، يش ٩: ٢٣).

(iv) وعَلَى الرغم مِنْ المعاملة الإِنْسَانية نسبيًا، والتى كَانَ يلقاها العبيد فِي إِسْرَائِيل، فإن هذا الوضع بصفة عامة لَمْ يقم عَلَى نَحْوَ إيجابى. فالعبيد لَمْ يكن يُنظر إليهم كأشخاص فقط، بل كَانَ يُنظر إليهم كممتلكات يمكن أن تُباع وتشترى وتُورّث (انظر عَلَى وجه الخصوص خر ٢١: ٢٠- ٢١). وعَلَى أساس الحكمة المشهورة بأن العبد لا يصلح لأدوار القيادة (انظر أم ١٩: ١٠، ٣٠: ٢٢). وبالْكَلاَم لا يؤدب العبد لأَنَّهُ لا يفهم (٢٩: ١٩)، وهو خطير إذا دُلل (٢٩: ٢١). والغبى قد ينتهي به الأمر أن يَكُونْ عبداً للعاقل الحكيم (أَمْثَال ١١: ٢٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ فالعبد قد يَكُونْ إما حكيمًا أَوْ غبياً (١٤: ٣٥)، وبالحكمة يستطيع أن يحسّن وضعه (١٧: ٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ فإن الأعمال المضنية هي عادة مصير العبد، لِذَلِكَ تراه طوال النهار يتطلع إِلَى السَّمَاء (أى ٧: ٢)، بل وقد يتضمن حَتَّى الموت، لأَنَّهُ فِي النهاية يحرره مِنْ سيده (٣: ١٩). وهذا يبرز أهمية مَا قاله أَيُّوب مِنْ أنه كَانَ يعامل بعدل كُلّ عبيده وإيمائه ويقول: "أَوليس صانعى فِي البطن صانعه" (٣١: ١٣- ١٥).

٢. الخدم، والرعايا، والموظفون. إن ٢٥٪ تقريبًا مِنْ إستخدامات كلمة עֶבֶד تصف علاقة الشُّعُوب أَوْ الأفراد (ولا سيما الإِسْرَائِيليين) بالْمُلُوك والحكام الآخرين، وهذا استعمال نجده كثيرًا جِدًّا فِي الأسفار التاريخية. ويمكن استخدام هذه

الكلمة لِيُقصد بها تابعاً خانعاً، أَوْ خادمًا، والأُمَم والشُّعُوب الَّتِي تخضع لغيرها سياسيًا، وكَذَلِكَ مواطنى الحاكم، بمعنى، رعاياه والخاضعين له بصفة عامة، وكتبة الأسفار الْمُقَدَّسَة لا يقصرون هذا الاستعمال عَلَى إِسْرَائِيل وحدها، بل يستخدمونه بالنسبة لعدد كبير مِنْ الشُّعُوب والأُمَم، مثل؛ الخدم (فِي معظم الحالات، والموظفين، ورجال الحاشية) بالنسبة لأَبِيمَالِك (تك ٢٠: ٨)، فِرْعَوْن (٤٠: ٢٠، ٤١: ٣٧- ٣٨، ٤٥: ١٦، ٥٠: ٧، خر ٥: ٢١، وأكثر مِنْ ٢٠ مرة فِي خر ٧- ١٥- وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٩: ٢٠ فإن عبيد فِرْعَوْن كَانَ لهم عبيد أيضًا). بالاق (عد ٢٢: ١٨)، حيرام مَلِك صُور (١مل ٥: ١، ٦ و٩ [١٥ و٢٠ و٢٣]، ٩: ٢٧)، ومَلِك أدوم (١١: ١٧)، بْنِ هددمَلِك أَرَام (١مل ٢٠: ٦ و١٢ و٢٣ و٣١، ٢مل ٦: ٨ و١١ و١٢)، نبوخذ نصر (٢مل ٢٤: ١٠ و١١، ٢٥: ٨)، وسَنْحَارِيب (٢أخ ٣٢: ٩ و١٦)، وأحشويروش الْمَلِك (أستير ١: ٣، ٢: ١٨، ٣: ٢ و٣، ٤: ١١، ٥: ١١).

(أ) عبد. تابع. الشَّعْب أَوْ الدولة الَّتِي يتم خضوعها لدولة أخرى نتيجة هزيمة عسكرية يمكن وصفها بأنها عبدة لها، وهذا يتضمن دفع الجزية أَوْ السخرة. وقد اشترط جُلْيَات فِي معركته مع دَاوُد قائلاً: "فإن قدر أن يحاربنى ويقتلنى نصير لكم (הָיָה לְ) عبيدًا. وإن قدرت أنا عليه وقتلته تصيرون أنتم لنا [عبيدًا] وتخدموننا". وعَلَى أَيَّام دَاوُد، جُعلت مُوآب، سوريا، أدوم، عبيدًا لإِسْرَائِيل (٢صم ٨: ٢ و٦ و١٤ || ١أخ ١٨: ٢ و٦ و١٣) أمَّا الْمَلِك هدد عزر الآرامي فقد استسلم واستُعبد لإِسْرَائِيل (الفعل עָבַד، ٢صم ١٠: ١٩ || ١أخ ١٩: ١٩). وفِيمَا ضعفت الْمَلِكية أصبحت إِسْرَائِيل مستعبدة لأَرام (١مل ٢٠: ٩)، واضطرت يَهُوذَا أن تُستعبد لمِصْر (٢أخ ١٢: ١٨). وأَشُّور (٢مل ١٦: ٧، ١٧: ٣) بَابِل (٢أخ ٣٦: ٢٠)، وفَارِس (عز ٩: ٩، نح ٩: ٣٦- ٣٧. "وهم يتسلطون عَلَى أجسادنا وعَلَى بهائمنا حسب إرادتهم"). وهذا الاستعمال يمكن أن يُستخدم أيضًا بالنسبة للأفراد، لقد كَانَت فكرة أخيش الفِلِسْطِيني أن دَاوُد صار مكروهاً لدى شَعْبه فيكون له عبداً، أي خادمًا تابعاً، إِلَى الأَبَدِ" (١صم ٢٧: ١٢).

(ب) رعايا، التابعون. والأُمَّة بأسرها يمكن أن تُوصف أيضًا بأنهم عبيد الْمَلِك، يعملون تحت إرادته باختيارهم (أَوْ رغماً عنهم). وإذ حاول يوآب أن يرجع دَاوُد عن عزمه القيام بعمل إحصاء للسكان قال: "لِيَزِدِ الرَّبُّ عَلَى شَعْبِهِ (עַמּוֹ، غالبًا مَا تُفهم فِي السياق العسكري عَلَى أنها جيوش) أَمْثَالَهُمْ مِئَةَ ضِعْفٍ. أَلَيْسُوا جَمِيعاً يَا سَيِّدِي الْمَلِكَ عَبِيداً لِسَيِّدِي" (١أخ ٢١: ٣). كما نصح الشيوخ رَحُبْعَام قائلين "إِنْ صِرْتَ الْيَوْمَ عَبْداً لِهذَا الشَّعْبِ وَخَدَمْتَهُمْ وَأَجَبْتَهُمْ وَكَلَّمْتَهُمْ كَلاَماً حَسَناً، يَكُونُونَ لَكَ عَبِيداً كُلَّ الأَيَّامِ" (١مل ١٢: ٧ || ٢أخ ١٠: ٧). وبرغم ذَلِكَ فإن تحذير صَمُوئِيل مِنْ إقامة الْمَلِكية يعكس الجانب السلبى لهذه العلاقة: "وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لَهُ عَبِيداً" (١صم ٨: ١٧).

(جـ) موظفون، رجال البلاط- وبرغم ذَلِكَ كثيرًا مَا تُستخدم كلمة עֶבֶד فِي هذا الصدد لتشير إِلَى سلسلة عريضة مِنْ الأشخاص الَّذِين فِي خدمة الْمَلِك. وتُستخدم لِيُقصد بها نوعية عامة للتمييز بين موظفى البلاط الْمَلِكى وعامة الشَّعْب (وعَلَى سبيل المثال، طوال الضربات الَّتِي كَانَت فِي قصة الْخُرُوج). فالقادة، والضباط والْجَيْش ككُلّ كَانُوا جَمِيعًا عبيدًا للمَلِك (٢صم ١١: ١ و١٧، ١٨: ٧ و٩، ٢١: ١٥ و٢٢، ١مل ١٦: ٩، ٢٠: ١٢، ٢مل ٥: ٦، ٦: ١١- ١٢، ٢٤: ١٠- ١٢، ٢٥: ٨)، وكَذَلِكَ كَانَ رجال حاشية الْمَلِك، والموظفون والسفراء،؟ والمشيرون، والوزراء (١صم ١٨: ٢٢- ٢٦، ٢صم ١٠: ٢- ٤، ١٥: ٣٤، ١مل ١: ٢ و٩، ١١: ٢٦، ١٥: ١٨، ٢مل ٣: ١١، ١٩: ٥، ٢٢: ١٢) بل وحَتَّى عمالة المهرة والفنيون (١مل ٥: ٦ [٢٠]، ٩: ٢٧، ١مل ٢٢: ٤٩ [٥٠]، ٢أخ ٨: ١٨- فِي هذه النصوص الخشابين والبحارة). وكثيرًا مَا تكون هناك صعوبة فِي أن تحدد عَلَى وجد الدقة مَا هي المسئوليات المقصودة (٢مل ٧: ١٢- ١٣) أَوْ حَتَّى مَا إذا كَانَ التعبير يشير إِلَى الأعمال الأكثر حضارة بين عبيد القصر (٢صم ١١: ٩ و١٣).

وفي الكثير مِنْ هذه النصوص، يجب أن ننظر إِلَى كلمة عبد عَلَى أنها لقب تشريعي، يضفى عَلَى الشخص المزايا والنفوذ الَّذِي يحظى به العاملون فِي البلاط الْمَلِكى وهؤلاء الأفراد كَانُوا يعتمدون عَلَى رضاء الْمَلِك وتقديمه لهم وظائفهم ومرتباتهم وعَلَيْهِمْ تنفيذ أوامره، بالرغم مِنْ أنه فِي بعض الأحيان يقوم عبيد الْمَلِك الساخطين ويغتالونه (١مل ١٩: ٩، ٢مل ١٢: ٢٠- ٢١ [٢١- ٢٢]، ٢١: ٢٣). وثمة مثال مثير نجده فِي طُوبِيَّا العبد العَمُّونى، والَّذِي وُصف فِي نَحَمْيَا ٢: ١٠ و١٩ بأنه עֶבֶד دون أي إشارة إِلَى مِنْ الَّذِي كَانَ يخدمه. ولعل هذا يجب أن يُنظر إليه عَلَى أنه لقب شرفي، ومن المحتمل أن يَكُونْ لقبًا وراثياً استخدمه نَحَمْيَا بقصد ازدرائي بسبب الفروق الضئيلة المتضاربة لمعانى كلمة עֶבֶד (قا، H. G. M. Williamson, 183-84). وثمة استخدام فريد لكلمة עֶבֶד نجده فِي قوائم العائدين مِنْ السبى، فِي عبارة: "بَنُو عبيد سُلَيْمَان" (عَزْرَا ٢: ٥٥ و٥٨، نح ٧: ٥٧ و٦٠، ١١: ٣) وربما كَانُوا مجموعة مِنْ العاملين بوظائف تتعلق بالعبادة، وكَانُوا يشغلونها بالوراثة ولم يكونوا عبيدًا بالمعنى الدارج (كما يقول J. P. Weinberg argues; cf. Williamson, 35-36).

٣. كلمة עֶבֶד كوصف ذاتي. سدس إستخدامات كلمة עֶבֶד فِي ع. ق تقريبًا تأتى فِي صيغة الْكَلاَم المباشر، حيث يصف المتكلِّم نفسه أَوْ شخص آخر بأنه عبد مِنْ يخاطبه، وكثيرًا مَا يشير إِلَى المخاطب بقوله: "ياسيدى". وبالنظر إِلَى أن معظم هذه الفقرات تشير إِلَى أوضاع فِي البلاط الْمَلِكى يمكن للمتكلِّم فيها أن يُوصف بأنه עֶבֶד الْمَلِك، وهذا الإستخدام يمكن أن يُؤخذ مِنْ النوعية السابقة الَّتِي تعكس الآداب المرعية فِي الرسميات (والتملق؟) فِي الحوار داخل البلاط. وبرغم ذَلِكَ، وهذا المصطلح غالبًا مَا يُستخدم عَلَى وجه الحصر حين يتقدم شخص يطلب مِنْ شخص آخر أكبر منه مكانة سواء مِنْ الناحية السياسية أَوْ العسكرية أَوْ الروحية، وهذا الوصف الذاتى يُستخدم إما لبدء علاقة جديدة أَوْ لتحديد علاقة سيد/ عبد قائمة بالفعل. وهذا يتضمن اعترافًا مؤقتاً أَوْ طويل الأمد بشخص آخر والخضوع له وذَلِكَ بغية الاستفادة برضاء هذا السَّيِّد والانتفاع بما يقدمه له. وهذا الإستخدام يتضمن تعبيرًا معيناً عن اعتماد المتكلِّم عَلَى الشخص الَّذِي يخاطبه، واستعداده. (أَوْ استعدادها) للقيام بكُلّ مَا هُوَ ضرورى لتسهيل الاستجابة لطلبه، وهذا يؤكده مَا جاء فِي

٢مل ١٠: ٥، والتي تتضمن الرسالة الَّتِي بعث بها قادة السَّامِرَة إلى يَاهُو: "عَبِيدُك نَحْنُ، وَكُل مَا قُلْتَ لَنَا نَفْعَلُهُ". وهكَذَا أيضًا فِي تك ٣٢- ٣٣، كَانَ يَعْقُوب يشير إلى نفسه بشكل متكرر عَلَى أنه عبد عِيسُو، وإلى عِيسُو بكلمة "سيدى"، وقد طلب مِنْ رسله أن يفعلوا هذا أيضًا (٣٢: ٤ و١٨ و٢٠ [٥ و١٩ و٢١]، ٣٣: ٥ و١٤). والغرض مِنْ علاقة سيد/ عبد المؤقتة هذه هُوَ تهدئة غَضَب عِيسُو (٣٢: ٢٠) بكَلِمات، وإيماءات، وهدايا، وهكَذَا يتم تجنب عملٍ انتقاماً كَانَ يخشى أن يقوم عليه الأخ الَّذِي كَانَ يَعْقُوب يخدعه بصفة متكررة، والَّذِي كَانَ بصحبته ٤٠ رجل. ومن الجلى أن يَعْقُوب كَانَ يعتمد فِي هذا الموقف عَلَى رضاء عِيسُو عليه، وهذا مَا يُستشف مِنْ استخدامه مفردات اللغة الخاصة بالعبد، وكَانَ إخوة يُوسُف يكررون إستخدام لغة عبد/ سيد عِنْدَ مخاطبتهم أخاهم فِي البلاط ٱلْمَلِكى المِصْرى، وليس هذا مِنْ باب اللياقة فقط (٤٣: ٢٨)، بل وبسبب اتّهامه لهم بأنهم جواسيس وخونة، مستغلاً حاجتهم إلى الحصول- بصفة مبدئية- عَلَى القمح، وبعد ذلِكَ عَلَى الحرية ومسامحة يُوسُف لهم (تك ٤٢: ١٠ و١١ و١٣، ٤٤: ٧ و٩ و١٦ و١٨ الخ، ٥٠: ١٨). وفي أثناء تعاملهم مع يُوسُف، كاد إخوته بالفعل أن يصبحوا له عبيدًا (٤٤: ١٦ הִנֶּנּוּ עֲבָדִים، انظر ع. ٣٣، ٥٠: ١٨). كما أنهم دعوا أنفسهم عبيد فِرْعَوْن (حسب تعليمات يُوسُف) وذلِكَ عِنْدَ طلب السماح لهم بالإقامة فِي Goshen (46:34; 47:3-4).

ولغة "سيد/ عبد" استخدمها الإِسْرَائِيليون أيضًا حين التمسوا مِنْ فِرْعَوْن أن يوقف ضربهم (خر ٥: ١٥- ١٦)، كذلِكَ استخدمها السِبْطَان ونصف السِبط حين لجاوا إِلَى مُوسَى للسماح لهم بالإقامة شرقى الأُرْدُنّ، ووافقوا عَلَى أن يمتثلوا لشروطه (عد ٣٢: ٤- ٥ و٢٥ و٢٧ و٣١)، وكذلِكَ استخدمها الجبعونيون حين طلبوا عقد معاهدة حماية مع إِسْرَائِيل (يَشُوع ٩: ٨ و٩ و١١)، واستخدمها دَاوُد حين طلب مساعدة يونَاثَان أمام شَاوُل (١صم ٢٠: ٧- ٨)، وحين طلب مِنْ شَاوُل التوقف عن مطاردته (٢٦: ١٨- ١٩)، واستخدمها شمعى ومفيبوشث حين استعطفا دَاوُد أن يبقى عَلَى حياتهما (٢صم ١٩: ١٩- ٢٠ و٢٦- ٢٨ [٢٠- ٢١ و٢٧- ٢٩]، قا، ١مل ٢: ٣٨)، واستعملتها بثشبع حين طلبت أن يتوج سُلَيْمَان مَلِكًا (١مل ١: ٢٦- ٢٧)، وكذلِكَ أدونيا حين استعطف سُلَيْمَان أن يبقى عَلَى حياته (١: ٥١)، وكذلِكَ عوبديا حين خاف أن يتسبب إِيلِيَّا فِي موته (١مل ١٨: ٩ و١٢). وكذلِكَ موظفو بَنْهَدَد حين سعوا إلى إنقاذ حياته باستيطانهم آخاب (٢٠: ٣٢)، واستخدمها رسول ٱلْمَلِك أمام إِيلِيَّا بعد أن التهمت نَار مِنَ السَّمَاء مائة جزء (٢مل ١: ١٣) وكذلِكَ نعمان الَّذِي كَانَ يبعث بالتماسات إلى أَلِيشَع (٥: ١٥ و١٧ و١٨)، وكذلِكَ دانيال حين طلب تغيير التعليمات الخاصة بالطعام (١: ١٢- ١٣).

٤. إستخدامات لاهوتية، عبد الله. وصف جون "Mackay" التشبيه المجازى بالعبد بأنه "أكثر الرموز أهمية فِي الكتاب ٱلْمُقَدَّس وفي الديانة المسيحية (صيغة "العبد"، الفكر اللاهوتى اليَوْم ١٥، ١٩٥٨- ٥٩، ٣٠٤). وثلث إستخدامات كلمة עֶבֶד فِي الكتاب ٱلْمُقَدَّس تقريبًا، لها طابع دينى (Riesener, 108)، تصف الشخص أَوْ الأمّة بأنها عبد الله. وعَلَى الرغم مِنْ أن عبارة "عبد/ عبيد الرَّبّ" (٢٥ مرة) أَوْ "عبد الله" (٤ مرات) هي أفضل مثال عَلَى هذا الإستخدام، إلاّ أنه لا يمكن الفصل بينها وبين التعبيرات الأخرى الخاصة بعلاقة عبد/ سيد بين الناس. وهنا بوسع المرء أن يميّز بين استعمالين أساسيين لكن مِنَ الواضح أنهما مرتبطان: فقرات يصف فيها المتكَلّم نفسه أَوْ شخصًا آخر عَلَى أنه عبد الله حين مخاطبته الله (وصف ذاتى)، وفقرات يصف فيها الله- أَوْ متكَلّم آخر، أَوْ الراوى- شخصًا بأنه عبد الله، فِي فقرات لا يُخاطب فيها الله.

(أ) عبد الله (وصف ذاتى). يمكن فهم هذا الاستعمال بأنه مشابه للنوعية رقم ٣ أَوْ مِنَ المحتمل أن يَكُونُ مشتقاً منها) وذلِكَ عِنْدَ مخاطبة الله فِي الصَلاَة، حيث يستخدم الفرد، أَوْ ممثل الشَّعْب صيغة سيد/ عبد للاعتراف باتكاله عَلَى الله فِي استجابة لطلب مَا، بل ويشير إلى هذه العلاقة عَلَى أنها أساس توقعه استجابة طلبة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لا ينبغي أن يُفهم مِنْ هذا بأن هذا الطلب يُعد تجاوزاً للحدود، لأنَّهُ كثيرًا مَا يَكُونُ قائمًا عَلَى حقيقة أن الله سبق وأن أعلن أن إِسْرَائِيل أَوْ الشخص هُوَ عبده (الأستخدام [ب] أدناه).

(i) إستخدام صيغة "سيد/ عبد" فِي مخاطبة الله نجده موجودًا طوال القصة الأدبية. فالمتكَلّم يعرّف نفسه علاه بأنه عبد الله (يَعْقُوب، تك ٣٢: ١٠ [١١]؛ مُوسَى [خر ٤: ١٠، عد ١١: ١١، تث ٣: ٢٤]؛ شَمْشُون [قض ١٥: ١٨]؛ صَمُوئِيل [١صم ٣: ٩- ١٠]؛ دَاوُد [٢٣: ١٠- ١١، ٢صم ٧ ‖ ١أخ ١٧ [١٠ مرات فِي كُلّ منه]، ٢٤: ١٠، سُلَيْمَان [١مل ٣: ٧- ٩]، إِيلِيَّا ١٨: ٣٦، نَحَمْيَا [نح ١: ٦ و١١)، ولكن قد يطلب مِنَ الله أيضًا أن يعمل نيابة عن شخص آخر، هُوَ "عبد الله" (عبد إِبْرَاهِيم فِيمَا يتعلق بإِسْحَاق، تك ٢٤: ١٤، مُوسَى، فِيمَا يتعلق بإِبْرَاهِيم وإِسْحَاق ويَعْقُوب/ إِسْرَائِيل [خر ٣٢: ١٣، تث ٩: ٢٧). وصَلاَة سُلَيْمَان بمناسبة تكريس الهيكل (١مل ٨) تعد مثالاً رائعًا. فقد استخدم كلمة עֶבֶד ١٢ مرة، ٥ مرات وصف بها نفسه، ٣ مرات فِي إشارته إلى دَاوُد، ومرة واحدة عِنْدَ إشارته إلى مُوسَى، و ٣ مرات عِنْدَ إشارته إلى شَعْبه (١١ مرة فِي النصف المماثل، ٢أخ ٦). وهذه الصيغة يمكن استخدامها أيضًا عِنْدَ مخاطبة مِنْ يمثلون الله (لوط للملائكة، تك ١٩: ٢ و١٩، انظر إِبْرَاهِيم ١٨: ٣ و٥، ويَشُوع لقائد جيش الرَّبّ (يش ٥: ١٤، انظر مخاطبة دَانيال شخصيًا كشبه بنى آدم (دا ١٠: ١٧).

وأولئك الَّذِين يصفون أنفسهم بأنهم عبيد الله إنما يفعلون ذلِكَ عَلَى أساس دعوتهم الخاصة، أَوْ دورهم كحملة المواعيد الخاصة بالعهد، أَوْ قائد، أَوْ نَبِيّ، والبعض وُصفوا صراحة فِي كَلاَم إلهى بأنهم عبيد الله. وبرغم ذلِكَ، فإن الظروف المعينة هي الَّتِي تحفز المتكَلّم عَلَى إثارة علاقته بالله كعبد له، وبالنسبة ليَعْقُوب فإن المواجهة الَّتِي كَانَت وشيكة مع عِيسُو، وبالنسبة لشَمْشُون عطشه البالغ، وبالنسبة لإِيلِيَّا الصراع بينه وبين كَهَنَة البَعْل فوق جَبَل الكَرْمَل. وإنه مِنَ الخطأ أن نفهم هذا عَلَى أنه ببساطة تواضع وخضوع، بل إن المتكَلّم بالأحرى يعترف باتكاله عَلَى سيده الإلهى ويتوقع منه استجابة طلبته. والواقع أن إِيلِيَّا يطلب تأييداً إلهيًا لوصفه كعبد الله (١مل ١٨: ٣٦- ٣٧)، وقد ألمح مُوسَى إلى الله، باعتباره عبد الله كما يستحق معاملة أفضل (عد ١١: ١٠- ١٥، تث ٣: ٢٣- ٢٥). وفي حالة كُلّ

مِنْ صَمُوئِيل وسُلَيْمَان يمكن النظر إلى لجوئهما إلى إستخدام لغة العبد عَلَى أنه اعتراف منهما بمعنى هذه العلاقة الخاصة قد بدأت للتو (١صم ٣: ٧ و٩- ١٠ و١٩، ١مل ٣: ٤- ١٥).

(ii) استُخدمت صيغة "عبدك/ عبيدك" ٢٩ مرة فِي سِفْر ٱلْمَزَامِير (٢٦ مرة بصيغة المفرد، ٣ مرات بصيغة الجمع)، وكصفة يطلقها الشخص نفسه فِي أحد عشر مَزْمُوراً مختلفًا (انظر أيضًا مز ٣٥: ٢٧، حيث تُستخدم صيغة "عبده" بطريقة مماثلة). وهذا كثيرًا مَا يُنظر إليه عَلَى أنه مختلف بدرجة كبيرة عن إستخدام هذه الصيغة فِي سياقات قصصية. وبرغم ذلِكَ، مِنَ المهم ملاحظة أن سبعة مِنْ هذه ٱلْمَزَامِير مرتبطة بدَاوُد كما يتبين مِنْ عناوينها (أي לְדָוִד). وهكَذَا، ومن وجهة نظر كتابية، يمكن فهم هذا عَلَى أن دَاوُد، أَوْ ٱلْمَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد يستند إلى وصفه كعبد- والمعلن مِنَ الله- كممثل لإِسْرَائِيل عِنْدَ مخاطبته الله، وَلَمْ يَكُنْ ببساطة يتكَلّم كإِسْرَائِيلى تقى، بالرغم مِنْ أن الاخلاص لله يمكن التعبير عَنْهُ (مثل؛ مز ٨٦: ٢ "احفظ نفسي لأني تقي [חָסִיד]؛ يا إلهي خلّص أنتَ عبدك المتكّل عليك"). ووضع العبد ليس هُوَ ببساطة تقليد يتم عن الأدب، بل يشكل الأساس نفسه الَّذِي يقوم عليه الالتماس. (١٤٣: ١٢). ثم إنه مِنَ المهم أيضًا أن سبعة مِنْ هذه ٱلْمَزَامِير هي مَزَامِير توبة، وأن صيغة العبد تكاد تكون قد استعملت عَلَى سبيل الحصر فِي التماسات الأفراد (٢٧: ٩، ٣١: ١٦ [١٧]، ٦٩: ١٧ [١٨]، ٨٦:٢ و٤ و١٦، ١٠٩: ٢٨، ١٤٣: ٢) والتماسات المجتمع (٩٠: ١٣ و١٦) (مَزَامِير: فكر لاهوتى).

أمّا نوعية ٱلْمَزْمُور ٨٩ فهي موضع جدل؛ غير أن الوضع الأساسى للعهد الدَاوُدى فِي ٱلْمَزْمُور أمر واضح (ع. ٣ و٢٠ [٤ و٢١]. وفي ٨٩: ٥٠ [٥١]، حيث تلقى صيغة المفرد دعمًا مِنْ نقاد النصوص (٢٤ عبْرِيَّة، مخطوطات ماسورية وسورية) ومن ناحية السياق تُفضل صيغة الجمع (انظر ٨٩: ٣٨- ٣٩ [٣٩- ٤٠] مع ٥٠- ٥١ [٥١- ٥٢]، ربما لا يشير المتكَلّم إلى نفسه بعبارة "عبدك" بل وإلى مَلِك مِنْ بيت دَاوُد (انظر ٣٩ [٤٠]. وفي مز ١١٦، وهو مَزْمُور حمد شخصى، فإن لغه العبد بصفة خاصة كَانَت مناسبة: "آه يارب لأنى عبدك. أنَا عبد ابن أمتك. حللت قيودى" (ع. ١٦). لقد حُرر ليعبد الرَّبّ (مز ١٩، ١١٩ (الَّذِي يستخدم صيغة المفرد "عبدك" ١٣ مرة، إلى جَانِب صيغة الجمع فِي ع. ٩١، والتى ربما تشير إلى الكون المخلوق كُلّه عَلَى أنهم عبيد الله) وهذان ٱلْمَزْمُوران يُصنفان دائمًا عَلَى أنهما مِنْ مَزَامِير الحكمة، ولكنها يتضمنان أيضًا التماسات (١٩: ١٣ [١٤]، ١١٩: ١٧ و٣٨ و٤٩ و٦٥ و٧٦ و٨٤ و١٢٢ و١٢٤، ١٢٥ و١٣٥ و١٧٦). وعَلَى الرغم مِنْ أن تعبير עֶבֶד يشير عادة إلى طاعة إرادة السَّيّد، إلاّ أن ٱلْمَزْمُور ١١٩ يقدم تعريفاً فريدًا لعبد الله حيث يصفه بأنه مكرس تمامًا لفهم وإطاعة نَامُوس الله، بل إنه جعل مِنْ هذا موضوع تضرعاته (الآيات ١٢٤- ١٢٥ و١٣٥). أمّا ع. الأخيرة (١٧٦) تجمع صورتين مِنَ الاتكال عَلَى الله- وبالنظر إلى أن كَاتِب ٱلْمَزْمُور عبد الله لَمْ ينس وصاياه. فإن الله يجب أن يبحث عَنْهُ كالرَّاعِي الَّذِي يبحث عن الخروف الضال.

وعلاوة عَلَى إستخدام صيغة عبدك/ عبيدك كتعريف ذاتى، إلاّ أن كَاتِب ٱلْمَزْمُور فِي ثلاثة مِنَ ٱلْمَزَامِير يدعو "عبيد الرَّبّ" أن يسبحوا الله (١١٣: ١، ١٣٤: ١- ٢، ١٣٥: ١- ٢). والأخيران يصفان المخاطبين بأنهم مِنَ الشخصيات الدينية، الَّذِين يعبدون الله بصفة دائمة فِي حرم الهيكل.

(ب) "عبد الله" كتعريف دينى أَوْ وصفى. تشكيلة متنوعة مِنْ الأشخاص، أَوْ الكيانات الجماعية أطلق عَلَيْهِمْ أَوْ وُصفوا فِي ع. ق عَلَى أنهم عبيد الله. وإذا تحدثنا عن الناحية اللغوية فإن العلاقة مع الله كالسَّيّد الإلهى يُشار إليها دائمًا مِنْ خلال إستخدام ضمائر ٱلْمَلِكية المتصلة للمتكَلّم المفرد، أَوْ المخاطب، أَوْ الغائب (عبدى/ عبيدى، عبدك، عبيدك، عبده/ عبيده) فِي إطار إستخدام تعبير عبد/ عبيد الرَّبّ/ الله (مِنَ الناحية اللغوية علاقة مركبة)، أَوْ مِنْ خلال إستخدام حرف ٱلْمَلِكية לְ- فِي اللغة العبْرِيَّة.

(i) عباد الله- كأفراد. مصطلح עֶבֶד كثيرًا مَا يُطلق عَلَى اثنين مِنَ الشخصيات البارزة فِي تاريخ إِسْرَائِيل: فقد أُطلق عَلَى مُوسَى (٣٧ مرة)، وعَلَى دَاوُد (٣٨ مرة). فهم عبيد الله بمعنى مزدوج: (١) عَلَى غرار إستخدام كلمة עֶבֶד فِي سياق التودد إلى الله، فقد أُعطوا ميزة عظيمة وهي خدمة السَّيّد الإله، حيث أصبحوا فِي علاقة وثيقة معه، ولأنهم أُرسلوا للقيام بعمل هام مِنْ أجله (انظر مز ١٠٥: ٢٦). (٢) كَانَ يُضرب بهم المثل فِي طاعتهم لله وفي شعورهم بالاتكال عليه. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، تُوجد أكثر مِنْ عشرين فقرة أُطلق فيها عَلَى أشخاص متنوعين أَوْ الأنبِيَاء ككُلّ عَلَى أنهم عبيد الله.

(١) مُوسَى. المرات الأربع الَّتِي أُشير فيها إلى مُوسَى (←) كعبد الله، فِي الأسفار الخمسة، تؤكد علاقته الوثيقة بالله. ونتيجة لإظهار الله قوته أصبح الإِسْرَائِيليون يثقون فِي الله وفي عبده مُوسَى (خر ١٤: ٣١). وقد قال الله عَنْهُ "عبدى مُوسَى ... أمين فِي كُلّ بيتى" وأن الله كَانَ يتكَلّم معه بشكل مباشر فماً إلى فم، وعَلَى ذلِكَ لا يجب عَلَى أحد أن يتجرأ ويتكَلّم ضد مُوسَى عبد الله (عد ١٢: ٦- ٨).

وما ذُكر عن موت مُوسَى فِي تث ٣٤: ٥ يقدم التعبير الَّذِي اقتصر فِي الغالب عَلَى وصف مُوسَى بعبارة "مُوسَى عبد الرَّبّ". وثماني عشرة مرة مِنَ المرات الثلاث والعشرين تشير إلى ← مُوسَى- وكذلِكَ التعبير البديل "عبد الله" الَّذِي ورد أربع مرات (١أخ ٦: ٤٩ [٣٤]، ٢أخ ٢٤: ٩، نح ١٠: ٢٩ [٣٠]، دَانيال ٩: ١١). وهذه الفقرات تكون ثلثى عدد الإشارات الثلاثين إلى مُوسَى كعبد فِي الأسفار التاريخية. وهي تؤكد استمرارية سلطة مُوسَى فِي دوره كأول قائد لإِسْرَائِيل وبصفة خاصة فِيمَا يتعلق بالتعليمات المعينة الَّتِي أعطاها لهم وفي غالبية الأحوال باعتباره معلن النَّامُوس.

ومن خلال إستخدام هذا التعبير ١٤ مرة فِي سِفْر يَشُوع، ألقى مُوسَى بظلاله عَلَى الأحداث المتعلقة بغزو الأَرْض- وقد استُخدمت العبارة فِي يش ١: ١- ٢ لتأكيد خلو مركز القائد، وهو المنصب الَّذِي حظى به يَشُوع عِنْدَئِذ. وبرغم ذلِكَ، تأتى عبارة "عبد الرَّبّ" كلَقب لمُوسَى لتأكيد ميزته وسلطانه باعتباره معلن النَّامُوس وباعتباره أيضًا القائد الَّذِي أصدر أوامر معينة يتم تنفيذها لدى دخول إِسْرَائِيل أَرْض الموعد، وعَلَى سبيل المثال، فِيمَا يتعلق بغزو الأَرْض وتوزيعها (١: ٧ و١٣ و١٥، ٨: ٣١

و٣٣، ١١: ١٢، ١٢: ٦، ١٣: ٨، ١٨: ٧، ٢٢: ٢ و٤ و٥، انظر أيضًا ٩: ٢٤، ١١: ١٥). وكما وُصف مُوسَى بأنه "عبد الرَّبّ" عِنْدَ ختام حياته فِي تث ٣٤: ٥، هكَذَا فإن يَشُوع بدوره أعطى نفس الوصف لأول مرة فِي قصة موته فِي يش ٢٤: ١٧ (كما استُخدم أيضًا فِي قض ٢: ٨). وهكَذَا نجد أن سِفْر يَشُوع جاء بين إشارتين إلى موت اثنين مِنْ أعظم عبيد الرَّبّ، اتسمت حياتهما بالاتضاع والطاعة فِي خدمته.

وفِيمَا يتعلق بالإشارات الباقية إلى مُوسَى باعتباره عبد الرَّبّ، تؤكد الفقرات الواردة فِي سِفْرى الْمُلُوكِ الأوَّل والثانى الدور الَّذِي اضطلع به مُوسَى فِي إخراج بنى إِسْرَائِيل مِنْ مِصْر، وإعلان مواعيد الله العظيمة (١مل ٨: ٥٣، ٥٦)، بل وكذَلِكَ فِي التوسط فِي شروط العهد السيناوى، والَّذِي كَانَ مِنْ شأن انتهاكه سقوط إِسْرَائِيل ويَهُوذَا (٢مل ١٨: ١٢، ٢١: ٨)، وكذَلِكَ بالنسبة لصلوات الاعتراف فِي نح ١: ٧- ٨، ٩: ١٤، ١٠: ٢٩ [٣٠]، دا ٩: ١١). أمَّا الإشارات الواردة فِي سِفْرى أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأوَّل والثانى فتركز عَلَى وصايا مُوسَى الخاصة والانجازات المتعلقة بالعبادة (١أخ ٦: ٤٩ [٣٤]، ٢أخ ١: ٣، ٢٤: ٦ و٩). وكَانَ أمرًا مُناسبًا أن تُختم الكتابات النبوية بإشارة إلى "عبد مُوسَى" (مل ٤: ٤ [٣: ٢٢]). وقد حذر النَّبِيّ أولئك الَّذِين ينتظرون يوم الرَّبّ بلهفة بأنهم إن لَمْ يحفظوا ناموس مُوسَى فإنهم سيجلبون عَلَى الأَرْض لعنة لا بركة (٤: ١- ٦ [٣: ١٩- ٢٤]).

(٢) دَاوُد. بالرغم مِنْ أن دَاوُد (←) وُصف بأنه عبد الله مرات كثيرة مثل مُوسَى، غير أن الاستعمال وما يؤكده مختلف بشكل ملحوظ. فعبارة "عبد الرَّبّ" لَمْ تُقل عن دَاوُد إلاَّ فِي مقدمات مَزْمُورى ١٨ و٣٦. وفي غالبية الفقرات (٢٣ مرة) كَانَ الله نفسه هُوَ الَّذِي يدعو دَاوُد "عبدى" عَلَى أساس العهد الدَاوُدى: "اختار دَاوُد عبده" (مز ٧٨: ٧٠، انظر ٢صم ٧: ٥ و٨ "١أخ ١٧: ٤ و٧، مز ٨٩: ٣ و٢٠ [٤ و٢١]، ودَاوُد ونسله الْمَلكى هم الَّذِين تلقوا عهدًا أبديًا (٢صم ٧: ١٦، ١أخ ١٧: ١٢ و١٤، مز ٨٩: ٤ [٥]). والواقع أن الْمَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد هُوَ الَّذِي أقيم عَلَى بيت الله ومَلكوته (١أخ ١٧: ١٤) وهكَذَا فإنه مِنْ الجلى أنه يتمتع بوضع وميزة كتلك الَّتِي كَانَ يتمتع بها مُوسَى قبلاً (عد ١٢: ٧). وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢صم ٣: ١٨، كَانَ اختيار دَاوُد كعبد ليتبعه بالتالى كونه وكيلاً عن الله فِي خلاص بنى إِسْرَائِيل مِنْ جميع أعدائهم، وبهذا يقيم بقوة الْمَمْلَكَة الَّتِي يسود عليها. وبسبب وعد الله بحفظه نسْل دَاوُد، كَانَ الله يكرر إعلان قصده بالتدخل فِي الخلاص، أَوْ يتحمل بصبر خطايا شَعْبه بدلاً مِنْ إهلاك يَهُوذَا "لأجل دَاوُد عبدى" (١مل ١١: ١٣ و٣٢ و٣٤ و٣٦، ٢مل ١٩: ٣٤، ٢٠: ٦// إش ٣٧: ٣٥، انظر ٢مل ٨: ١٩ "مِنْ أجل دَاوُد عبدي")، وهو خلاص اختبره دَاوُد أيضًا شخصيًا (مز ١٤٤: ١٠). ويُستشف مما جاء فِي ١مل ١٤: ٨ ناحية أخرى تم التعبير فيها عن عبودية دَاوُد "الَّذِي حفظ وصاياي والَّذِي سار ورائى بكُلّ قلبه ليفعل مَا هُوَ مستقيم فقط فِي عينى" والمواعيد الإلهية الَّتِي أُعطيت لدَاوُد والمرتبطة بوضعه كعبد تم الاعتراف بأنها تحققت (١مل ٣: ٦، ٨: ٢٤ و٦٦/ ٢أخ ٦: ١٥)، ونُفذت فِي اعتلاء سُلَيْمَان العرش (١مل ٨: ٢٥- ٢٦// ٢أخ ٦: ١٦- ١٧ و٤٢، انظر مز ١٣٢: ١٠). ويؤكد إِرْمِيَا أن الوعود الَّتِي قُطعت لدَاوُد "عبد الله" ستظل قائمة حَتَّى بعد دمار أُورُشَلِيم والسبى (إر ٣٣: ٢١ و٢٢ و٢٦)، ومن هذه يبزغ الرجاء فِيمَلِك جديد مِنْ بيت دَاوُد راع، ورئيس (נָשִׂיא)، ومَلِك يحكم عَلَى شَعْب مطيع ومسالم فِي الأَرْض إلَى الأبدِ (حز ٣٤: ٢٣- ٢٤، ٣٧: ٢٤- ٢٦).

(٣) أنبِيَاء. الأنبِيَاء عَلَى حدة (أَخِيَّا، ١مل ١٤: ١٨، إِيلِيَّا ٢مل ٩: ٣٦، ١٠: ١٠، يونان ٢مل ١٤: ٢٥، إِشَعْيَاء (إش ٢٠: ٣) والأنبِيَاء بصفة عامة (١٧ مرة) كثيرًا مَا يُوصفون بأنهم عبيد الله. وأقرب إشارة نجدها فِي عَامُوس ٣: ٧، تتحدث عن الميزة الخاصة الَّتِي يتمتع بها النَّبِيّ فِي أن الله يشركه فِي خطته الإلهية (סוֹד). وثمة نصوص لاحقة تقدم الأنبِيَاء كخط مستمر للرسل الَّذِين يبعث بهم الله، الَّذِين يوصلون "كلمة الرَّبّ" لإِسْرَائِيل، ودعوتها المرة تلو الأخرى لإطاعة ناموسه وتحذيرها مِنْ الدينونة الوشيكة. والأنبِيَاء كعبيد الله، فقد أعطوا سلطة مِنْ الله، وقال الله عنهم، إذا رفضتم "عبيدى الأنبِيَاء" أَوْ تجاهلتم إعلاناتهم تجلبون عَلَى أنفسكم غضب الله، وفي النهاية فإن هذا سيكون مِنْ شأنه إنهاء الْمَلكِية (٢مل ٩: ٧، ١٧: ٢٣، ٢١: ١٠، ٢٤: ٢). وسِفْر إِرْمِيَا، الَّذِي يُنظر إليه عَلَى أنه يشارك نفس التقليد والتأكيدات الَّتِي يتبناها كاتب سِفْرى الْمُلُوك الأوَّل والثانى، يستخدم هذا التعبير أكثر مِنْ الأنبِيَاء الآخرين (إر ٧: ٢٥، ٢٥: ٤، ٢٦: ٥، ٢٩: ١٩، ٣٥: ١٥، ٤٤: ٤، وهكَذَا أيضًا حز ٣٨: ١٧، دا ٩: ٦، انظر عَزْرَا ٩: ١٠- ١١). والعديد مِنْ هذه النصوص تصف الأنبِيَاء عَلَى وجه الخصوص بأنهم الَّذِين يوصلون أوامر الله (٢مل ١٧: ١٣، عز ٩: ١٠- ١١، دا ٩: ١٠، زك ١: ٦)، وربما تفهم مُوسَى عَلَى أنه نَبِيّ و"يعتم أحيانًا عَلَى التمييز الْكَبِير بين النَّامُوس والنُّبُوَّة وذلِكَ بتصنيفهما معًا تحت نوعية كلمة الله النبوية المنطوقة" (Williamson, 137).

(النُبوَّة: فكر لاهوتى).

(٤) أفراد آخرون عبدة الله. نجد إشارات عديدة فِي ع. ق إلى آخرين ممن يُوصفون بأنهم "عبدة الله". وفي بعض الحالات تكون هناك صعوبة فِي التحديد بدقة مَا هي المسوغات أَوْ مَا هي الأمور الَّتِي تم تأكيدها بهذا التعريف الخاص.

(أ) وضع العبد كنتيجة للطاعة المثالية. لقد قال الله عن كَالَب إنه "عبدى" لأَنَّهُ "كَانَتْ معه روح أخرى وقد اتَّبعنى تمامًا" (عد ١٤: ٢٤). كما أن نبوخذ نصر مَلِك بَابِل اعترف بأن شدرخ وميشخ وعبد نغو هم مِنْ عبيد الله، والَّذِين تم إنقاذهم لأنهم "اتكلُوا عليه وغيرّوا كلمة الْمَلِك وأسلموا أجسادهم لكيلا يعبدوا أَوْ يسجدوا لإله غير إلههم" (دا ٣: ٢٦ و٢٨)، ثم إن الْمَلِك الفَارِسى دَارِيُوس يخاطب دَانيآل بعد قضاء هذا الأخير ليلة فِي جب الأسود بقوله: "دَانيآل عبد الله الحي.... الَّذِي تعبده دائمًا" (دا ٦: ٢٠ [٢١]). وأكثر الأشخاص شُهْرة مِنْ هذه النوعية هُوَ أيُوب، والَّذِي دافع الله عن لقبه كعبد الله مرتين أمام الشيطان لأَنَّهُ "رجل كامل ومستقيم يتقى الله ويحيد عن الشَّرّ" (أي ١: ٨، ٢: ٣)، وقد أعيد تأكيد هذا فِي نهاية السِفْر، بالرغم مِنْ كُلّ كَلمات أيُوب الاستفهامية القاسية (٤٢: ٧- ٨).

وفي هذا الاستعمال يمكن تعميم تعبير العبد (عَلَى غرار استعماله فِي سِفْر الْمَزَامِير كتعريف شخصي) وذلِكَ لوصف

كُلّ الَّذِين يعبدون الله ويطيعونه، كما فِي ٢مل ١٠: ٢٣ حين قارن بين عبده (اسْم الرَّبّ) وعبيد (اسْم مفعول) الْبَعْل، وفي ٩: ٧، حيث الَّذِين استُشهدوا عَلَى يد إِيزَابِل وكذلِكَ الأنبِيَاء، وُصفوا بأنهم "عبيد الرَّبّ" (هكَذَا أيضًا مز ٧٩: ٢ و١٠). وكثيرًا مَا يناشد كاتب الْمَزْمُور الله ليتدخل مِنْ أجل عبيده الَّذِين يعتمدون عليه فِي فدائهم (مز ٣٤: ٢٢ [٢٣]، ٦٩: ٣٦ [٣٧]، ٧٩: ٢ و١٠، ٩٠: ١٣ و١٦، ١٠٢: ١٤ و٢٨ [١٥ و٢٩]، ١٣٥: ١٤). والعبارات المماثلة فِي هذه الفقرات مِنْ شأنها المساعدة عَلَى توضيح مَا الَّذِي يجب توافره فِي الشخص الَّذِي يُدعى "عبد الله": يَكُونُ الله ملجأهم (٣٤: ٢٢ [٢٣]، يحبون اسْمُهُ (٦٩: ٣٦ [٣٧]، ويحبون حَتَّى تُرَاب صهيون (١٠٢: ١٤ [١٥]، وهم مِنْ الأتقياء (חֲסִידִים، ٧٩: ٢). ووصف هؤلاء الأشخاص بأنهم عبيد الله يؤكد تمامًا استقامة سلوكهم، باعتباره أساسي فِي اهتمام الله بهم.

(ب) ومنزلة العبد ترتكز إلى أن له دوراً فِي خطة الله الَّتِي بدأت تتكشف. ومن بين أولئك الَّذِين دُعوا عبيدًا بسبب المهمة الخاصة الَّتِي وكّلت لهم بالْمَلِك الإلهى هم ورثة العهد الدَاوُدي. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢أخ ٣٢: ١٦ فقد تكَلّم عبيد سَنْحَارِيب أكثر ضد الرَّبّ الإله وضد حَزَقِيَّا عبده"، وهذه الصيغة تؤكد العلاقة الوثيقة بين العبد والسيّد. وباعتبار زربّابل حاكمًا ليَهُوذَا بعد السبى، فقد أختير، وأخذ، وجُعل (حجى ٢: ٢٣)، בָּחַר (#١٠٤٧)، לָקַח (#٤٣٧٤)، שִׂים (#٨٤٩٢) كخاتم الله. وهذه الشخصية المفعمة بالحيوية "شهدت بـ" تجديد اختيار بيت دَاوُد" (P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, 1987, 147). وعَلَى ضوء هذه الفقرة، مِنْ المحتمل أن تكون الإشارة المباشرة فِي زك ٣: ٨، حين تحدثت عن "عبدي الغصن" فإنها كَانَتْ تشير بذلِكَ إلى دور زربّابل السيلسى المعاصر (انظر زك ٦: ١٢، حيث وُصف الغصن بأنه شخص سيبنى الهيكل، د. ل. بيترسين، حجى وزَكَرِيَّا ١- ٨، OTL, 1984, 210-11, 276-77). وبرغم ذلِكَ، وعَلَى ضوء إستخدام كلمة غصن (צֶמַח، #٧٥٤٢) والتي تحدثت فِي موقع آخر عن مستقبل الْمَلِك الداودى (انظر عَلَى وجه الخصوص إر ٢٣: ٥، ٣٣: ١٥، وأقل احتمالاً إش ٤: ٢)، ولعل الفقرة تتطلع أيضًا إلى مَا بعد أيَّام النَّبِيّ، إلى مجتمَلِك أعظم (انظر G. Van Groningen إعلان إلهي مسياني فِي ع. ق"، ١٩٩٠، ٨٨٠).

والَّذِين تسلموا العهد الَّذِي قُطع للآباء الأوَّلين هم أيضًا عبيد الله: إِبْرَاهِيم (تك ٢٦: ٢٤، مز ١٠٥: ٦ و٤٢)، ويَعْقُوب/ إِسْرَائِيل (١أخ ١٦: ١٣، حز ٢٨: ٢٥، ٣٧: ٢٥)، وبني يَعْقُوب (تك ٥٠: ١٧)، ١أخ ١٦: ١٣ قد تضع "إِبْرَاهِيم" بدلاً مِنْ إِسْرَائِيل، عَلَى غرار ع. المناظرة فِي مز ١٠٥: ٦، تمشياً مع التأكيد عَلَى "كُلّ إِسْرَائِيل" فِي سِفْرى أَخْبَارِ الأيَّامِ (H. G. M. Williamson, 1 and 2 Chronicles, NCB, 1982, 129). وواضح مِنْ السياق أن الإشارة إلى يَعْقُوب/ إِسْرَائِيل فِي سِفْري أَخْبَارِ الأيَّامِ وحِزْقِيَال إلى فرد، وليس إلى الأُمَّة (١أخ ١٦: ١٣ تشير إلى "ذرية إِسْرَائِيل"، وحز ٢٨: ٢٥ تتحدث عن وعد الأَرْض الَّذِي قُطع ليَعْقُوب، ولكنها تشير للأُمَّة بعبارة "شَعْب إِسْرَائِيل" (حز ٣٧: ٢٥، عَلَى غرار ٢٨: ٢٥ مِنْ حيث الصياغة).

(جـ) استعمالات لاهوتية خاصة. فِي أيُوب ٤: ١٨، دُعي الملائكة عبيد الله (انظر ١٥: ١٥). وفي إش ٢٢: ٢٠ وصف الله أَلِيَاقِيم بقوله "عبدى"، وذلِكَ حين أعلنت ترقيته كإدارى للقصر بدلاً مِنْ شبْنا (انظر ٣٦: ٣). وعَلَى ضوء أهمية كلمة "عبد" فِي سِفْر إِشَعْيَاء، فمن غير المحتمل أن تكون قد استُخدمت هنا مِنْ باب التهكم عَلَى شخص سيحمل "مفاتيح بيت دَاوُد" (٢٢:٢٢، contra J. H. Hayes and S. A. Irvine, Isaiah the Eighth Century Prophet, 1987, 286-87). بل بالأحرى، وبالارتباط بمَلِك مِنْ بيت دَاوُد هنا، قد تبرز كلمة "عبد" هنا الميزة العظيمة والمسئولية المرتبطة بوضعه المستقبلى.

بل وحَتَّى نبوخذ نصر مَلِك بَابِل وُصف بأنه عبد الله وذلِكَ فِي إر ٢٥: ٩، ٢٧: ٦، ٤٣: ١٠، وهذا هُوَ الاستعمال اللاهوتى الوحيد لهذا المصطلح، دون أن تكون هناك علاقة وثيقة أَوْ التزام مَا عن الله. وعَلَى الرغم مِنْ أن سب لا تدعم هذا التعريف فِي النصوص الثلاثة، فمن المحتمل أنه اعتُبر مسيئاً واستبعد وليس أنه لَمْ يكن مِنْ الأساسى موجودًا (لكن W. McKane and W. E. Lemke). وهنا دُعى نبوخذ نصر عبد الله بالمعنى الغنى لكونه الشخص الَّذِي استخدمه الله لتنفيذ الدينونة الإلهية ضد يَهُوذَا والامم، وإلى حد مَا مثلما دُعى كُورَش "راعيّ" و"مسيحى" فِي إش ٤٤: ٢٨، ٤٥: ١).

(ii) وإِسْرَائِيل، كعبد مشترك لله. الأُمَّة بأسرها، وليس أفرادها المخلصون فحسب، تُعد عبدة الله، وعَلَى ذلِكَ يجب أن تخدمه. ويمكن النظر إلى هذا الاستعمال كتوسع منطقى لمركز العبد الَّذِي كَانَ يتصف به الآباء ← الأوَّلون (انظر مَا سبق). وبرغم ذلِكَ فإن شَرِيعَة اليوبيل طورت هذه الفكرة عَلَى نَحْوَ مختلف: فالإِسْرَائِيليون هم عبيد الله بفضل الْخُرُوج مِنْ مِصْر (لا ٢٥: ٤٢ و٥٥)، خُلصوا مِنْ عبودية فِرْعَوْن، وعَلَيْهِمْ الآن أن يعبدوا يَهْوَه. والأمر الَّذِي يدعو للدهشة هُوَ أن الإشارات الأخرى إلى إِسْرَائِيل كعبيد قليلة فِي سِفْر العدد: ترنيمة مُوسَى (٣٢: ٣٦ و٤٣)، وصَلاَة سُلَيْمَان عِنْدَ تكريس الهيكل (١مل ٨: ٢٣ و٣٢ و٣٦ ‖ ٢أخ ٦: ١٤ و٢٣ و٢٧)، وصَلاَة نَحَمْيَا (نح ١: ٦ و١٠ و١١)، وأحد الْمَزَامِير (مز ١٣٦: ٢٢)، وفي نبوّتين مِنْ نبوات الخلاص فِي إِرْمِيَا يعلنان خلاص إِسْرَائِيل مِنْ السبى (إر ٣٠: ١٠، ٤٦: ٢٧- ٢٨). وهذه الفقرات تؤكد عَلَى الطاعة الَّتِي كَانَتْ متوقعة مِنْ إِسْرَائِيل، والتعاطف والْخَيْر الَّذِي تتوقعه مِنْ الله عَلَى أساس وضعها "كعبد الله".

(iii) عبد الله فِي سِفْر إِشَعْيَاء. إِسْرَائِيل كعبد الله فِي سِفْر إِشَعْيَاء يشكل موضوعاً رئيسيًا (وموضع جدل كبير)، وبه سمات فردية ومشتركة، وعَلَى هذا الأمر يتطلب تناولاً منفصلاً. ولقد كُتب الكثير فِي مجال تعيين هوية "عبد الرَّبّ" المذكور فِي إِشَعْيَاء ٤٠- ٥٥، بالرغم مِنْ أن العبارة الأساسية ترد فِي ٤٢: ١٩ فقط. والتركيز فِي هذه المناقشة منصب عَلَى تِلْكَ النصوص الَّتِي اشتهرت باسم "ترانيم العبد" ويمكن تلخيص المشكلة عَلَى النَحْوَ التالى: بالرغم مِنْ حقيقة أن كلمة עֶבֶד وردت فِي هذا الجزء مِنْ سِفْر إِشَعْيَاء وهي تشير فِي بعض الأحيان إلى

إسْرَائِيل (٤١: ٨ "واما أنتَ يَا إسْرَائِيل عبدى يَايَعْقُوب الَّذِي اخترته نَسْل إبْرَاهِيم خليلى")، إلاّ أنها فِي مرات أخرى تشير إلى شخصية مختلفة فِي المضمون (٥٣: ١١). "ومن تعب نفسه يرى ويشبع وعبدى البار بمعرفته يبرر كثيرين وآثامهم يحملها" (إشَعْيَاء: فكر لاهوتي).

وقد طُرحت اقتراحات كثيرة جدًّا فيمَا يتعلق بهوية هذا العبد الأخير، وبصفة أساسية إسْرَائِيل المتحدة (إما الأمَّة كُلَّها، إسْرَائِيل المثالية، أَوْ البَقِيَّة الأمينة)، أَوْ شخص تاريخي، مستقبلى) أَوْ مثالى (سواء تَبِى كمُومَنِى، أَوْ إشَعْيَاء ثان) أَوْ شخصيةمَلِكية، مثل المسيا، أَوْ شخصية كهنوتية)، ومؤيدو كُلّ رأى يذكرون نواحى مختلفة مِنْ أوصاف العبد لدعم رأيهم (ولأحدث تناول لهذا الموضوع، G. P. Hugenberger; cf. أيضاً إستطلاعات البحث مِن قِبل H. Haag and C. R. North).

هناك العديد مِنْ المشاكِلْ المرتبطة بتفسير "ترانيم العبد". أوّلاً، تعريف "ترانيم العبد" مأخوذة مِنْ تحليل نقدى تاريخي تنسب هذه الفقرات لشاعر غير معروف ينتمى إلى فترة مَا بعد السبى (انظر B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 1922, 14) ولعلها كَانَت جزءًا مِنْ مجموعة لَمْ يعد لها وجود الآن، بالرغم مِنْ قلة الأسانيد القرينية الَّتِي تدعم هذه النظرية. ثانيًا، عدد وحجم هذه القصائد لا تزال موضع جدل. وقد عرّف "Duhm" "٤٢: ١- ٤، ٤٩: ١- ٦، ٥٠: ٤- ٩، ٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢ بأنها "ترانيم العبد". ثالثاً، والأكثر أهمية، مثل هذا التناول يعزل هذه الفقرات عن السياق الأكبر فِي نطاق إش ٤٠- ٥٥ (انظر تـ- ميتنجر) ويتجاهل إستخدام كلمة עֶבֶד فِي سِفر إشَعْيَاء ككُلّ.

وأي تناول لاهوتى لموضوع هوية "عبد الرَّبّ" فِي إش ٤٠- ٥٣ يجب أن يُستهل بملاحظة أن كلمة עֶבֶד وردت فِي السِفر كُلّه ٣٩ مرة، ست مرات منها فقط يمكن تصنيفها عَلَى أنها غير لاهوتية. وفي موضع سابق فِي السِفر- كما سبق القول- فإن النَّبِيّ إشَعْيَاء (٢٠: ٣، انظر ٤٤: ٢٦)، وألياقيم مدير القصر المَلَكى (٢٢: ٢٠)، وداوُد (٣٧: ٣٥) دُعى كُلّ واحد منهم عبد الله. وفي إش ٤٠- ٥٣ استُخدمت עֶבֶד تسع عشرة مرة بصيغة المفرد (١٤ مرة "عبدى، ٣ مرات "عبده"، مرة واحدة "عبد الرَّبّ"، ومرة واحدة عبد للولاة) حيث تصف أمَّة إسْرَائِيل المختارة مِنْ الله كُلّها كعبد أعمى لا يستجيب لتنفيذ الواجبات الملقاة عَلَى عاتقها مِنْ ناحية، كمَا أنها مِنْ ناحية أخرى تصف شخصًا يعبد الله بكُلّ أمانة، ويحمل إثم الأمَّة ويجددها. ويعد الوصف الَّذِي بلغ ذروته للموت النيابى للعبد البار، الَّذِي سيتبرر به كثيرون (٥٣: ١١) تلقى نقله رائعة فِي هذا الموضوع: فكلمة עֶבֶד فِي إش ٥٤- ٦٦ استُخدمت فِي صيغة الجمع عَلَى وجه الحصر (١١ مرة "منها ٦ مرات عبيدى، ٣ مرات عبيده، مرة واحدة "عبيدك"، مرة واحدة "عبيد الرَّبّ") حيث تصف مجموعة مطيعة فِي إسْرَائِيل بالتباين مع المتمردين فِي الأمَّة (انظر بصفة خاصة ٦٥: ١٣- ١٥). ومن ناحية التطور الموضوعى فِي سِفر إشَعْيَاء، فإن عمل العبد الفرد يجدد العبد القومى ولِذلِكَ فإن الأفراد فِي إسْرَائِيل يعودون ثانية إلى عبادة الله.

وفيمَا يُقدم الموضوع فِي ٤١: ٨- ١٠، فإن الاختيار الإلهى (בָּחַר) والدعم (تقوية، مَعُونة، ورفع [תָּמַךְ، #٩٤٦١) لإسْرَائِيل العبد، وتم التأكيد عَلَى الرجوع إلى إبْرَاهِيم. ويعد وصف ذاك الَّذِي أنهضه الله مِنَ الشَّمَال (فِي ٤١: ٢٥)، والَّذِي "يدوس عَلَى الولاة كما عَلَى الملاط" وهي إشارة إلى مخلص إسْرَائِيل السياسى كُورَش (انظر ٤٤: ٢٥- ٤٦: ٧)، قُدم عبد آخر، والَّذِي- عَلَى غرار الأمَّة اختاره الله ورفعه (בָּחַר، תָּמַךְ) لكنه عَلَى النقيض مِنْ ذاك الَّذِي مِنَ الشَّمَال، سيقيم العدل عَلَى الأرض لن يقصف "قصبة مرضوضة" (٤٢: ١- ٤). ومهمة عبده ستكون مزدوجة: سوف يجعله الله" عهدًا للشَعْب (أي وسيلة لإعادة علاقة إسْرَائِيل مع الله) ونوراً للأمم" (٤٢: ٦)، وهو سيفتح عيون الأعمى ويحرر المأسورين (٤٢: ٧). وبرغم ذلِكَ، فإن عبد الله إسْرَائِيل أصم وأعمى وغير مستجيب (٤٢: ١٨- ٢٠)، ويكون مِنْ شهود لا يعرفون بعد، ولا يؤمنون ولا يفهمون قوة الله الفريدة (٤٣: ١٠، انظر الأي ٨). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لَمْ يتخل الله عن إسْرَائِيل (٤٤: ١- ٥ و٢١)- وذلِكَ عَلَى وجه الدقة بسبب وضعها كعبده (انظر شيترن). ومن أجل عبده إسْرَائِيل، سيقيم الله مخلصاً سياسيًا لا يعترف حَتَّى بذاك الَّذِي دعاه إلى خدمته (٤٥: ٤)، ويكون حليفاً (حرفيًا صديقاً אֲהֵבוֹ) ينفذ إرادته ضد بابل ويحرر عبده إسْرَائِيل مِنْ السبى (٤٨: ١٤ و٢٠). ولقد ذكرك. بالترر أن الإستخدام المتكرر للكلمات الَّتِي تشير إلى الخلاص فِي هذا الجزء مِنْ سِفر إشَعْيَاء يسهم فِي تطور موضوع العبد: لقد بيعت إسْرَائِيل لأنها فشلت فِي أن تعبد الله، ولقد زاد الله مِنْ التزامه نَحْوَ عبيده مِنْ ناحية خلاص إسْرَائِيل مِنْ العبودية [# פָּדָה [# ٧٠٠٩] للغريب، ٥١: ١١، قا؛ ٥٠: ٢). وإعادتها إلى وضعها السابق عبده (גָּאַל # ١٤٥٧) لله، ٤٣: ١؛ ٤٤: ٢٢ و٢٣؛ ٤٨: ٢٠؛ ٥٢: ٩؛ ٦٣: ٩).

وفي إش ٤٩: ١- ٧، اعتُبر الأمر مثيرًا للجدل مِنْ ناحية أن العبد الَّذِي يتكَلّم عُرّف عَلَى أنه إسْرَائِيل (ع. ٣، مع أن "إسْرَائِيل" لا ترد فِي المخطوطة العبْرِيَّة كنيكوت ٩٦) كما أنه مسئول عن إعادة إسْرَائِيل إلى الله שׁוּב [#٨٧٤٠] فِي الأي ٥، فِي ع. ٦)، وكونه نوراً للأمم؛ انظر ٤٢: ٦- ٧ مع ٤٩: ٦ و٨- ٩). ولو كَانَ يجب الاحتفاظ بكلمة إسْرَائِيل هنا، فإنه يتوجب اعتبارها دلالة عَلَى أن إسْرَائِيل المسبيّة عاجزة عن القيام بمهمتها كعبد بدون البداية الجديدة الَّتِي تمت عَلَى يد شخص اختاره الله مثلما اختار الآباء الأوّلين، إسْرَائِيل ثانية، ومثالية (لمناقشة الموضوع عَلَى أساس استبعاد الكلمة باعتبار أنها كَانَت حاشية، R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCB, 1987, 137-38). وباعتباره الوكيل الَّذِي اختاره الله، سوف يَكُونُ محتقراً ومكروهاً، وذليلاً "وعبداً للمتسلطين"، ولكنه سيكون موضع احترام المُلُوك (٤٩: ٧)، وهذه الفقرة تتنبأ بكُلّ مَا سيلاقيه العبد مِنْ آلام، ثم ارتفاعه وذلِكَ فِي ٥٠: ٤- ٩، ٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢. ووصف عمل العبد فِي ذروته جاء محصوراً بين إشارتين إلى "عبدى" (٥٢: ١٣ - ٥٣: ١١) الَّذِي ضرب مِنْ أجل ذنب "شَعْبى" وحمل خَطِيَّة كثيرين. وعَلَى الرغم مِنْ أن هذا العبد يقوم بوظائف نبوّية (يجب إطاعة كَلمته، ٥٠: ١٠). وكهنوتياً (ينضح [#٥٦٨٤ נָזָה] أمماً كثيرين"، يقدم نفسه ذَبِيحة إثم" [#٨٧١] אָשָׁם، ٥٢: ١٥، ٥٣: ١٠)، إلاّ أنه يتسم بسمات وواجباتمَلِكية كثيرة حَتَّى إن تعريفه بأنه

المَلِكِ الَّذِي مِنْ بيت داوُد فِي إش ١- ٣٩ كَانَ له مَا يبرره (انظر R. Schultz, 154-59).

وهذه البداية الجديدة أدت إلى إضفاء سمة "الديموقراطية" عَلَى موضوع العبد، ولِذلِكَ فإنه بدءاً مِنْ إش ٥٤ وما بعد ذلِكَ لَمْ يذكر سوى "عبيد" (بصيغة الجمع). والواقع- وكما يقول و. أ. و بوكين، تبرز البركات الَّتِي اختبرها "عبيد الرَّبّ" كموضوع رئيسى فِي بَقِيَّة السِفر، ولقد استُبدل الغَضَب الإلهى المؤقت بإحسان ورحمة (٥٤: ٨). والتعليم الإلهى (٥٤: ١٣)، والبر، والأمن (٥٤: ١٤) ستكون "ميراث عبيد الرَّبّ" (٥٤: ١٧). والأمر الَّذِي يدعو للدهشة أنه حَتَّى الغرباء يمكنهم الآن أن يصبحوا عبيده (٥٦: ٦). واستجابة لتضرعات عبيده (٦٣: ٧- ٦٤: ١٢، وبصفة خاصة ٦٣: ١٧)، أعلن الله عن ذروة أعماله الآتية المتعلقة بالخلاص والدينونة (الأصحاحات ٦٥- ٦٦)، والتى سيكون مِنْ شأنها فِي النهاية التمييز بين عبيده الكروم الجيدة (٦٥: ٨، وكذلِكَ ٦٥: ٩ و١٣ و١٤ و١٥)- وبين أعدائه (٦٦: ١٤)- الأمَّة العنيدة، الوثنية ككُلّ (٦٥: ١- ٧). ولا يمكن فهم شخصية وعمل "عبد الرَّبّ" فِي إش ٤٠- ٥٥ إلاّ فِي سياق التطور الموضوعى لهذا السِفر ٤٠- ٥٥.

■. مجال دلالة الألفاظ وتطورها. وعلاوة عَلَى نظائر العبد فِي الصيغة المؤنثة، שִׁפְחָה ,אָמָה וְנַעֲרָה (# ٥٨٥٥)، وهي نادرة الإستخدام، ولو أن עֶבֶד لها مرادفات قليلة، وكلمة נַעַר (#٥٨٥٣) يُستخدم بمعنى عبيد مِنَ الشباب بالرغم مِنْ أنها لا تشير بالضرورة إلى وضع عبد، بالأحرى إلى حيوية الشباب اللازمة لتنفيذ الأعمال المجهدة مثل الزراعة والرعى (مثل؛ ٢صم ٩: ٩، ١٦: ١، ١٩: ١٧ [١٨]).. العبد/ الخادم تأتى بالتباين بشكل رئيسى مع السَّيِّد/ الرَّبّ (אָדוֹן)، لكنها قد تتباين مع وضع أَوْ مركز اجْتِمَاعى اسمى (مثل؛ ... الأجراء، שָׂכִיר، لا ٢٥: ٣٩- ٤٠).

د. ebed' كلمة فِي الكتابات اللاحقة

١. كلمة עֶבֶד فِي سب كثيرًا مَا تُترجم إلى παις (٣٤٠ مرة)، δοῦλος (٣١٠ مرات)، θεράπων (٤٢ مرة). ورسائل قمران كثيرًا مَا استخدمت كلمة עֶבֶד كصفة ذاتية. وقد استخدمت جماعة قمران لغة العبد الواردة فِي سِفر إشَعْيَاء لوصف مهمة قادتهم وتوقعاتهم، بما فِي ذلِكَ الآلام، بالرغم مِنْ أن هذه التعبيرات لا تتضمن بالضرورة إستخدام مفردات لغة עֶבֶד (انظر S. H. T. Page).

٢. الإستخدام اللاهوتي لكلمة "عبد" فِي ع. ق استمر فِي ع. ج، ولا سيما فِي لاقتباسات الَّتِي أُخذت مِنْ ع. ق (مثل؛ ١٢: ١٨، أع ٢: ١٨) والأقْوَال (لوقا ١، أعمال ٣)، وفي سِفر الرؤيا. وعبيد ع. ق- مثل مُوسَى (رؤ ١٥: ٣ δοῦλος)، دَاوُد (لو ١: ٦٩، أع ٤: ٢٥، كُلاّهما استخدم كلمة παῖς)، إسْرَائِيل (لو ١: ٥٤، παῖς)، والأنبياء (رؤ ١٠: ٧، ١١، ١٨، كُلاّهما استخدم كلمة δοῦλοί)- هؤلاء أطلق عَلَيْهِمْ صفة عبد فِي ع. ج أيضًا، كما استخدم هذا التعبير كصفة ذاتية عِنْدَ مخاطبة الله (لو ١: ٣٨، ٢: ٢٩).

والأهم مِنْ ذلِكَ كُلّه، أن يَسُوع دُعى "عبد الله" (فتاة) فِي (أع ٣: ١٣ و٢٦، ٤: ٢٧ و٣٠، παῖς)، ولعل ذلِكَ لبيان أنه العبد الَّذِي تحدث عَنْهُ إش، وإلى جَانِب ذلِكَ، كررت الأناجيل تطبيق نصوص العبد فِي سِفر إشَعْيَاء عَلَى خدمة يَسُوع (R. T. France; D. Guthrie, *New Testament Theology*, 1981, 258-68; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, (Eng.) 1963, ch. 3). وعَلَى الرغم مِنْ أن تنظيم العبيد اليونانى- الرومانى لابد وأنه كَانَ فِي خلفية الكثير مِنْ إشارات ع. ج إلى العبيد (وبشكل أساسى δοῦλοί)، ومن المحتمل أن الخلفية العبْرِيَّة تكون أساسية حين يُستخدم التعبير اليونانى [-συν]، δοῦλος للإشارة إلى كتبة رسائل ع. ج (رو ١: ١، فِي ١: ١، تيطس ١: ١، يَعْقُوب ١: ١، ٢ بط ١: ١، يَهُوذَا ١، رؤ ١: ١). والخدم المسيحيون (١ كو ٣: ٥، غل ١: ١٠، كولوسى ١: ٧، ٤: ١٢، ٢ تى ٢: ٢٤)، والمسيحيون بوجه عام (١ بط ٢: ١٦، رؤ ٢: ٢٠، ٦: ١١، ٧: ٣، ١٩: ٢ و٥ و١٠، ٢٢: ٣ و٩). وبالنظر إلى فكرة الاختيار، والدعوة العليا، والميزة تتقدم عَلَى فكرة الواجب والخضوع.

البيبلوجرافيا

ABD 6:58-65; *TDNT* 2:261-80, 636-717; *THAT* 2:182-200; *TWOT* 2:639-41; K. Baltzer, "Liberation From Debt Slavery After the Exile in Second Isaiah and Nehemiah," *Ancient Israelite Religion*, Cross FS, 1987, 477-841; W. G. Baudissin, "Zur Entwicklung des Gebrauchs von 'ebed in religisem Sinne," *BZAW* 34, 1920, 1-9; W. A. W. Beuken, "The Main Theme of Trito-Isaiah: 'The Servants of YHWH'," *JSOT*, 47, 1990, 67-87; G. Chirichigno, *Debt Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 1993; F. M. Cross, "The Seal of *Miqn'yaw*, Servant of Yahweh," *Ancient Seals and the Bible*, 1984, 55-63; L. Epsztein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, 1986; R. T. France, "The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus," *Tyn-Bul* 19, 1968, 26-52; H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, 1985; H.-J. Hermisson, "Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja," *ZThK* 79, 1982, 1-24; G. P. Hugenberger, "The Servant of the Lord in the 'Servant Songs' of Isaiah," *The Lord's Anointed: Interpretations of Old Testament Messianic Texts*, 1995, 105-40; W. E. Lemke, "Nebuchadnezzar, My Servant," *CBQ* 28, 1966, 45-50; C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament*, 1950; W. McKane, "Jeremiah 27,5-8, Especially 'Nebuchadnezzar, My Servant'," in *Prophet und Prophetenbuch*, BZAW 185, 1989, 98-109; R. F. Melugin, "The Servant, God's Call, and the Structure of Isaiah 40-48," *SBL 1991 Seminar Papers*, 21-30; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949; T. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, 1983; N. Na'aman, "hABIRU and Hebrews: The Transfer of ■ Social Term to the Literary Sphere," *JNES* 45, 1986, 271-88; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*, 1956; S. H. T. Page, "The Suffering Servant Between the Testaments," *NTS* 31, 1985, 481-97; J. P. M. van der Ploeg, "Slavery in the Old Testament,"

إسْرَائِيل (٤١: ٨ "واما أنْتَ يَا إسْرَائِيل عبدى يايَعْقُوب الَّذِي اخترته نَسْل إبْرَاهِيم خليلى")، إلاَّ أنها فِي مرات أخرى تشير إلَى شخصية مختلفة فِي المضمون (٥٣: ١١). "ومن تعب نفسه يرى ويشبع وعبدى البار بمعرفته يبرر كثيرين وآثامهم يحملها" (إشَعْيَاء: فكر لاهوتي).

وقد طُرحت اقتراحات كثيرة جدًّا فِيمَا يتعلق بهوية هذا العبد الأخير، وبصفة أساسية إسْرَائِيل المتجدة (إما الأمّة كُلها، إسْرَائِيل المثالية، أوْ البَقِيَّة الأمينة)، أوْ شخص تاريخي، مستقبلى) أوْ مثالى (سواء تبى كمُومَى، أوْ إشَعْيَاء ثان) أوْ شخصيةمَلِكية، مثل المسيا، أوْ شخصية كهنوتية)، ومؤيدو كُلّ رأى يذكرون نواحى مختلفة مِنْ أوصاف العبد لدعم رأيهم (ولأحدث تناول لهذا الموضوع، G. P. Hugenberger; cf. أيضاً إستطلاعات البحث مِن قِبل H. Haag and C. R. North).

هناك العديد مِنْ المشاكل المرتبطة بتفسير "ترانيم العبد". أوّلاً، تعريف "ترانيم العبد" مأخوذة مِنْ تحليل نقدى تاريخي تنسب هذه الفقرات لشاعر غير معروف ينتمي إلَى فترة مَا بعد السبى (انظر B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 1922, 14) ولعلها كَانَت جزءًا مِن مجموعة لَمْ يعد لها وجود الآن، بالرغم مِنْ قلة الأسانيد القرينية الَّتِي تدعم هذه النظرية. ثانيًا، عدد وحجم هذه القصائد لا تزال موضع جدل. وقد عرّف "Duhm" ٤٢: ١- ٤، ٤٩: ١- ٦، ٥٠: ٤- ٩، ٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢ بأنها "ترانيم العبد". ثالثًا، والأكثر أهمية، مثل هذا التناول يعزل هذه الفقرات عن السياق الأكبر فِي نطاق إش ٤٠- ٥٥ (انظر ت. ميتنجر) ويتجاهل إستخدام كلمة עֶבֶד فِي سِفر إشَعْيَاء ككُلّ.

وأي تناول لاهوتى لموضوع هوية "عبد الرَّبّ" فِي إش ٤٠- ٥٣ يجب أن يُستهل بملاحظة أن كلمة עֶבֶד وردت فِي السِفر كُلّه ٣٩ مرة، ست مرات منها فقط يمكن تصنيفها عَلَى أنها غير لاهوتية. وفي موضع سابق فِي السِفر- كما سبق القول- فإن النَّبِيّ إشَعْيَاء (٢٠: ٣، انظر ٤٤: ٢٦)، وألياقيم مدير القصر المَلكى (٢٢: ٢٠)، وداوُد (٣٧: ٣٥) دُعى كُلّ واحد منهم عبد الله. وفي إش ٤٠- ٥٣ استُخدمت עֶבֶד تسع عشرة مرة بصيغة المفرد (١٤ مرة "عبدى، ٣ مرات "عبده"، مرة واحدة "عبد الرَّبّ"، ومرة واحدة عبد للولاة) حيث تصف أمّة إسْرَائِيل المختارة مِنْ الله كُلّها كعبد أعمى لا يستجيب لتنفيذ الواجبات الملقاة عَلَى عاتقها مِنْ ناحية، كمَا أنها مِنْ ناحية أخرى تصف شخصًا يعبد الله بكُلّ أمانة، ويحمل إثم الأمّة ويجددها. وبعد الوصف الَّذِي بلغ ذروته للموت النيابى للعبد البار، الَّذِي سيتبرر به كثيرون (٥٣: ١١) تأتى نقله رائعة فِي هذا الموضوع: فكلمة עֶבֶד فِي إش ٥٤- ٦٦ استُخدمت فِي صيغة الجمع عَلَى وجه الحصر (١١ مرة "منها ٦ مرات عبيدى، ٣ مرات عبيده، مرة واحدة "عبيدك"، مرة واحدة "عبيد الرَّبّ") حيث تصف مجموعة مطيعة فِي إسْرَائِيل بالتباين مع المتمردين فِي الأمّة (انظر بصفة خاصة ٦٥: ١٣- ١٥). ومن ناحية التطور الموضوعى فِي سِفر إشَعْيَاء، فإن عمل العبد الفرد يجدد العبد القومى ولذلِكَ فإن الأفراد فِي إسْرَائِيل يعودون ثانية إلَى عبادة الله.

وفيمَا يُقدم الموضوع فِي ٤١: ٨- ١٠، فإن الاختيار الإلهى (בָּחַר) والدعم (تقوية، مَعُونة، ورفع [תָּמַךְ، #٩٤٦١) لإسْرَائِيل العبد، وتم التأكيد عَلَى الرجوع إلَى إبْرَاهِيم. وبعد وصف ذلك الَّذِي أنهضه الله مِنَ الشّمَال (فِي ٤١: ٢٥)، والَّذِي "يدوس عَلَى الولاة كما عَلَى الملاط" وهي إشارة إلَى مخلص إسْرَائِيل السياسى كُورَش (انْظُر ٤٤: ٢٥- ٤٦: ٧)، قُدم عبد آخر، والَّذِي- عَلَى غرار الأمّة اختاره الله ورفعه (בָּחַר، תָּמַךְ) لكنه عَلَى النقيض مِنْ ذاك الَّذِي مِنْ الشّمَال، سيقيم العدل عَلَى الأرض لن يقصف "قصبة مرضوضة" (٤٢: ١- ٤). ومهمة عبده ستكون مزدوجة: سوف يجعله الله" عهدًا للشَعْب (أي وسيلة لإعادة علاقة إسْرَائِيل مع الله) ونوراً للأمم" (٤٢: ٦)، وهو سيفتح عيون الأعمى ويحرر المأسورين (٤٢: ٧). وبرغم ذلِكَ، فإن عبد الله إسْرَائِيل أصم وأعمى وغير مستجيب (٤٢: ١٨- ٢٠)، ويتكون مِنْ شهود لا يعرفون بعد، ولا يؤمنون ولا يفهمون قوة الله الفريدة (٤٣: ١٠، انظر الأي ٨). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لَمْ يتخل الله عن إسْرَائِيل (٤٤: ١- ٥ و٢١)- وذلِكَ عَلَى وجه الدقة بسبب وضعها كعبده (انظر شيترن). ومن أجل عبده إسْرَائِيل، سيقيم الله مخلصاً سياسيًا لا يعترف حَتَّى بذاك الَّذِي دعاه إلَى خدمته (٤٥: ٤)، ويكون حليفاً (حرفيًا صديقاً אָהַב) ينفذ إرادته ضد بَابِل ويحرر عبده إسْرَائِيل مِنْ السبى (٤٨: ١٤ و٢٠). ولقد ذكرك بالترر أن الإستخدام المتكرر للكَلمات الَّتِي تشير إلَى الخلاص فِي هذا الجزء مِنْ سِفر إشَعْيَاء يسهم فِي تطور موضوع العبد: لقد بيعت إسْرَائِيل لأنها فشلت فِي أن تعبد الله، ولقد زاد الله مِنْ التزامه نَحْوَ عبيده مِنْ ناحية خلاص إسْرَائِيل مِنْ العبودية [# פָּדָה [# ٧٠٠٩] للغريب، ٥١: ١١، قا؛ ٥٠: ٢). وإعادتها إلَى وضعها السابق عبده (גָּאַל # ١٤٥٧) لله، ٤٣: ٤١ ؛٤٤: ٢٢ و٢٣؛ ٤٨: ٢٠؛ ٥٢: ٩؛ ٦٣: ٩).

وفي إش ٤٩: ١- ٧، اعتُبر الأمر مثيرًا للجدل مِنْ ناحية أن العبد الَّذِي يتكَلّم عُرّف عَلَى أنه إسْرَائِيل (ع. ٣، مع أن "إسْرَائِيل" لا ترد فِي المخطوطة العبْرِيَّة كنيكوت ٩٦) كما أنه مسئول عن إعادة إسْرَائِيل إلَى الله שׁוּב [#٨٧٤٠] فِي الأي ٥، فِي ع. ٦)، وكونه نوراً للأمم، انظر ٤٢: ٦- ٧ مع ٤٩: ٦ و٨- ٩). ولو كَانَ يجب الاحتفاظ بكلمة إسْرَائِيل هنا، فإنه يتوجب اعتبارها دلالة عَلَى أن إسْرَائِيل المسبيّة عاجزة عن القيام بمهمتها كعبد بدون البداية الجديدة الَّتِي تمت عَلَى يد شخص اختاره الله مثلما اختار الآباء الأوّلين، إسْرَائِيل ثانية، ومثالية (لمناقشة الموضوع عَلَى أساس استبعاد الكلمة باعتبار أنها كَانَت حاشية، R. N. Whybray, *Isaiah 40-66*, NCB, 1987, 137-38). وباعتباره الوكيل الَّذِي اختاره الله، سوف يَكُونُ محتقراً ومكروهاً، وذليلاً "وعبداً للمتسلطين"، ولكنه سيكون موضع احترام المُلُوك (٤٩: ٧)، وهذه الفقرة تتنبأ بكُلّ مَا سيلاقيه العبد مِنْ آلام، ثم ارتفاعه وذلِكَ فِي ٥٠: ٤- ٩، ٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢. ووصف عمل العبد فِي ذروته جاء محصوراً بين إشارتين إلَى "عبدى" (٥٢: ١٣ - ٥٣: ١١) الَّذِي ضرب مِنْ أجل ذنب "شَعْبى" وحمل خَطِيَّة كثيرين. وعَلَى الرغم مِنْ أن هذا العبد يقوم بوظائف نبوية (يجب إطاعة كَلمته، ٥٠: ١٠). وكهنوتياً (ينضح [#٥٦٨٤ נָזָה) أمماً كثيرين"، يقدم نفسه ذَبِيحَة إثم" [#٨٧١] אָשָׁם، ٥٢: ١٥، ٥٣: ١٠)، إلاَّ أنه يتسم بسمات وواجباتمَلِكية كثيرة حَتَّى إن تعريفه بأنه

المَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد فِي إش ١- ٣٩ كَانَ له مَا يبرره (انظر R. Schultz, 154-59).

وهذه البداية الجديدة أدت إلَى إضفاء سمة "الديموقراطية" عَلَى موضوع العبد، ولِذلِكَ فإنه بدءاً مِنْ إش ٥٤ ومَا بعد ذلِكَ لَمْ يذكر سوى "عبيد" (بصيغة الجمع). والواقع- وكما يقول و. أ. و بوكين، تبرز البركات الَّتِي اختبرها "عبيد الرَّبّ" كموضوع رئيسى فِي بقِيَّة السِفر، ولقد استُبدل الغَضب الإلهى المؤقت بإحسان ورحمة (٥٤: ٨). والتعليم الإلهى (٥٤: ١٣)، والبر، والأمن (٥٤: ١٤) ستكون "ميراث عبيد الرَّبّ" (٥٤: ١٧). والأمر الَّذِي يدعو للدهشة أنه حَتَّى الغرباء يمكنهم الآن أن يصبحوا عبيده (٥٦: ٦). واستجابة لتضرعات عبيده (٦٣: ٧- ٦٤: ١٢، وبصفة خاصة ٦٣: ١٧)، أعلن الله عن ذروة أعماله الآتية المتعلقة بالخلاص والدينونة (الأصحاحات ٦٥- ٦٦)، والتى سيكون مِنْ شأنها فِي النهاية التمييز بين عبيده الكروم الجيدة (٦٥: ٨، وكذلِكَ ٦٥: ٩ و١٣ و١٤ و١٥)- وبين أعدائه (٦٦: ١٤)- الأمّة العنيدة، الوثنية ككُلّ (٦٥: ١- ٧). ولا يمكن فهم شخصية وعمل "عبد الرَّبّ" فِي إش ٤٠- ٥٥ إلاَّ فِي سياق التطور الموضوعي لهذا السِفر ٤٠- ٥٥.

■. مجال دلالة الألفاظ وتطورها. وعلاوة عَلَى نظائر العبد فِي الصيغة المؤنثة، שִׁפְחָה, אָמָה ونַעֲרָה (# ٥٨٥٥)، وهي نادرة الإستخدام، ولو أن עֶבֶד لها مرادفات قليلة، وكلمة נַעַר (#٥٨٥٣) يُستخدم بمعنى عبيد مِنْ الشباب بالرغم مِنْ أنها لا تشير بالضرورة إلَى وضع عبد، بالأحرى إلَى حيوية الشباب اللازمة لتنفيذ الأعمال المجهدة مثل الزراعة والرعى (مثل؛ ٢صم ٩: ٩، ١٦: ١، ١٩: ١٧ [١٨]). العبد/ الخادم تأتى بالتباين بشكل رئيسى مع السيّد/ الرَّبّ (אָדוֹן)، لكنها قد تتباين مع وضع أوْ مركز اجْتِمَاعى اسمى (مثل؛ ... الأجراء، שָׂכִיר، لا ٢٥: ٣٩- ٤٠).

د. *ebed'* كلمة فِي الكتابات اللاحقة

١. كلمة עֶבֶד فِي سب كثيرًا مَا تُترجم إلَى παις (٣٤٠ مرة)، δοῦλος (٣١٠ مرات)، θεράπων (٤٢ مرة). ورسائل قمران كثيرًا مَا استخدمت كلمة עֶבֶד كصفة ذاتية. وقد استخدمت جماعة قمران لغة العبد الواردة فِي سِفر إشَعْيَاء لوصف مهمة قادتهم وتوقعاتهم، بما فِي ذلِكَ الآلام، بالرغم مِنْ أن هذه التعبيرات لا تتضمن بالضرورة إستخدام مفردات لغة עֶבֶד (انظر S. H. T. Page).

٢. الإستخدام اللاهوتي لكلمة "عبد" فِي ع. ق استمر فِي ع. ج، ولا سيما فِي لاقتباسات الَّتِي أخذت مِنْ ع. ق (مثل؛ ١٢: ١٨، أع ٢: ١٨) والأقْوَال (لوقا ١، أعمال ٣)، وفِي سِفر الرؤيا. وعبيد ع. ق- مثل مُوسَى (رؤ ١٥: ٣ δοῦλος)، دَاوُد (لو ١: ٦٩، أع ٤: ٢٥، كُلاهما استخدم كلمة παῖς)، إسْرَائِيل (لو ١: ٥٤، παῖς)، والأنْبِيَاء (رؤ ١٠: ٧، ١١ و١٨، كُلاهما استخدم كلمة δοῦλοί)- هؤلاء أطلق عَلَيهِمْ صفة عبد فِي ع. ج أيضًا، كما استخدم هذا التعبير كصفة ذاتية عِنْدَ مخاطبة الله (لو ١: ٣٨، ٢: ٢٩).

والأهم مِنْ ذلِكَ كُلّه، أن يَسُوع دُعى "عبد الله" (فتاة) فِي (اع ٣: ١٣ و٢٦، ٤: ٢٧ و٣٠، παῖς)، ولعل ذلِكَ لبيان أنه العبد الَّذِي تحدث عَنْهُ إش، وإلَى جَانِب ذلِكَ، كررت الأناجيل تطبيق نصوص العبد فِي سِفر إشَعْيَاء عَلَى خدمة يَسُوع (R. T. France; D. Guthrie, *New Testament Theology*, 1981, 258-68; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, (Eng.) 1963, ch. 3). وعَلَى الرغم مِنْ أن تنظيم العبيد اليونانى- الرومانى لابد وأنه كَانَ فِي خلفية الكثير مِنْ إشارات ع. ج إلَى العبيد (وبشكل أساسى δοῦλοί)، ومن المحتمل أن الخلفية العبْرِيَّة تكون أساسية حين يُستخدم التعبير اليونانى [-συν] δοῦλος للإشارة إلَى كتبة رسائل ع. ج (رو ١: ١، فِي ١: ١، تيطس ١: ١، يَعْقُوب ١: ١، ٢ بط ١: ١، يَهُوذَا ١، رؤ ١: ١). والخدم المسيحيون (١ كو ٣: ٥، غل ١: ١٠، كولوسى ١: ٧، ٤: ١٢، ٢ تى ٢: ٢٤)، والمسيحيون بوجه عام (١ بط ٢: ١٦، رؤ ٢: ٢٠، ٦: ١١، ٧: ٣، ١٩: ٢ و٥ و١٠، ٢٢: ٣ و٩). وبالنظر إلَى فكرة الاختيار، والدعوة العليا، والميزة تتقدم عَلَى فكرة الواجب والخضوع.

البيبلوجرافيا

ABD 6:58-65; *TDNT* 2:261-80, 636-717; *THAT* 2:182-200; *TWOT* 2:639-41; K. Baltzer, "Liberation From Debt Slavery After the Exile in Second Isaiah and Nehemiah," *Ancient Israelite Religion*, Cross FS, 1987, 477-841; W. G. Baudissin, "Zur Entwicklung des Gebrauchs von 'ebed in religisem Sinne," *BZAW* 34, 1920, 1-9; W. A. W. Beuken, "The Main Theme of Trito-Isaiah: 'The Servants of YHWH'," *JSOT*, 47, 1990, 67-87; G. Chirichigno, *Debt Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 1993; F. M. Cross, "The Seal of *Miqn'yaw*, Servant of Yahweh," *Ancient Seals and the Bible*, 1984, 55-63; L. Epsztein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, 1986; R. T. France, "The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus," *Tyn-Bul* 19, 1968, 26-52; H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, 1985; H.-J. Hermisson, "Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja," *ZThK* 79, 1982, 1-24; G. P. Hugenberger, "The Servant of the Lord in the 'Servant Songs' of Isaiah," *The Lord's Anointed: Interpretations of Old Testament Messianic Texts*, 1995, 105-40; W. E. Lemke, "Nebuchadnezzar, My Servant," *CBQ* 28, 1966, 45-50; C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament*, 1950; W. McKane, "Jeremiah 27,5-8, Especially 'Nebuchadnezzar, My Servant'," in *Prophet und Prophetenbuch*, BZAW 185, 1989, 98-109; R. F. Melugin, "The Servant, God's Call, and the Structure of Isaiah 40-48," *SBL 1991 Seminar Papers*, 21-30; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949; T. Mettinger, *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, 1983; N. Na'aman, "hABIRU and Hebrews: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere," *JNES* 45, 1986, 271-88; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*, 1956; S. H. T. Page, "The Suffering Servant Between the Testaments," *NTS* 31, 1985, 481-97; J. P. M. van der Ploeg, "Slavery in the Old Testament,"

SVT 22, 1972, 72-87; I. Riesener, *Der Stamm* עבד *im Alten Testament: Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden*, BZAW 149, 1979; R. Schultz, "The King in the Book of Isaiah," *The Lord's Anointed*, 141-65; P. Stern, "The 'Blind Servant' Imagery in Deutero-Isaiah and Its Implications," *Bib* 75, 1994, 224-32; J. P. Weinberg, "Netînîm und 'Shne der Sklaven Salomos' im 6.-4. Jh. v. u. Z.," *ZAW* 87, 1975, 355-71; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 1985; H. W. Wolff, "Masters and Slaves: On Overcoming Class-Struggle in the Old Testament," *Int* 27, 1973, 259-72; C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 1990; Z. Zevit, "The Use of עבד as a 'Diplomatic' Term in Jeremiah," *JBL* 88, 1969, 74-77; W. Zimmerli and J. Jeremias, *The Servant of God*, SBT 20, 1965.

ريتشارد شولتز *Richard Schultz*

خدمة #٦٢٦٨ يعمل، يخدم עָבַד

شيث- قايين

سكن، استقرار #٨٩٠٥ يستقر، يسكن שָׁכַן

يخيط #٩٥٢٩ خياطة، يخيط يرتق תָּפַר

عَبْرِ الأُرْدُنّ

عَبْرِ الأُرْدُنّ (מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן [*me ʽeber lᵉ[lay]* ‹*yarden, be/me/ʽeber hayyarden*، عَلَى الجانب الآخر مِنْ الأُرْدُنّ).

حين ترد هذه العبارة "عَلَى الجانب الآخر مِنْ الأُرْدُنّ دون أي مواصفات، فهي تعني الضفة الشَّرقية مِنْ نَهْرِ الأُرْدُنّ، والضفة الأخرى "بالنسبة لشخص يعيش غرب الأُرْدُنّ. والاستثناء الرَئيسي نجده فِي ٣: ٢٠، ٣: ٢٥، حيث. إذ يتكلَّم مُوسَى، فإنها تشير إلى غربي الأُرْدُنّ. والغريب فِي ذَلِكَ، أنه فِي يش ٩: ١، فإن المتكلِّم (يَشُوع) كَانَ فِي غربي الأُرْدُنّ، ولكنه يشير إلى غربي الأُرْدُنّ بعبارة "عَبْرِ الأُرْدُنّ". وعادة، حينما يُوجد ارتباك تُعدل العبارة بلفظ يدل عَلَى اتّجاه E = شرقي، أوْ ناحية شروق الشَّمس، W = تجاه الْبَحْر، تجاه غُرُوب الشَّمس. وعَلَى وهكَذَا لا يوجد نمط بسيط (سواء بالنسبة للمتكلِّم، أوْ بالنسبة للكاتب) كما يُدّعى فِي كثير مِنَ الأحيان، وفي عد ٣٥: ١٤، وعَلَى الرغم مِنْ أن المتكلِّم (مُوسَى) كَانَ فِي مُوآب، فإن النسخة العبرِيَّة جاء بها "الجانب الآخر"، من المحتمل لأن يَعْكِسُ وجهة نظر الكاتب (NIV بها "هذا الجانب").

١. سمات جغرافية. يقسم نَهْرِ الأُرْدُنّ المنطقة إلى الضفة الغربية (E)، والضفة الشَّرقية [W]. ومن بحر الجليل إلى الْبَحْر الميت يخترق نهر الأُرْدُنّ وَادِياً سطحه تحت مستوى سطح الْبَحْر. والوَادِي المتصدع نفسه (نتيجة حركة الألواح الجدارية القارية) يمتد مِنْ "مِنْ حدود تركيا ... إلى موزمبيق (Baly, 1974, 23). والجبال الَّتِي ترتفع عَلَى الضفة الشَّرقية لنَهْرِ الأُرْدُنّ تشكل الطرف الغربي مِنْ سلسلة الجبال العربية. وتنحدر المناطق الزراعية بشكل تدريجي جهة الشَّرق ثم تمتزج بالصحراء العربية. وسقوط المطر هنا عَلَى هذا النَّحْوَ يماثل تِلْكَ الَّتِي تترك عَلَى الجبال الواقعة غربي الأُرْدُنّ، ولكن كما هُوَ الحال فِي الضفة الغربية يتضاءل سقوط المطر بشدة مِنَ الشَّمال إلى الْجَنُوب. حَرْمُون وباشان (المواجهتان الجليل) تسقط عَلَيْهِمَا الأمطار بنسبة عَالِيَة، أمَّا أدوم (جنوبي الْبَحْر الميت) فنصيبها مِنَ الأمطار قليل.

وينقسم عَبْرِ الأُرْدُنّ إلى منطقتين بواسطة قبتين، قبة جِلْعَاد، وقبة أدوم (بالي، ١٩٧٤، ٨٢ يسميها "جُزر"). وفِي الشَّمال نجد أن سهل بَاشَان أكثر انخفاضاً مِنْ جِلْعَاد ويبدأ جنوبي وَادِي اليرموك (الغريب أنه لَمْ يُذكر فِي ع. ق، ولِذَلِكَ ليس له اسْم قديم). وتمتد بَاشَان حَتَّى جَبَل حَرْمُون، جِلْعَاد (←) ينقسم إلى جزئين بواسطة يَبُّوق (وَادِي الزرقا). أمَّا المنطقة الواقعة جنوبي جِلْعَاد فتُعرف فِي ع. ق باسم "السَّهْل" מִישֹׁר، تث ٣: ١٠، ٤: ٤٣ الخ) والحد الْجَنُوبي للسهل هُوَ وَادِي أرْنُون (وَادِي الموجب). ولا توجد حدود هامة بين السَّهْل وجِلْعَاد، لأن وَادِي حَشْبُون لا يكوّن وَادِياً متحدر الجنبات (لأن "ألارني" و"إفراتي" يعتبرانه وحدة جغرافية واحدة، ١١١- ١٢). لكن نوعية الأرْض المختلفة تعني دائمًا اختلافات ثقافية وسياسية وجعلت مِنْ جِلْعَاد وحدة بذاتها. (انظر حَشْبُون بالنسبة للادعاءات الكتابية بالنسبة للأرْض) ومنطقة النجد الواقعة شمال شرقي حَشْبُون) ولا سيما المنطقة الواقعة فِي منعطف يَبُّوق، كَانَت تشكل الجزء الأساسي مِنْ دولة الْعَمُّونِيِّين. والعاصمة القديمة رَبة عَمُّون، وهي عمان الأن "تقع فِي الحوض الفسيح الضحل لنَهْرِ يَبُّوق الأعلى (Orni and Efrat, 112) والمنطقة الواقعة غربي عَمُّون فِي وَادِي الأُرْدُنّ كَانَت تُعرف باسم "عَرَبَات مُوآب" مُوآب ←) وتوجد هنا مخاضة الأُرْدُنّ الموصلة إلى أرِيحَا (عد ٢٢: ١).

وتستمر الهضبة جنوبي أرْنُون (قلب مُوآب) وترتفع بشكل ضئيل فِيمَا يقترب مِنْ زارد (وَادِي الحصى) ويشكل الحدود مع أدوم. وكُلّ مِنْ جِلْعَاد وأرْض مُوآب تقطعهما وديان عميقة تآكلت بسبب يَبُّوق وأرْنُون عَلَى التوالي. أمَّا الحدود السياسية فكَانَت تتأرجح بين هذه الحدود الواضحة، أمَّا المناطق الزراعية فكَانَت تحددها المناطق الجغرافية، غير أن هذه الأخيرة كَانَت فِي العادة أكثر أهمية.

وكما يبين "بالي" جَيِّدًا (١٩٧٤، ٨٦- ٨٧، ١٩٦٣، الفصل ٣) جِلْعَاد فقط هي الَّتِي كَانَت تنتج بسهولة المحاصيل الكتابية الثلاثة القمح، والخمر، وزيت الزَّيْتُون. وهذه المنطقة تشبه- مِنْ نواح كثيرة- المناطق الثقافية اليونانية. ويختم "بالي" بحثه بقوله: إن الإسْرَائيليين لَمْ يستعمروا إطلاقًا أي مِنْطَقَة لا يمكن أن تنمو فيها هذه المحاصيل الثلاثة معًا. والواقع أن جِلْعَاد هي أساسًا امتداد لجبال السَّامِرَة الاتجاه الجغرافي هنا يأخذ اتجاهاً شمالياً شرقياً يقطعه الوَادِي المتصدع. ولِذَلِكَ فإن جِلْعَاد تشترك فِي مِنْطَقَة السَّامِرَة الثقافية ولا يشكل الأُرْدُنّ بعد حاجزًا ثقافياً، وكَذَلِكَ الحال بالنسبة لنَهْرِ يَبُّوق. ولا ينطبق هذا الأمر عَلَى الأُرْدُنّ (التأكيد عَلَى الخمر فِي ٤٩: ١١) ومُوآب (الغنم فِي ١مل ٣: ٤).

ولعله لهذا السبب عينه، فإن هذه المنطقة كُلّها الَّتِي تطالب بها إسْرَائيل (جَبَل حَرْمُون حَتَّى أرْنُون) أطلق عليها جِلْعَاد فِي ع. ق. والمنطقة مِنْ أرْنُون إلى حَشْبُون (تواجه أرِيحَا تقريبًا) هي الهضبة Mishor الواقعة جنوب وشمالي الْيَبُّوق وجِلْعَاد، ومن هناك ناحية الشَّمال نجد بَاشَان.

٢. تقلبات سياسية. أنماط المستوطنات فِي مِنْطَقَة عَبْرِ الأُرْدُنّ كَانَت مماثلة لتلك الواقعة غربي الأُرْدُنّ والمناطق الشَّمالية الَّتِي تتوافر لها سبل الري عَلَى نَحْوَ أفضل، يبدو وأنها كَانَت دائمًا محتلة إبان العصر البرونزي المتأخر، أمَّا المناطق الْجَنُوبية (ولا سيما جنوبي أرْنُون) فكَانَت ضئيلة السكَّان. بل وحَتَّى دِيبُون، يبدو أنها لَمْ تكن مسكونة فِي أواخر القرن البرونزي الثاني. أمَّا حَشْبُون فربما لَمْ يتم السكن فيها قبل القرن الثاني عشر ق م، وبعد ذَلِكَ أقيمت بها مستوطنات صغيرة جِدًّا حَتَّى أواخر القرن التاسع وبداية القرن الثامن ق. م (Geraty).

أمَّا العصر الحديدي فقد شهد تزايداً فِي الْحَيَاة القروية، وبدأت المُدُن فِي الظهور بوجه عام فِي القرن الثامن. وبعد الغزو البَابِلي، وإن لَمْ يكن مباشرة، عادت المنطقة وأصبحت قليلة السكَّان. ويبدو أن مُدُناً مثل حَشْبُون كَانَت تشهد تفاوتاً فِي الاستيطان، فِي الفترة مَا بين سنة ٥٠٠، ٢٥٠ ق. م.

وثمة سيطرة إسْرَائيلية عَلَى مناطق عَبْرِ الأُرْدُنّ، انتهت سنة ٧٣٣ ق. م حيث قام الْمَلِك الأشوري تغلث- فلاسر الثالث بالاستيلاء عَلَى المنطقة وما تلي ذَلِكَ مِنْ تنظيم الإقليم إلى مقاطعة "جِلْعَاد"، أمَّا المنطقة الآرامية السابقة فِي الشَّمال فقد انقسمت إلى حوريني (ارتفاعات الجولان)، وقرنيني (قرنايم) Qarnini (Qarnaim).. أمَّا لغة وثقافة (بما فِي ذَلِكَ الديانة؟) شَعْب جِلْعَاد فكَانَت غير معروفة فِي ذَلِكَ الحين، غير أن نصوص بلعام والتي وُجدت فِي دير الله (شمال يَبُّوق) والتي ربما كَانَت باللغة العَمُّونية، وظلت ممالك عَمُّون تشغل مِنْطَقَة جنوبي يَبُّوق (← مُوآب)، (←) آدوم.

وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢مل ١٠: ٣٢- ٣٣ فرضت إسْرَائيل سيطرتها عَلَى مِنْطَقَة عَبْرِ الأُرْدُنّ الَّتِي تمتد فِي بَاشَان إلى أرْنُون (أراضيهم بالاسم فحسب) إلى أن استولى عليها حَزَائِيلمَلِك دِمَشْق. ويبدو أن هذا قُصد به أن يَكُونُ رمزيًا، حيث إنه لا يُوجد دليل (فِي الكتاب الْمُقَدَّس أوْ فِي موضع آخر) عَلَى أن الأرْض الَّتِي حصلت عليها مُوآب شمالي أرْنُون كَانَت قد احتلت فِي يوم مَا.

أمَّا الحجر المُوآبي (*ANET*, 320) مثل غيره مِنْ الوثائق التاريخية الجغرافية، يجب أن يُعالج بالحذر. إذ أن تاريخ اكتشافه يُغطي عليه. فمن الموثوق به، يؤكد غزو معظم أراضي مِنْطَقَة جنوبي جِلْعَاد (انظر حَشْبُون) من قبل إسْرَائيل (ولا سيما الْمَلِك عُمْرِي)—الَّذِي استولى عليها مِنْ مُوآب، والقصة الَّتِي تقول إن مِيشَعُ قتل "رجال مِنْ جِلْعَاد" كَانُوا يعيشون فِي عَشْتَارُوث، واستبدلهم بآخرين. وهكَذَا فإن التوسع الإسْرَائيلي كَانَ جزءًا مِنْ التوسع الْجَنُوبي لمَمْلِكة عُمْرِي (*bīt hu-um-ri-a*) الأشُورية).

٣. نواح دينية. لَمْ تكن مِنْطَقَة عَبْرِ الأُرْدُنّ عَلَى الإطلاق ضمن الأرْض الَّتِي وُعد بها إبْرَاهِيم. ولم تكن جزءًا مِنْ "أرْض كَنْعَان"، وعَلَى ذَلِكَ فإن الشَّعْب الَّذِي كَانَ يعيش هناك قبل الدول المعاصرة لإسْرَائيل [شَعْب قبل العصر الإبْرَاهِيمي بحسب التعبيرات الكتابية] كَانَ يُطلق عَلَيْهِمْ دائمًا الأمُورِيِّين، وليس الْكَنْعَانِيِّين. والادّعاء الكتابي بالنسبة للكثير مِنْ مِنْطَقَة عَبْرِ الأُرْدُنّ كَانَ دائمًا عَلَى أساس هبة الله (ولا سيما فِي سِفْر التَّثْنِيَة)، وحق الغزو (ولا سيما فِي سِفْر عدد)، والإمتلاك (قض ١١) (حَشْبُون). وإذا كَانَ سِيحُون وعوج راغبين فِي أن يسمحا لإسْرَائيل بالمضي قدمًا فِي هذا الأمر، لكَانَت إسْرَائيل قد عبرت ولم تستولي عَلَى مِنْطَقَة عَبْرِ الأُرْدُنّ. والإستيلاء عَلَى الأرْض فِي سِفْر التَّثْنِيَة إنما جاء حسب خطة الله: "لأن الرَّبّ قسّى روحه وقوى قلبه" (تث ٢: ٣٠). وبرغم ذَلِكَ، لَمْ يشر سِفْر العدد إلى دور الله فِي كُلّ الموضوع المتعلق بسِيحُون.

ونجد فِي القصة قدراً لا بأس به مِنْ الشك بالنسبة لوجود شَعْب كَانَ يعيش عَبْرِ الأُرْدُنّ. فقد رأى الرأوبيون والجاديون أن الأرْض جيدة وعَلَى ذَلِكَ طلبوها (عد ٣٢). فقد أطلق عَلَيْهِمْ بسبب إثمهم "تربية أناس خطاة" (٣٢: ١٤) ولم يهدأ غَضَب مُوسَى إلاّ حين وعد الذكور البالغين بالذهاب مع الْجَيْش، ولم يتركوا سوى النساء والأطفال. وفي سِفْر التَّثْنِيَة قام مُوسَى بتخصيص الأرْض (تث ٣: ١٢) دون ذكر أي صراع، بالرغم مِنْ أنه كَانَ لا يزال يأمر المحاربين بعبور الأُرْدُنّ للدخول فِي معركة غربي الأُرْدُنّ.

وفي سِفْر التَّثْنِيَة نشب الصراع حين قامت الأسباط (بمن فيهم نصف سِبْط مَنَسَّى هذه المرة، لكن انظر يش ٢٢: ٣٢- ٣٤) ببناء مذبح فِي أراضي عَبْرِ الأُرْدُنّ ولقد أكد سِفْر التَّثْنِيَة عَلَى أنه لا يمكن تقديم الذَبَائح إلاّ فِي مكَان واحد فقط وأن انتهاك هذا أمر يدعو إلى الذهول. لكن سكَّان مِنْطَقَة عَبْرِ الأُرْدُنّ أكدوا عَلَى أن الأُرْدُنّ يُعد حدًا (وأكثر مِنْ كَانُوا يشعرون بذَلِكَ هم شعوب رَأوبَيْن وجاد، ع. ٢٥) وأقسموا أنهم لن يقدموا ذَبِيحَة عَلَى ذَلِكَ المذبح، ولكن يستخدمونه كمجرد نصب تذكاري فحسب. وهذا الوعد كَانَ مِنْ شأنه مصالحة بَقِيَّة الشَّعْب. والقصة تبرز الصعوبة الَّتِي تضمنتها عملية إقناع الشَّعْب فِي الجانب الآخر مِنْ الأُرْدُنّ بالمجئ إلى أورُشَلِيم مِنْ أجل كافة الذَبَائح. فالأمر لَمْ يكن يتطلب عبور الأُرْدُنّ فحسب، لكن الذهاب إلى أورُشَلِيم دون وجود مصادر أساسية لماء هُوَ البالغ الصعوبة (← فكر لاهوتي تثنوي).

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible* [2], 1979; G. W. Ahlstrm, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, 1993, 64, 391-420, 607-64; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974; idem, *Geographical Companion to the Bible*, 1963; L. T. Geraty, "Heshbon," *NEAEHL*, 1993, 2:626-30; S. Hart, "Some Preliminary Thoughts on Settlement in Southern Edom," *Levant* 18, 1986, 51-58; E. Orni and E. Efrat, *Geography of Israel* [3], 1971; J. A. Sauer, "Syro-Palestinian Archaeology, History and Biblical Studies," *BA* 45, 1982, 201-9; H. O. Thompson, "Transjordan," *ABD* 6:642-43; T. L. Thompson, "The Late Bronze—Iron Age Transition 8. The Transjordan," *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, 1992, 293-300.

جوديث إم . هادلي *Judith M. Hadley*

ينقل، يزرع ← #٩٢٧٨ (שָׁתַל [šātal]، يزرع، يغرس، ينقل)
فخ ← #٧٠٦٢ (פַּח¹ [paḥ¹]، فخ، مصيدة، يوقع في شرك)
يسافر ← #٥٨٢٥ (נָסַע [nāsa']، يمرق، رحلة)
خيانة ← #٩٥٣ (בָּגַד [bāgad]، يتصرف بخيانة، وبغدر)
يطأ ← #٢٠٠٥ (דָּרַךְ [dārak]، يدوس، زحف، حد)
كنز ← #٧٣٢ (אָצַר ['āṣar]، يخزن)
معاهدة ← #١٣٨٢ (בְּרִית [bᵉrît]، معاهدة، عهد)

6975 עֲתַלְיָה

عَثَلْيَا (עֲתַלְיָה [ᵃtalyâ])، اسْمٌ عبري مَعْناه "يَهْوَهْ متسامي [Noth, 191] #٦٩٧٥).

طبقًا لـ ٢مل ٨: ١٨، عَثَلْيَا هي ابنة إيزَابَل وآخَابُ، غير أنه طبقًا لما جاء فِي ٢مل ٨: ٢٦؛ ٢أخ ٢٢: ٢ (BHS) كانت ابنة عُمْرِي. ويعتقد كاتزينشتاين Katzenstein (78) إنها كانت قد تيتمت عِنْدَ وفاة عُمْرِي، وقام آخَابُ وإيزَابَل بتربيَتِهَا. وهذا هو السبب فِي أنها دُعيت ابنة آخَابُ (٢مل ٨: ١٨؛ ٢أخ ٢١: ٦). وكان زواجها مِنْ يُورَامُ مَلِك يَهُوذَا بمثابة الختم الَّذِي تمت المصادقة به عَلَى التحالف مَعَ جار يَهُوذَا الجنوبي (Bright, 238). ومما يُوسف له، أن هذا أدى فِي النهاية إِلَى دخول عبادة الْبَعْلِ إِلَى أُورُشَلِيمَ.

وتأثيرها القوي عَلَى زوجها يُمْكِنُ أن نراه بوضوح فِي استئصال كُلّ المنافسين المحتملين حين خلف يُورَامُ أباه يَهُوشَافَاطَ فِي الحكم (٢أخ ٢١: ٢ - ٤؛ قا؛ Bright, 249; Lockyer, 240). وبعد أن قُتل ابْنِها أَخَزْيَا أثناء انقلاب يَاهُو (٢مل ٩: ٢٧) سنة ٨٤١/ ٤٠ ق. م، استولت عَثَلْيَا عَلَى العرش وقامت باغتيال كُلّ مِنْ يمكنه المطالبة بالعرش، حَتَّى لو كان هذا يعني قتل نسْلها (١١: ١).

ولأسباب متباينة، كانت فترة حكمها فترة أزمة مستحكمة فِي يَهُوذَا. وكانت المرة الأُوْلَى والوحيدة بين حكم دَاوُدَ وسقوط يَهُوذَا أن تجلس عَلَى العرش مَلِكة ليست مِنْ نَسْل دَاوُدَ. ولما كانت مخلصة لعبادة الْبَعْلِ، فمِنْ ثم كانت تمارسها إِلَى جانب خدمة الرَّبّ (٢مل ١١: ١٨).

قامت يهوشبع - أخت أَخَزْيَا - وزوجة يَهُويَادَاع الْكَاهِن - وأخذت الطفل يوآش (ابْنِ أَخَزْيَا) وأخفته فِي المخدع. وفِي وقت لاحق أُخذ إِلَى الهيكل، حيث ظل هناك مدة ست سنوات (٢مل ١١: ٢ - ٣؛ ٢أخ ٢٢: ١١ - ١٢). وعندما بلغ يوآش المَابعة مِنْ عمره، نجح يَهُويَادَاع فِي القيام بثورة مضادة أنهت حكم هذه الْمَلِكة الشِّرِّيرة وقضت عَلَى حياتها (٢مل ١١: ١٨ - ٢١؛ ٢أخ ٢٣: ١ - ٢١).

← يَهُوذَا (مَمْلَكَة): لاهوت.

البيبلوجرافيا

J. Bright, *A History of Israel*, 1972; H. J. Katzenstein, "Who Were the Parents of Athaliah?" *IEJ* 5:194-97, 1955; H. Lockyer, *All the Kings and Queens of the Bible*, 1961; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 1987; J. M. Miller, and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 1986; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, 1928.

دي. إن. بينار *D. N. Pienaar*

عزريا ← عُزِيَّا
تكفير ← #٤١٠٥ (כָּפַר¹ [kāpar¹]، عوَّض، استرضى، يضع الأمور في نصابها)
هجوم ← #٧٠٠٣ (פָּגַע [pāga']، لقاء، هجوم)
قَطِنَ ← #٧٩٩٢ (קָשַׁב [qāšab]، يقطن)
يقظة ← #٣٦٩٩ (יָקַץ [yāqaṣ]، يصحو)
رَهْبَةٌ ← #١٥٩٣ (גּוּר³ [gûr³]، يخاف من، فزع، يقف مرهوبًا)
فأس ← #٧٩٣٥ (קַרְדֹּם [qardōm]، فأس)

6575 עָכָן

عَخَانُ (עָכָן ['ākān]، #٦٥٧٥).

ع. ق عَخَانُ (עָכָן وكذلِكَ عَخَارُ، עָכָר)، يُذكر ٦ مرات فِي ع. ق. ينحدر مِنْ سِبْط يَهُوذَا وعشيرة زارح. وهو بْنُ كَرْمِي، بْنِ زمري (١أخ ٢: ٦ - ٧). كسر وصية الرَّبّ عِنْدَ الهجوم عَلَى أريحا وذلِكَ بأخذه ذهبًا وفضة ورداء بابِلِيًا نفيسًا (يش ٧: ١٥). وكانت نتيجة خيانة عَخَانُ مدمرة، لأن لعنة الرَّبّ حلت عَلَى إِسْرَائِيل وهزمهم أعداؤهم بسهولة فِي "عَاي". وتدعم القصة الرأي القائل بأن حفظ إِسْرَائِيل العهد أمر لابد مِنْه وهو الَّذِي يصون تضامنها الاجتماعي. وبإزالة الحرام חֵרֶם¹ [ḥērem¹] مِنْ وسط إِسْرَائِيل وتدميره (← #٣٠٥١) تسترد إِسْرَائِيل قدرتها عَلَى قهر أعدائها (يش ٧: ١٣). وقد ندم عَخَانُ عَلَى الإثم الَّذِي اقترفه، ولكن ذلِكَ لم يحدث إلا بعد أن اكتشفه يَشُوعُ (٧: ١٩). وقد تم التشنيع بحماقته علانية أمام إِسْرَائِيل (٧: ٢٢ - ٢٣). وقد أصبح هو وعائلته وجميع ممتلكاته حرامًا חֵרֶם¹ فِي نظر الرَّبّ وتم تدميرهم برجمهم فِي وَادِيَ عَخُورَ (עָכוֹר، عَخُورَ اسْمٌ عبري مَعْناه: إزعاج).

الغرض مِنْ هذه القصة تعليم أن طاعة العهد/ سِفْر الشَّرِيعَة كان أمرًا ضروريًا حَتَّى تتمكن إِسْرَائِيل مِنَ الاستيلاء عَلَى أَرْضِ كَنْعَان/ والعيش فِيها (يش ٧: ١ - ٢٦)، وأن خَطِيَّة شخص واحد قد تؤدي إِلَى دمار الشَّعْبِ كُلّه (٢٢: ٢٠)، وتجلب الـ "تكدير" عَلَيْهِمْ (قا؛ עָכַר، يُكَدِّر ٧: ٢٥). ويكرر كاتب سِفْر ١أخ ٢: ٧ تلاعُب يَشُوعُ بالكلمة، مُشيرًا إِلَى أن عَخَارُ (עָכָר) هو مُكَدِّرُ (עֹכֵר؛ [#٦٥٧٩]) إِسْرَائِيل (مخطوطات قليلة تذكر هنا كلمة خَانَ עָכָן). وربما كلمة عَخَارُ هي الكلمة الأصلية المُسْتخدمة هنا، واستُخدمت كلمة عَخَانُ كأسلوب تورية مناسب، أمّا بالنسبة للترجمة السبعينية فقد استخدمت كلمة عَخَارُ. ومَعَ ذلِكَ فربما كانت الترجمة السبعينية تحاول تبسيط التلاعب بالكلمة كأسلوب

تورية فِي القصة (الفولجاتا تتبَّع النص العبري).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن كاتب سِفْر هُوشَعُ حاول أن يخفف الْوَطْأَة عَلَى شَعْب الله بذكر الرجاء فِي أن الله سيغير وَادِيَ عَخُورَ (עָכוֹר) ويحوله مِنْ مكان للدينونة إِلَى باب للرجاء (תִּקְוָה) (هو ٢: ١٧).

البيبلوجرافيا

ABD 1:54; *IDB* 1:26; *NBD* 2:10.

يوجين كاربنتر / مايكل أي. جريسانتي / *Eugene Carpenter* / *Michael A. Grisanti*

إستملاك ← #٧٨٦٤ (קָנָה¹ [qānâ¹] (إكتسب، اشترى، ابتكر)
إجراء، فِعل ← #٦٩١٣ (עָשָׂה¹ ['āśâ¹]، يصنعُ، يَعمَلُ، يَخْلُقُ، يَخدم)

عداء/ عداوة

عداء

ع. ق ١. أعداء الأمة مِنَ البشر: تتحدث النصوص الكتابية عَن الأعداء الشخصيين والأعداء المشتركين أيضًا. ومِنَ الصعوبة عَلَى وجه الخصوص أن تميز فِي سِفْر الْمَزَامِير بين الأعداء الشخصيين والأعداء المشتركين. وأكثر التعبيرات إستخدامًا هي אָיַב ['āyab] يُعَادِي (← #٣٦٦)، צָרַר² [ṣārar²]، يُقَاوِم، يَضُرُّ (← #٧٦٧٥)، و שָׂנֵא [śānē']، يُبْغِض (← #٨٥٣٣)، وترد هذه العبارات إمّا فِي بِنْية متماثلة مَعَ بعضها البعض، وَإِمّا أنها لا تظهر فروقًا لاهوتية متباينة فِي استخدامها.

إِسْرَائِيل، شأنها فِي ذلِكَ شأن كافة الشُّعُوب، وقعت فِي إغراء رؤية الحَيَاة فِي صورة مَعَسكرين: الَّذِين معهم، أو الَّذِين عَلَيْهِمْ. وهكَذَا، حين كان يَشُوعُ فِي قبضة أزمة عسكرية ورأى الرجل الغريب وَاقِفًا إِلَى جانب خيمته عَلَى مقرَبَة مِنْ أريحَا، سأله: "هَل أَنتَ مِنَّا أَوْ مِنْ أَعْدَائِنَا؟" وكانت إجابة الرجل نموذجية للمصدر التثنوي والفكر اللاهوتي النبوي (و ع. ق ككُلّ) وذلِكَ فِيما يتعلق بالأعداء القوميين: "لاَ، إِنَّمَا أَنَا رَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ، وَقَدْ أَتَيْتُ الآنَ" (يش ٥: ١٣ - ١٥). وكما أن استجابة يَشُوعُ الصحيحة كانت، أن يسقط عَلَى الأرض ويسجد، هكَذَا كانت استجابة إِسْرَائِيل الصحيحة حين كانت تشعر بضيق يسببه لها أعداؤها، كان عليها أن تسقط عَلَى وجهها وتسجد لِيَهْوَهْ. ومشاكل إِسْرَائِيل مَعَ أعدائها القوميين كانت تلي فِي المرتبة مشاكلها فِي علاقتها مَعَ الله. ولَمْ يكن بوسع إِسْرَائِيل أن تختزل العالم إِلَى "هم" و"نَحْنُ"، بل إن جزءًا مِنْ تعليمها الديني فِي التاريخ هو أن تعرف الطرف الثالث "عَنه". وإذا مَا حلّت إِسْرَائِيل مشكلتها الأوْلَى وهي العلاقة بين يَهْوَهْ/ إِسْرَائِيل، فإن ورطتها الثانية المتعلقة مَعَ البشر ستُحل أيضًا.

والفكر اللاهوتي الَّذِي تتضمنه الفقرات التي تتحدث عَن أعداء إِسْرَائِيل تشدد عَلَى إظهار أن يَهْوَهْ نفسه هو الَّذِي بيده إمّا هزيمة إِسْرَائِيل عَلَى أيدي أعدائها أو انتصارها عَلَيْهِمْ.

وكان دور إِسْرَائِيل محصورًا فِي عملين رئيسيين: أن "تطيع" يَهْوَهْ، وأن تتوسل إليه. وبالنسبة للموضوع الأوّل، فإن الطاعة تأتي بالبركة فِي المَعركة (خر ٢٣: ٢٢؛ تث ٢٨: ٧)، غير أن التمرد نتيجة الهزيمة (لا ٢٦: ١٧؛ يش ٧: ١٢). وبالرغم مِنْ وجود هذا الموضوع فِي كُلّ مكان مِنْ ع. ق، إلا أنه يبرز بصفة خاصة فِي الأسفار الخمسة والكتابات النبوية. وبوسع المرء القول إن علاقة إِسْرَائِيل بأعدائها كانت مؤشرًا لعلاقتها بِيَهْوَهْ. ولم يكن النصر مجرد عَلاَمَة عَلَى البركة فقط بل كان عَلاَمَة عَلَى حضور يَهْوَهْ (تث ٢٣: ٩ [١٠]؛ ١صم ٤: ٣). فإذا كانت إِسْرَائِيل فِي حالة طاعة حين خرجت للقتال، فإن حضوره يَكُونُ مَعَها فِي قتالها، وكان يُقال لها فِي هذه الحالة ألا تخاف "لأن الرَّبّ إلهكم سائر مَعَكم" (تث ٢٠: ١، ٣ - ٤).

وهناك بعض النتائج الطبيعية لهذا الموضوع الأساسي الأوّل. إن عمل الطاعة قد يحقق لهم مَا هو أكثر مِنْ الانتصار، بوسعه أن يحقق لهم الراحة مِنْ أعدائهم القوميين (يش ٢١: ٤٤ [٤٢]؛ ٢صم ٧: ١). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن الأمر الَّذِي لا مراء فِيهِ هو أن النصر كان مِنْ عِنْدَ الرَّبّ، هكَذَا فإنه حَتَّى عِنْدَ توزيع الغنائم كانت هناك إجراءات واضحة مِنْ عِنْدَ الرَّبّ فيما يتعلق بكيفية التعامل مَعَها (مثل؛ تث ٢٠: ١٤؛ لكن قا؛ أس ٩: ١٦) حيث "لم يمدوا أيديهم إِلَى النهب".

أمّا فِي أسفار الأنبياء المتأخرين، فإنه بالرغم مِنْ وجود هذا الموضوع إلا أنه نُسخ. وبسبب عصيان إِسْرَائِيل المقيت، لحقت بها الهزيمة القومية، غير أن يَهْوَهْ تعامل أيضًا مَعَ أعداء إِسْرَائِيل الَّذِين كانوا مِنْ قبل آثمين، وكان مصيرهم المنطقي هو الدمار الكامل. كما أعلنت أيضًا رسائل الرجاء لإِسْرَائِيل، والوعد بإنقاذها مِنْ أعدائها، ولكن هذا لم يكن مرده طاعة إِسْرَائِيل بل كان مرده فحسب عَلَى مَا ارتآه الله فِي أن يشملهم برحمته (إش ٦٢: ٨؛ مي ٤: ١٠؛ صف ٣: ١٥).

الموضوع الثاني المتعلق بأعداء إِسْرَائِيل يركز عَلَى استجابة إِسْرَائِيل الضرورية الثانية: التماس العون مِنْ يَهْوَهْ. والموضوع الَّذِي يطغي عَلَى مَا عداه فِي سِفْر الْمَزَامِير يتعلق بطلب إِسْرَائِيل الخلاص مِنْ أعدائها المستبدين (قا؛ ١مل ٨) وذلِكَ عَن طريق الصلوات الَّتي يرفعون بها التماساتهم والتي يعبرون فِيها عَن ثقتهم فِي الله (مز ٧٤: ١٠؛ ٨٠: ٦ [٧]). والحافز لِذلِكَ يَكُونُ مرده عادة سوء حالتهم وعجزهم عَن الدفاع عَن أنفسهم، إلا أنهم كانوا مستقيمين نسبيًا. وإِلَى جانب ذلِكَ، تتكلّمُ عِدّة نصوص بشكل مُحدّد عَن تدنيس الهيكل (مز ٧٤؛ إش ٦٣: ١٨؛ حز ٣٩: ٢٧). وتسعى إِلَى دفع يَهْوَهْ إِلَى إكرام إسمه. ومثل هذه النصوص لا تستند عَلَى بر إِسْرَائِيل لخلاصها مِنْ أعدائها، بل تستند بالأحرى إِلَى عظمة الله ورحمته. وأخيرًا، فكما أنه كان عَلَى إِسْرَائِيل أن تثق بِيَهْوَهْ لكي يخلصها مِنْ أعدائها الطغاة، فقد كان عليها أيضًا أن تختم التماسها بالشكر لخلاصها مِنْ خصومها (مز ١٠٧: ٢؛ ١٠٨: ١٢ - ١٣ [١٣، ١٤]؛ ١٣٦: ٧). وكان عليها أن تعرف مِنْ خلال تسبيحها أن الله باعتباره الطرف الثالث فِي المَعادلة، هو العامل الفعّال الَّذِي له اليد الطولى فِي علاقتها بأعدائها.

موضوع الانتصار لا ينتمي لِنوعية القومية العمياء. فقد كان

عَلَى إسْرَائِيل أن تكون مطيعة للناموس، مخلصة لشخص يَهْوَهْ لكي تحتفظ بوضعها المميز (١مل ٨: ٣٣؛ نح ٩: ٢٦ - ٢٧). ثانيًا: الكثير مِنْ ٱلْمَزَامِير واضحة مِنْ جهة أن إسْرَائِيل لم تكن المَعْتدية، وقد صُور العدو عَلَى أنه هو مَنْ بدأ النزاع (مز ٦٠: ١١ - ١٢ [١٣ - ١٤]؛ ٦٩: ٤ [٥]؛ ١٩ [٢٠]؛ ٧٨: ٤٢، ٥٣). وقد صُور أعداء إسْرَائِيل بأنهم مُفرطون بالفعل فِي القسوة وإلحاق الأذى (٨٠: ٦ [٧]؛ ١٠٢: ٨ [٩])؛ ومتكبرون (٤٤: ١٦ [١٧])؛ ويغيظون (حز ٣٥: ١١؛ مز ٢٥: ١٩)، ومُخادعون (عد ٢٥: ١٧، ١٨). ويشير هـ. ج. كروس H.-J. Kraus إِلَى أن اتكال أعداء إسْرَائِيل عَلَى قوتهم العسكرية، فِي حين أنه كان عَلَى إسْرَائِيل أن تتكّل عَلَى يَهْوَهْ وحده (مز ٢٠) (*Theology of the Psalms*, 126).

والعديد مِنَ النصوص يخاطب الأُمَم الأجنَبِيّة نفسها، أو تتحدث عَن ردودهم. وعَلَى الرغم مِنْ أن نصوصًا عديدة تعتبر أعداء إسْرَائِيل كآلات لتنفيذ دينونة الله عَلَى إسْرَائِيل، إلا أن العديد مِنَ النصوص تتكلّم عَن عقاب الله للأعداء الأجانب لسلوكهم العدواني (حز ٢٥: ١٥؛ إر ٣٠: ١٦؛ نح ٣: ١١، ١٣). وهنا تخطّى الأعداء حدودهم بالفعل الرَّبّ. وإضافة لِذلِكَ، فإن أولئك الَّذِين كانوا يكرهون إسْرَائِيل كانوا يتعرضون للعقاب أو الوباء حين كانت إسْرَائِيل تلتزم بالطاعة. ولِذلِكَ، كان مِنَ الأمور الخطيرة مهاجمة المختارين الَّذِين كانوا مخلصين لربهم (تث ٧: ١٥؛ ٣٠: ٧).

والموضوع الأخير هو المفهوم الَّذِي استطاع الأعداء الأجانب تحصيله عَن يَهْوَهْ. كان عَلَى إسْرَائِيل أن تلتزم بالسلوك الأخلاقي حَتَّى لا يوبّخها أعداؤها (نح ٥: ٩). وعليها أن تكون يقظة بالنسبة للفكرة التي كونها عَنها أعداؤها بسبب وضعها كشَعْب مختار (٢صم ١٢: ١٤). كذلِكَ، أُعفيت إسْرَائِيل مِنْ دينونة كاملة وتُركت لها بَقِيَّة حَتَّى لا يعتقد أعداؤها أنهم انتصروا بجهودهم وليس بفضل الرَّبّ نفسه (تث ٣٢: ٢٧).

٢. أعداء المرء مِنْ بَنِي جنسه. عَلَى غرار الأمة تم تشجيع الأفراد عَلَى أن يلتمسوا مِنَ ٱللهِ المَعونة ضِدَّ أعدائهم. وعَلَيْهِمْ أن يظلوا أُمناء لله وأن يظلوا فِي المهمة المَعْينة لهم عَلَى رجاء أن يتدخل الله لصالحهم (إش ٦٦: ٥، عا ٥: ١٠). وهذا الرجاء لا يختص بالأنبياء فقط (إر ١٥: ١١) بل وربات البيوت أيضًا (١صم ٢: ١)، وكان عَلَى الجميع أن يعرفوا أنك "تُهَيِّئُ قُدَّامي مائِدَةً تُجاهَ خُصومي" (مز ٢٣: ٥). ويمكن لهذا الخلاص أن يعمل كشكل مِنْ أشكال الراحة، فالأعداء حين يروا هذا النجاح الَّذِي حققه الإله الواحد الَّذِي يُمْكِنُ الثقة فيه سوف يتملكهم الخزي (مز ٨٦: ١٧). ومِنْ ناحية أخرى، الهزيمة المحققة لأعداء المرء تُمثّل رجاء للشخص التقي (عد ٢٣: ١١؛ ١صم ٢٥: ٢٢، ٢٦، ٢٧؛ ٢صم ٤: ٨).

هذه التعزية التي جاءت وليدة خزي العدو لا تُشكّل سوى جزء فقط مِنْ صورة أكبر (مز ٦: ١٠ [١١]؛ ٢٧: ٦؛ ١٠٩: ٦). والكثير مِنْ نصوص ع. ق تتضمنْ دعوة لأن يدعو المرء لأعدائه بالْخَيْرِ (مثلاً ٢٩: ٧). وما جاء فِي خر ٢٣: ٤ - ٥ يعد نُموذجًا للموقف الإنساني الَّذِي يتبناه ع. ق إزاء الأعداء: "إِذَا صَادَفْتَ ثَوْرَ عَدُوِّكَ أَوْ حِمَارَهُ شَارِدًا، فَرُدَّهُ إِلَيْهِ. وَإِذَا رَأَيْتَ حِمَارَ مَنْ يُبْغِضُكَ وَاقِعًا تَحْتَ حِمْلِهِ، فَلاَ تَتْرُكْهُ وَتَمْضِي، بَلِ ارْفَعْهُ مَعَهُ.". وليس عَلَى المرء أن يتجنب اتخاذ إجراء عقابي ضِدَّ عدوه فحسب، بل إن النَّامُوس يطلب مِنَ الإسْرَائِيلي أن يصل لِدرجة المغامرة فِي عمل الْخَيْرِ. مثلاً؛ إِنْ جَاعَ عَدُوُّكَ أَطْعِمْهُ خُبْزًا، وَإِنْ عَطِشَ اسْقِهِ مَاءً، (أم ٢٥: ٢١ - ٢٢)، وهذا عمل له نتيجة بنّاءة بالنسبة للعدو، كما يجلب بركة يَهْوَهْ (٢مل ٦: ١٨ - ٢٣). وقسوة المرء المفرطة ضِدَّ عدوّه أمر غير جائز (أي ٣١: ٢٩) حَتَّى عندما يَكُونُ المرء له اليد الطولى عَلَى عدوه، أو إذا كان الخصم ليس هو المَعتدي (قا؛ مز ٧: ٤ - ٦ [٧]، حيث يسبق دليل البراءة تقديم العريضة).

وعمل الْخَيْرِ هذا الَّذِي وُصف فِي الكتابات القانونية وسِفْر الحكمة ذُكر كثيرًا فِي الأجزاء القصصية فِي ع. ق. وهكَذَا، اعتبر دَاوُدَ تقيًا وجديرًا بالثناء فِي تعامله مَعَ أعداء مَعينين، وكثيرا ما كان يُولّد الدهشة سواء فِي أعدائه أو فِي مَعارفه (حَتَّى شَاوُل نفسه، ١صم ٢٤: ١٩ [٢٠]، وأولئك الَّذِين كذبوا بالنسبة لقتل شَاوُل (٢صم ٤: ٨)، والكوشي بالنسبة لأَبْشَالُومَ (٢صم ١٨: ٣)، وأبيشايَ مرتين فِيما يختص بشَاوُل فِي ١صم ٢٦: ٨؛ وبالنسبة لشِمْعِي فِي ٢صم ١٩: ٢٢ - ٢٣ [٢٣ - ٢٤]). وربما كانت لديه أهداف خفية فِي مَعظم الحالات، غير أن دَاوُدَ اتبع التعليم القائل: "لاَ تُبْغِضْ أَخَاكَ فِي قَلْبِكَ. إِنْذَارًا تُنْذِرُ صَاحِبَكَ، وَلاَ تَحْمِلْ لأَجْلِهِ خَطِيَّةً. لاَ تَنْتَقِمْ وَلاَ تَحْقِدْ عَلَى أَبْنَاءِ شَعْبِكَ، بَلْ تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ. أَنَا الرَّبُّ." (لا ١٩: ١٧ - ١٨).

ونوعيات ردود الأفعال التي تتخذ ضِدَّ أعداء المرء لم تصل بعد إِلَى مستوى ع. ج، غير أنه يوجد بين ثناياها قدر قوي مِنَ العدالة. وبوسع المرء أن يأمل فِي الراحة والتعويض فحسب مِنَ الأعداء إذا كانوا أشراراً وعدوانيين، وإذا كانوا أكثر مِنَ المرء قوة. أمّا وأن نفرح للسقوط المفاجئ لأحد الأعداء لأَنَّهُ بمثابة عدوٍ لنا فهذا أمر مرفوض. "لاَ تَفْرَحْ بِسُقُوطِ عَدُوِّكَ، وَلاَ يَبْتَهِجْ قَلْبُكَ إِذَا عَثَرَ، لِئَلاَّ يَرَى الرَّبُّ وَيَسُوءَ ذلِكَ فِي عَيْنَيْهِ، فَيَرُدَّ عَنْهُ غَضَبَهُ." (أم ٢٤: ١٧ - ١٨).

وهذا المنع يبدو أنه يتعارض مَعَ مَا جاء فِي مَزَامِير اللعَن (مز ٥٥؛ مز ١٠٩) مَا لم يأخذ المرء فِي حسبانه موضوعين بارزين فِي النصوص ذاتها. الأوّل هو أن الكُلّ تحت نطاق تدبير يَهْوَهْ. ودوره فِي فداء الضعيف وإدانة الظالم يُعد أمرًا أساسيًا، سواء فِي مَزَامِير اللعَن، أو فِي سِفْر أمْثَال. ومحاولات اعتماد الإنْسَان عَلَى نفسه أثناء المحن أمر غير مسموح به، فعَلَى الشخص المضطهد أو المظلوم أن يترك محنته بين يدي الرَّبّ، أمّا الَّذِي يفعل ذلِكَ فإنه يضع نفسه خارج نطاق حماية الرَّبّ.

ثانيًا: يجب أن يَكُونُ العدو شريرًا وظالمًا حَتَّى ينشط غضب يَهْوَهْ الَّذِي يتعامل مَعَ هذا الشَّرّ وتعويضه. والأعداء فِي سِفْر ٱلْمَزَامِير وُصفوا بأنهم الأشْرَار מְרֵעִים [← #٨٣١٧] أو פֹּעֲלֵי אָוֶן [← #٢٢٤] مز ٢٧: ٢؛ ٥٩: ٢ [٣]؛ ٩٢: ٧ [٨]. فاعلو الإثم، الَّذِين يطردونني רֹדְפַי [← #٨١٠٣] مز ٣١: ١٥ [١٦]؛ ٣٥: ٣) أو الأشْرَار רְשָׁעִים [← #٨٤٠٠] ٣: ٧؛ قا؛ ٦: ١٠؛ ٤١: ٥). وعلاوة عَلَى ذلِكَ يذكر كراوس ثلاثة تشبيهات مجازية تشير إِلَى هجمات هؤلاء الأعداء الأثمة المروعة، جيش عدواني يهاجم العزل الَّذِين ليس لديهم وسائل

للدفاع عَن أنفسهم (٢٧: ٣؛ ٦٢: ٣)؛ صيادين (٧: ٥ [٦]؛ ٥٩: ٦ [٧])، ووحوش مفترسة (٧: ٢). بل إن البعض يعتقد أن الأعداء يستخدمون قوى لها علاقة بالسحر والتنجيم (Kraus, Mowinckel؛ انظر مز ٥٩: ١٢ [١٣].

وأهمية حاجة الإنْسَان الملحة للعدل فِي تعامله مَعَ أعدائه نجدها أيضًا فِي النصوص التي تتحدث عَن كون الشخص مكروهًا أو خصمًا فِي علاقة مادية. وقد سمح للمرأة بصيغ مَعينة مِنَ الحماية (عادة مَا تكون الطرف الأضعف ولِذلِكَ هي الأكثر تعرضًا للظلم) إذا مَا أخفقت فِي كسب ود زوجها (تث ٢٢: ١٣ - ١٦؛ ٢٤: ١ - ٤). وكانت تُمتّع حماية قانونية إذا كان الأمر يتعلق بكراهية زوجها لها فحسب. ولابد أن تُوجد مذنبة بشكل قانوني بارتكابها ممارسات بذيئة، وإلا تُتخذ إجراءات عقابية ضِدَّ الزوج. وفِي حالات تعدد الزوجات يَكُونُ احتمال أن تفقد الزوجة محبة زوجها أو أن تكون أقل خطوة أمر شائع للغاية (تك ٢٩: ٣١، ٣٢؛ ١صم ١: ٦) حَتَّى أنه كان يبحث فِي الدوائر القضائية الإسْرَائِيلية (تث ٢١: ١٥ - ١٧). والموضوع الغالب هنا هو أن الرفض لا يجب أن يعقبه ظلم. وعَلَى غرار ذلِكَ فإنه طبقًا لـ لا ١٨: ١٨ كان الزواج مِنْ أخت الزوجة الحالية ممنوعًا أيضًا، ولعل السبب فِي ذلِكَ أن المنافسة بين الأخوات قد تستمر بسهولة فِي الحَيَاة الزوجية. والموضوع فِي مثل هذه الحالات الزوجية هو العدالة. وعاطفة الكراهية التي قد تحول شريك الحَيَاة (الزوج/ الزوجة) إِلَى عدو، كان لابد وأن يتم السيطرة عليها وكبحها لصالح العدالة: وعَلَى ذلِكَ فإنه فِي بعض الحالات تتضمنْ هذه القوانين عقوبات اجْتِمَاعية.

والاهتمام بإقامة العدالة كانت وراء الاشتراطات الخاصة بالحكم فِي قضايا القتل. وكثيرًا مَا كان يُطرح فِي هذا الصدد السؤال حول مَا إذا كان القاتل فِي السابق عدوًا للقتيل (تث ٤: ٤٢؛ ١٩: ٤، ٦) وما إذا كانت الكراهية هي التي دفعته إِلَى القتل (عد ٣٥: ٢٠ - ٢٣؛ يش ٢٠: ٥). وبهذه الطريقة يُمْكِنُ للقاضي أن ينجح فِي تطبيق العدالة عَلَى نحو سليم.

وأخيرًا، فإنه مثلما كانت إسْرَائِيل مضطرة لأن تنظر إِلَى العالم فِي نطاق أكبر مِنْ نطاق أمنها، ومن ثَمَّ أيضًا توجب عَلَى المرء أن ينظر إِلَى شخص يَهْوَهْ بنفس هذه الطريقة، وبالتالي ينظر إِلَى قيم يَهْوَهْ عَلَى اعتبار أنها هي التي تحدد أي علاقة بالخصوم أو الأعداء. ويظهر هذا البُعد فِي نصوص عديدة حيث نرى القادة - وهم رجال لهم اليد الطولى، قد صُوروا وهم بشكل زائف يرون العالم بطريقة مزدوجة ومبسطة. وفِيما أخذ نجم شَاوُل فِي الهبوط بدأ ينظر إِلَى كُلّ شخص عَلَى أنه إمّا مَعَه وإمّا ضِدّه. بل وحتى أعداء الأمة أصبحوا عنده هم أعداءه شخصيًا إِلَى حد أنه نسي دَوره بأنه كسيّد للشَّعْب عليه أن يخدم وعَلَى ذلِكَ يَكُونُ عَلَى علم باحتياجاته (١صم ١٤: ٢٤، ٣٠؛ ١٨: ٢٥؛ قا؛ تك ٢٧: ٤١؛ ٢صم ١٩: ٦ [٧]). وبدأ شَاوُل ينظر لدَاوُدَ عَلَى أنه عدوه فحسب، لأن دَاوُدَ كان يهدد بقاءه. ولو كان شَاوُل قد نظر إِلَى الله باعتباره الطرف الثالث فِي المَعادلة، لكان قد رأى الحَيَاة مِنْ منظور مختلف. ولكنه عِوَضًا عَن ذلِكَ، كان مِنْ نتيجة الخوف الَّذِي تمكن مِنْه، وابتعاده عَن الله أن قاده ذلِكَ إِلَى الموت (قا؛ حَنَّة فِي ١صم ٢: ١). فشَاوُل لم يدمره الأعداء بل دمره الله نفسه (قا؛ أيضًا آخَابُ فِي ١مل ٢١: ٢٠؛ ٢٢: ٨).

٣. عداوة/ كراهية للبشر. العاطفة الأكثر ارتباطًا بالأعداء هي الكراهية أو العداوة. والعلاقة اللاهوتية بين هذه العاطفة والصفات التي خُلعت عَلَى الأعداء تظهر فِي بَنِية اللغة نفسها. ففِي اللغة العبرِّيَّة، كُلّ أشكال الأسْمَاء الرئيسية للأعداء مشتقة مِنْ صيغ لفظية تشير إِلَى نوع مَا مِنَ العداوة أو الكراهية وعاطفة الكراهية نفسها لم تكن الموضوع الرئيسي فِي كثير مِنَ النصوص، بل الشيء الَّذِي هو موضع الكراهية. ذلِكَ أن الشيء الَّذِي يُكره يُعد أمرًا حاسمًا لإصدار الحكم. مثلاً؛ أن تكره الرِّبح غير الشّرِيف كان شرطاً للقيادة التقية (خر ١٨: ٢٠؛ قا؛ أم ١٥: ٢٧؛ ٢٨: ١٦)، فِي حين أن كراهية التأديب تجلب الدينونة (مز ٥٠: ١٧؛ قا؛ أم ٥: ١٢؛ ١٢: ١).

والكراهية تكون فِي بعض الأحيان مطلوبة "أُبْغُضُوا الشَّرَّ، وَأَحِبُّوا الْخَيْرَ، وَثَبِّتُوا الْحَقَّ فِي الْبَابِ، لَعَلَّ الرَّبَّ إِلهَ الْجُنُودِ يَتَرَاءَفُ عَلَى بَقِيَّةِ يُوسُفَ" (عا ٥: ١٥). وكراهية الكذب، وطرقه أمر جدير بالثناء (مز ١١٩: ١٢٨، ١٠٤، ١٦٣؛ أم ١٣: ٥)، وهكَذَا كان الحال بالنسبة لكراهية الإثم والشَّرّ (مز ٤٥: ٧ [٨]؛ ٩٧: ١٠). وهناك وعد الله بالنعمة لأولئك الَّذِين يكرهون جماعة الأثمة (مز ٢٦: ٥) وكذلِكَ للذين يكرهون عبادة الأوثان (مز ٣١: ٦ [٧])، وكذلِكَ لن يكره أولئك الَّذِين رفضوا الله (١٣٩: ٢١ - ٢٢). وقد وُعدت بركات الله لأولئك الَّذِين يكرهون جهود المرتدين فِي عبادة الله (١٠١: ٣)، أو ذوي الرأيين بالنسبة للناموس (١١٩: ١١٣).

وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، هناك أشياء مَعينة طلب مِنّا ألا نكرهها مثل المَعرفة (أم ١: ٢٢، ٢٩)، والأمانة (٢٩: ٢٤)، والحكمة (٨: ٣٦)، وكذلِكَ، وكما ذكرنا سابقًا، التوبيخ (٩: ٨؛ ١٢: ١؛ ١٣: ٢٤). وأولئك الَّذِين يميلون نحو اختيار كراهية الْخَيْرِ تراهم يكرهون الصديق (مز ٣٤: ٢١ [٢٢]؛ أم ٢٩: ١٠)، الصلاح (مي ٣: ٢) ومِنْ ثم الله (تث ٥: ٩؛ مز ٨٣: ٣).

وهذه النصوص تتسم بأمرين: مُنَاشدة لأن تختار، وعمل يتسم بالرفض. وبالنسبة للأمر الأوّل، فإن الهدف مِنْ هذه النصوص هو إيجاد أو التشجيع عَلَى حالة مِنَ الالتزام فِي أولئك الَّذِين تخاطبهم هذه النصوص. ولكن يَكُونُ المرء بارًا ومخلصًا لِلرَّبّ عليه أن يتخذ بكُلّ حزم موقفًا ضِدَّ الشَّرّ. وهذا الالتزام لم يُفصل عَن عاطفة الكراهية. والمحفز عَلَى مَعارضة الشَّرّ كان مِنَ الناحية العاطفية فِي حين أنه فِي الوقت نفسه كان عملاً واعيًا ناجماً عَن الإرادة.

وأن تكره شيْئًا فهذا مَعْناه رفضه. وقصة ثَامَارَ وأَمْنُونُ توضح هذا المفهوم بكُلّ جلاء. محبة أَمْنُونُ لثَامَارَ تحولت بسرعة إِلَى كراهية، والنتيجة المباشرة لمثل هذه العاطفة هو الرفض، وهذا مَا تصوره كَلمات أَمْنُونُ لثَامَارَ بكُلّ وضوح: "قُومِي انْطَلِقِي" (٢صم ١٣: ١٥). وقد تضرعت إليه ثَامَارَ أن يعكس قراره (ع. ١٦). ومَعَ ذلِكَ، رفض أن ينصت إليها ومِنْ ثم رفض (كره) التأديب أو التوبيخ. ولم يكن مِنْ شأن موته نتيجة ذلِكَ عَلَى يد أخيه إلا أن يثبت الحكمة القائلة: "مُبْغِضُ التَّوْبِيخِ يَمُوتُ" (أم ١٥: ١٠).

وعَلَى الرغم مِنْ أنه يتم النظر إِلَى الكراهية عَلَى أنها أمر إيجابي بل وضروري بالنسبة للإسْرَائِيلي التقي، إلا أن عاطفة الكراهية كانت في الغالب تَأتي سلبيًا عَلَى النقيض مِنْ المحبة. والكراهية ليست العاطفة الطبيعية للإنسان البار. وفي سِفْر الأَمْثَال، أن تكون مكروهًا (ومرفوضًا) مِنْ قِبَلْ الناس الصالحين. مَعْنَاه أنه ينبغي تجنبك بقدر الإمكان. وعَلَى ذَلِكَ، هناك نصائح عديدة تهدف إِلَى تجنب المَعَارف والأقارب الَّذِين يميلون إِلَى المخاصمة أو العداء. وإذا تآمر الشخص بنوايا عدوانية، سوف يُوَاجه بالكراهية (أم ١٤: ١٧). كذَلِكَ عَلَى المرء ألا يمكث أكثر مِنْ اللازم فِي بَيْتِ قريبه لئلا تتولد عَن ذَلِكَ كراهية (أم ٢٥: ١٧). ومِنْ المحتمل أن الضيف غير المرغوب فِيه كان يستهلك طعامًا، أو يشغل دون داعٍ أماكن الإيواء، أو يتسبب فِي ضياع وقت قريبه. والقريب لا يمكنه طرده بأدب، ولكنه يتحمل متاعبه فِي صمت. ولعله لهذا السبب نقرأ الأَقْوَال التي مفادها أن الفقير مكروه مِنْ قريبه (١٤: ١٠)، أو إخوته (بسبب الالتزامات المترتبة عَلَى رابطة الدم أو العشيرة (١٩: ٧). وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، يجب أن يُفضل الفقر أو الأصول المالية المتواضعة عَلَى الثروة إذا كان مِنْ شأن الثروة أن تأتي مَعَها بالكراهية (١٥: ١٧). والأمر الثابت فِي هذا الموضوع هو المشورة بتجنب العداء.

وتناغمًا مَعَ المشاعر الأخرى التي نُوقشت فِي ع. ق، يجب التحكم فِي الكراهية وعدم السماح لها بتخطي الحدود المَعْقولة، غير أنه لا يجب إنكارها. قارن إستخدام الكراهية فِي جا ٣: ٨؛ ٩: ١، ٦ حيث ذُكرت الكراهية والحماسة والمحبة فِي إطار متوازٍ باعتبار أنها لازمة لحيوية الإنْسَان أو حياته. ومِنْ بين علامات كون الإنْسَان حيًا أن يتفاعل مَعَ المحبة والكراهية (أو الرفض). إنها كراهية الأمور غير الصحيحة والتي مِنْ الجلي أنها خاطئة. كما أنه اعتُبِر مِنْ غير المناسب أيضًا أن يُخفي الإنْسَان كراهيته. والَّذِين يخفون كراهيتهم وُصفوا دائمًا بأنهم مخادعون أو كذابون (أم ١٠: ١٨؛ ٢٦: ٢٤، ٢٦، ٢٨؛ ٢٧: ٦).

٤. أعداء الله. عِنْدَ وصف الكراهية الإلهية استُخدمت الكَلِمَات الرئيسية المستخدمة للتعبير عَن العداء باستثناء كلمة שָׂטָן، يَتَّهِمُ (#٤٨٧٦). أمَّا التعبيرات الاسمية الأخرى فيبدو أنها كانت تُستخدم بالتبادل (تث ٣٢: ٤١ - ٤٣؛ مز ٦٨: ١ [٢])، وعَلَى غرار النصوص التي تشير إِلَى الأعداء البشريين "نجد أن لله خصومًا مِنْ الأفراد أو أعداء مشتركين. ولم تلق إسْرَائِيل مساعدة يَهْوَة فِي محنتها ضِدَّ الأعداء القوميين فحسب، لكن خصومَ إسْرَائِيل يُصبحون خصومَ يَهْوَة. عَلَى أي حال، تدخّل يَهْوَة الشخصي مَع خصومِ إسْرَائِيل أيضًا ليس إستادًا عَلَى قومية عمياء. لله بكراهية أعداء إسْرَائِيل، بل إستوجب عَلَى إسْرَائِيل أن تكون إسْرَائِيل ذات فكر واحد مَعَ إرادته (خر ٢٣: ٢٢؛ قض ٥: ٣١). وأعداء الله هم الأشْرَار (مز ٣٧: ٢٠؛ ٩٧: ١٠) والظالمون (إش ٤٢: ١٣؛ ٥٩: ١٨؛ نح ١: ٢). وعَلَى غرار مَا ذُكر آنفًا، كثيرًا مَا يُخلّص الله ليس بسبب نقاء إسْرَائِيل، لكن لتحقيق العدل (إر ٤٦: ١٠)، ولتمجيد اسْمَه هو (تث ٣٢: ٤٣؛ إش ٦٤: ٢ [١])، أو استجابة لحاجة إسْرَائِيل إِلَى الرحمة (إش ٢٦: ١١).

والأهمية التي أُوليت للعدل أهمية بالغة حَتَّى أنه حين نزعت إسْرَائِيل إِلَى الشَّرّ، أصبحت هي نفسها عدوة لله (إر ١٢: ٨؛ مرا ٢: ٤ - ٥؛ هو ١٣: ٧؛ مي ٢: ٨). "لِذَلِكَ يَقُولُ السَّيِّدُ رَبُّ الْجُنُودِ عَزِيزُ إِسْرَائِيلَ: آهِ! إِنِّي أَسْتَرِيحُ مِنْ خُصَمَائِي وَأَنْتَقِمُ مِنْ أَعْدَائِي" (إش ١: ٢٤). والباعث وراء هذه القسوة هو الظلم (ع. ٢٢ - ٢٣). وتتحدث النصوص التي ذُكرت عَاليه عَن العقاب المشترك لإسْرَائِيل، غير أن فقرات أخرى تتحدث عَن علاقة خصومه بين الرَّبّ وأفراد أشرار مَعيّنين داخل الأمة (إش ٥٩: ١٨؛ ٦٦: ٦).

ولم يكن يَهْوَة هو الإله القومي لإسْرَائِيل فحسب، ولكنه قد يصير عدوها إذا لم يسمح له الإسْرَائِيليون لأن يَكُونُ حَامِيهم. وحين يتنكرون للعدل أو لله، يصبح عدوهم السريع الغَضَب. ونجد كَلِمَات الغَضَب، الجماسة أو الكراهية متناثرة فِي هذه النصوص. وقرار يَهْوَة أن يَكُونَ عدوًا لإسْرَائِيل برره تحفيز موضوعي واضح وعقلاني غالبًا مَا يُربط بينه وبين هدف بنَّاء يَكُونُ لدى يَهْوَة لشَعْبه الَّذِي تم تأديبه وتهذيبه (إش ١: ٢٤ - ٢٦).

٥. مَا يُبْغِضُهُ الرَّبُّ. تتحدث بعض النصوص عَن مَا يبغضه الله نفسه. وكُلّ هذه النصوص تستخدم التعبير שָׂנֵא؛ يجيء مِنْ تشكيلة متنوعة مِنْ الأنماط الأدبية: القانونية، النبوية، أو الحكمية. وتقع الأمور التي يبغضها الله تحت نوعيات عديدة، مِنْ بينها عبادة الأوثان. ونجد فِي سِفْرِ التَّثْنِيَة وصايا ضِدَّ ممارسات وثنية أجنَبِيّة مَعينة (تث ١٢: ٣١؛ ١٦: ٢٢). ومِنْ بين الأمور التي حفزت عَلَى هذه الوصايا أنها تتضمن ممارسات يبغضها الرَّبّ (ولا سيما مَا جاء فِي ١٢: ٣١)، وأن مثل هذه الممارسة تُعد خيانة لمشيئته ومِنْ ثم لشخصه (قا؛ أيضًا إر ٤٤: ٤). ومَعَ ذَلِكَ، فالَّذِي يكرهه الله ليس سلوكًا طقسيًا نجسًا. ذَلِكَ أن غَضَب الله يمتد ليشمل ممارسة التدين الزائف حَتَّى داخل عبادة الرَّبّ نفسها (هو ٩: ١٥؛ عا ٥: ٢١). وكراهية هذا الزيف ليست مجرد رد فعل عاطفي، لأن لهذا الزيف عواقبه الوخيمة. فهو يحول دون سماع صلواتهم (إش ١: ١٤)، أو يؤدّي إِلَى الدينونة والسبي (هو ٩: ١٥؛ عا ٥: ٢١).

والأمر الأساسي الَّذِي يَكُونُ موضع غَضَب يَهْوَة هو السلوك غير السليم مِنْ قبل إنْسَان نحو الآخرين. وفِي ثلاث مِنْ النصوص الستة التي ذُكرت عَاليه بخصوص العبادات الخاطئة (تث ١٢: ٣١؛ إش ١: ١٤؛ عا ٥: ٢١)، فإن الظلم أو القمع يشكل جزءًا مِنْ الأمور التي تحفز غَضَب الله. وثمة فقرات أخرى تصف الرَّبّ بأنه يكره الشَّرّ والخداع والحنث باليمين (مز ٥: ٥ [٦]؛ أم ٦: ١٧، ١٨، ١٩؛ ٨: ١٣؛ زك ٨: ١٧)، العنف والقتل (مز ١١: ٥؛ أم ٦: ١٧) والطلاق (ملا ٢: ١٦) والغطرسة (أم ٦: ١٧؛ ٨: ١٣؛ عا ٦: ٨).

وفِي الحالات المذكورة عَاليه نجد أن الإسْرَائِيليين وليس الأجانب هم الَّذِين بصفة أساسية موضع كراهية الرَّبّ. ومَعَ ذَلِكَ فإنه فِي ملا ١: ٣، ذُكر أن الرَّبّ أحب يَعْقُوب وأبغض عِيسُو. ومِنْ الجلي أننا هنا بصدد نص قومي. ومَعَ ذَلِكَ، وبحسب مَا يُفهم مِنْ السياق، فإن هذه كلمة تعزية للإسْرَائِيليين الَّذِين كانوا فِي دهشة مِنْ ازدهار الأدُومِيِّين وتدهور حالتهم هم بالرغم مِنْ

ولائهم ليَهْوَة. واللغة القوية تعيد تأكيد اختيار الله لإسْرَائِيل، ولكن ليس ذَلِكَ كمحاباة قصيرة النظر. والكَلِمَات الخاصة بكراهية الله أو غَضَبه نجدها فِي كُلّ المجادلات الست التي وردت فِي سِفْر مَلاَخِي، والتي وُجهت خمس مِنْها للإسْرَائِيليين أنفسهم.

يكره يَهْوَة بالفعل الخيانة، والديانة الزائفة، والغطرسة والعدوان، والأذى، أو السلوك البشري المُخادع، ومَعَ ذَلِكَ، فإن هذه أكثر مِنْ لغة تخلع صفات بشرية مِنْ ثقافة غير محرفة لم يتم تعليمها بعد فِي طرق الاتصال المجردة. واختيار هذه اللغة الواضحة يتم عَن القصد الواضح للنصوص فِي كُلّ موضع آخر وهو رؤية الله كشخص الَّذِي بكُلّ وضوح يرفض بغَضَب السلوك العدواني وغير الأمين. وإذا كان أحد يستاء مِنْ إلهُ الكون لأنَّهُ يكره، عليه إذًا أن يستاء مِنْ محبته (إش ٦١: ٨).

بغضاءُ، عداوةُ، عداءُ: ← אֵיַב [ʾāyab] يُعَادِي #٣٦٦)، ← צָרַר² [ṣārar²]، يُقَاوِم، يَضُرُّ # ٧٦٧٥)، ← שׂטם [śṭm] (كره، أظهر عداوة، اضطهد، #٨٤٧٥)؛ ← שָׂטָן [śāṭān] (المتّهِمُ، الشيطانُ، #٨٤٧٧)؛ ← שָׂנֵא [śānēʾ]، يُبْغِض، شخص عدو، #٨٥٣٣)؛ ← שׁוֹרֵר [šôrēr] (خصم، عدو، #٨٨٠٦)، ← عداء: لاهوت

البيبلوجرافيا

NIDNTT 1:533-37; *TDNT* 2:811-15; *TDOT* 1:212-18; H. Birkeland. *The Evildoers in the Book of Psalms*, 1955; W. Eichrodt, *TOT* 2:205-9; H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 1986. 125-36; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 1962, 1:195-218; H. Ringgren, "Einige Bemerkun-gen zum LXXIII. Psalm," *VT* 3, 1953, 265-72; K. Stendahl, "Hate, Non-Retaliation, and Love: 1QS X. 17-20," *HTR* 55 1962. 343-55; E. F. Sutcliffe, "Hatred at Qumran." *RevQ*. June 1960, 345-55.

بروس بالويان *Bruce Baloian*

آباء مَا قبل الطوفان ← قايين وشيث

إبادة ← #٣٩٨٣ (כָּלָה¹ [kālâ¹]، دمر، أنهى، أتمم، أكمل)

يدهن ← #٥٤١٧ (מָשַׁח [māšaḥ]، يمسح بالزيت)

جواب ← #٦٦٩٩ (עָנָה¹ [ʿānâ¹]، أجَابَ، رد، يَشْهَدْ عَلَى)

5477	מִשְׁפָּט

عدالة (מִשְׁפָּט [mispat]، اسم. دينونة [قضية، محاكمة، ممارسة، قرار]، عدل، حقوق،قانون، متطلب، ممارسة [#٥٤٧٧])، < שָׁפַט [sapat]، فِل، نِفْعَل، بُعَل. دَانَ، يُنفذُ حكمًا، يَحْكمُ (#٩١٤٩).

ش. أ. ق وُجدت أسْمَاء قريبة الشبه، بالرغم مِنْ ندرتها، فِي أوْغا. *mtpt*، سلطة قضائية، حكومة (*WUS*, 2921; H. Cazelles, "*mtpt* à Ugarit," *Or* 53, 1984, 177-82)، *UT*, 2727، سيادة، قا؛ وفِي الفينيقية *mspt* (يسود، سيادة سلطان *DNWSI*, 705: Ahiram, *KAI* 1, 2، قانون، سيادة). والعبارة الأوْغاريتية *ysal mtpt yld*، سأل عن مصير الطفل لربّمَا تتوازي قض ١٣: ١٢ (RS 24.274, *UT*, 2727) ومن ناحية الاستعمال، بالرغم مِنْ أن ذَلِكَ ليس فِي الشكل، الأكادية *(siptu(m*، *AHw*, 1247 تقابل العبْرِيّة מִשְׁפָּט. إنَّ الإله والْمَلِك كضامن للعدالة أمر مؤكد فِي ش. أ. ق: الأوْغاريتية، والفينيقية *sdq—msr / ysr*، الحق والمساواة، والأكادية *kittum u misarum*، الحق والعدل، تماثل أساسًا العبْرِيّة מִשְׁפָּט וּצְדָקָה (انظر Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, ch. 1-2).

ع. ق מִשְׁפָּט مِنْ أهم الكَلِمَات العبْرِيّة الَّتِي استُخدمت بالنسبة للعدالة الإلهية والبشرية. وهي مشتقة مِنْ الفعل שָׁפַט، والَّذِي يصف فئة واسعة مِنْ الأنشطة الَّتِي تتضمنها عملية وضع النظام وحفظه (#٩١٤٩)، و מִשְׁפָּט اسم فاعل يُشير بصفة أساسية لعمل أو عواقب عمل مَا تتطلبه שָׁפַט وهذا يؤكد إستخدام מִשְׁפָּט عَلَى أنَّهَا الموضوع الداخلي للفعل שָׁפַט (تث ١٦: ١٨؛ ١مل ٣: ٢٨؛ إر ٥: ٢٨؛ مرا ٣: ٥٩؛ حز ١٦: ٣٨؛ ٢٣: ٤٥؛ زك ٧: ٩؛ ٨: ١٦). وهكذا يمكن أن تشير إِلَى النواميس والتعاليم السماوية، وإلَى نواح مختلفة مِنْ العملية القضائية (محكمة، قضية، إدانة، قرار قضائي، حكم). أوْ إجراءات سلطوية أخرى تكون ضرورية لاستعادة النظام والمحافظة عليه، وإِلَى النتائج المقصودة مِنْ هذه الإجراءات (العدالة، الدفاع عن الحقوق).

التوزيع الإحصائي لكلمة מִשְׁפָּט فِي ع. ق هُوَ: الأسفار الخمسة ٢٠٪، الأسفار التاريخية ١٨٪، الأنبِيَاء ٣٤٪، الْمَزَامِير والْمَرَاثِي ١٦٪، أسفار الحكمة ١٢٪. والكلمة ترد بالأكثر فِي الْمَزَامِير، وسِفْر حِزْقِيَال، وإشَعْيَاء. وجاءت بصيغة المفرد (٣٠١ مرّة) لكي تشير أساسًا إِلَى أعمال إدانة فردية، أوْ إِلَى العدالة بصفة عامة، أمَّا فِي صيغة الجمع فوردت (١٢٣ مرّة) وجاءت لتشير بصفة أساسية إِلَى نواميس إسْرَائِيل، أوْ إِلَى أعمال عامة للدينونة الإلهية. والفعل الَّذِي تُستخدم كثيرًا مع كلمة מִשְׁפָּט هي עָשָׂה، بمعنى يعمل، ينفذ، שָׁמַר بمعنى يحفظ، والفعل الأخر كثيرًا مَا يأتي مع الأوَّل أوْ بالموازاة مَعَهُ، بالرغم مِنْ أن עָשָׂה كثيرًا مَا يأتي بصفة الاسم المفرد. إلاَّ لأن أفعالاً أخرى مستخدمة تتضمن שָׁמַע، يسمع (# ٩٠٤٨)، דָּבַר ينطق، يعلن (#١٨١٩)، שִׂים يقيم (#٨٤٩٢)، נָטָה]هِفْعِيل.[يدفعه جانبًا (#٥٧٤٢). والفاعل بالنسبة لهذه الأفعال قَدْ يَكُونُ أي شخص كُلف أوْ قادرًا عَلَى المساهمة فِي العدالة (الله، الْمَلِك، الشيوخ، الرؤساء، القُضَاة، الجماهير بصفة علمة، وكذَلِكَ الأشرار الَّذِينَ يفسدون العدالة).

ولقَدْ جَادَل جي. ليدك G. Liedke (78-83) بأن المعنى الأساسي لكلمة מִשְׁפָּט هُوَ المطلوب مِن المرء، أوْ الواجب عليه، مَا هُوَ مناسب، أي استحقاق سواء كَانَ مكافأة أوْ عقوبة. وكُلّ المرات الَّتِي استُخدمت فِيها מִשְׁפָּט تقريبًا، يمكن نسبتها إِلَى أحد هذه الفروق الضئيلة. فِي العديد مِنْ إستخداماتها المتعلقة بالناحية القانونية لا يَكُونُ واضحًا دائمًا أي ترجمات هي المفضلة، بالرغم مِنْ أن السياق يشير عادة إِلَى سمة العملية المنظورة أوْليًا. عَلَى ضوء إستخدام الفعل المناظر، نجد أن

التأكيد القانوني الضيق، والتأكيد الأخلاقي الضيق لا يَكُونُ مناسبًا (استخدمت NIV ثمانين كلمة أوْ عبارة مختلفة ترجمة لكلمة מִשְׁפָּט).

. دلالات الألفاظ وتطورها: الأسْمَاء (والأفعال) الَّتِي كثيرًا مَا ترتبط وفِي بعض السياقات القابلة للتبادل مع מִשְׁפָּט (مثل؛ استخدمت فِي التوازيات الشعرية، أوْ فِي السياق الآتي) تتضمن רִיב (نزاع، دعوى) وتشير إِلَى مسار القضية فِي المحكمة فِي حين أن מִשְׁפָּט تشير إِلَى القرار، דִּין (الحكم)، وهي تعبير قانوني أضيق نطاقًا مِنْ מִשְׁפָּט (#٥٤٧٧)؛ חֻקָּה / חֹק قانون أوْ تشريع (#٢٩٧٦) وكثيرًا مَا يترافق مع (חֹק، مِنَ المحتمل أنَّهَا تؤكد نظام قانوني محلي، بينما מִשְׁפָּט تُشدّد عَلَى القرار السلطوي، هذا مَا يقوله Lohfink, 5-6; contra Liedke, 94-97). و צְדָקָה، بر (#٧٤٠٧)، التي تؤكد عَلَى كونه معيارًا، أوْ أنه يتصرف بالإلتزام مع معيار فِي حين أن מִשְׁפָּט تؤكد الفعل نفسه.

بالنظر إِلَى أن معيار إِسْرَائِيل للعدالة يقوم، ليس عَلَى أساس قانون بشري، بل عَلَى أساس شخص الله وأعماله ومطاليبه، وعَلَى ذَلِكَ لا ترد كلمة מִשְׁפָּט إلاّ مرات قليلة نسبيًا، لا تكون لاهوتية بشكل جوهري فِي طبيعتها. والأعمال الإِنْسَانية هي بالضرورة استجابات لقرارات إلهية مسبقة، والتي - طبقًا لِذَلِكَ - تعكس طاعة/ عصيانًا، أوْ عدالة / ظلمًا (ناموس الله: لاهوتي).

أمَّا وأن أعمال الإِنْسَان الخاصة بالإدانة تعتمد عَلَى إعلان إلهي، فهذا مَا أشير إليه بشكل متكرر مِنْ ع. ق. وثياب رَئِيس الْكَهَنَة تتضمن "صُدْرَةِ الْقَضَاءِ" (חֹשֶׁן מִשְׁפָּט، خر ٢٨: ١٥، ٢٩، ٣٠)، وقَدْ سُميت هكَذَا لأنَّهَا تشتمل عَلَى الأوريم والتميم، باعتبارهما الوسيلة المعينة للدلالة عَلَى مشيئة الله للإسْرَائيليين (قا؛ عد ٢٧: ٢١؛ أم ١٦: ٣٣؛ بالنسبة لكلمة חֹשֶׁן، انظر #٣١٣٦). ومما يجدر ذكره أن قض ٤: ٥ تصف بَنِي إِسْرَائِيل عَلَى أنهم صاعدون إِلَى النَّبِيَّة (دَبُورَة وليس لقاضي القضاء، مثل؛ لمعرفة مشيئة الله (انظر أدناه) لقَدْ أعلن الله نواميسه لإسْرَائِيل عَلَى سَبِيل الحصر (مز ١٤٧: ١٩- ٢٠). وإنه بواسطة روح الرَّبّ امتلأ مِيخَا النَّبِيُّ بالحق (مِي ٣: ٨). ومن يطلب (בָּקַשׁ) الرَّبّ يفهم كُلّ شئ (أم ٢٨: ٥، قا؛ صف ٢: ٣).

١. الإدانة (إصدَارِ الحكم). تخصص BDB معنى الحكم لما يَقْرُب من نصف عدد مرات الورود (204) الَّتِي وردت فِيها מִשְׁפָּט، العديد منها مِنَ الأفضل ترجمتها "عدالة"، لأن هذا هُوَ مَا يُتوقع حين يُنفذ الحكم. وهناك دلالات فِي ع. ق عَلَى أنه كَانَت هناك مستويات عديدة مِنْ السلطات القضائية فِي إِسْرَائِيل: الشيوخ المحليين عِنْدَ الباب (را ٤: ١- ١٤)، وقضاء وعرفاء معينون لكُلّ سِبط (تث ١٦: ١٨، שֹׁטְרִים، שֹׁפְטִים) ومحكمة أعْلَى فِي الْمَقْدِس الرَئيسي للقضايا الصحية (١٧: ٨) وبعد قيام الْمَلَكِية، كَانَ الْمَلِك (٢صم ١٥: ٢، ٤، ٦؛ ١مل ٣: ٢٨) بالرغم مِنْ أنه مِنْ غير الواضح عَلَى النَحْوَ مِنَ الدقة ماهي السلطات الَّتِي كَانَ يتمتع بها (انظر ماكلز Macholz).

(أ) إصدَارِ الحكم: מִשְׁפָּט يمكن أن تشير إِلَى عملية إصدَارِ الحكم، سواء الإِنْسَان (تث ١: ١٧؛ ١مل ٣: ٢٨؛ أم ٢٤: ٢٣) أوْ بمعرفة الله (مز ١: ٥؛ ٩٤: ١٥؛ ١٤٣: ٢؛ جا ٣: ١٦)، وتُسخدم فِي العبارات الَّتِي تصف المكان الَّذِي تتم فِيه الأنشطة القانونية (مز ١٢٢: ٥، أروقة القضاء (١مل ٧: ٧، المحكمة، انظر أي ٩: ٣٢، ترجمة NIV نواجه بعضا فِي المحكمة בַּמִּשְׁפָּט).

(ب) الاسم מִשְׁפָּט يمكن أن يشير أيْضًا إِلَى السمات المختلفة مِنَ الغجراء القانوني. وللشروع فِي محاكمة هُوَ أن تدخل أوْ تجلب أحد إِلَى المحاكمة (בּוֹא قل. و هِفعِيل. : أي ١٤: ٣؛ ٢٢: ٤؛ ٣٤: ٢٣؛ مز ١٤٣: ٢؛ جا ١١: ٩؛ ١٢: ١٤؛ إش ٣: ١٤؛ مع עָמַד يُحاكم: عد ٣٥: ١٢؛ يش ٢٠: ٦؛ حز ٤٤: ٢٤؛ قا؛ تث ٢٥: ١؛ إش ٤٠: ٢٧). شخص يُعد دعواه (שְׁפָט עָרַךְ מִ، أي ١٣: ١٨؛ ٢٣: ٤، القضايا الخاصة بسفك الدِّماء، حز ٧: ٢٣) بل وحتى يستطيع أن يقترح حكمًا (عد ٢٧: ٤- ٧؛ ٢صم ١٥: ٤- تشير إِلَى نزاع المرء רִיב [#٨١٩٠]، שְׁפָט מִ (إش ٣٢: ٧؛ قا؛ ١مل ٢٠: ٤٠]، انظر Liedke, 88-92). وفِي أحيان كثيرة تشير מִשְׁפָּט إِلَى القرار القانوني أوْ الحكم (تث ١٧: ٩، ١١؛ قا؛ أيْضًا ٢مل ٢٥: ٦؛ ٢أخ ١٩: ٦؛ أي ٣٦: ١٧؛ مز ١٤٩: ٩؛ إر ٣٩: ٥؛ حكم بالإعدام، أي حكم الموت: تث ١٩: ٦؛ ٢١: ٢٢؛ إر ٢٦: ١١)، وكذلِكَ تنفيذ الحكم الخاص بالعقوبة (إش ٣٤: ٥؛ حز ٢٣: ٢٤، ٤٥؛ ٣٩: ٢١). وكثيرًا مَا تستخدم هذه الفقرات تعبيرات قانونية أخرى علاوة عَلَى רִיב، مثل يدلي بالشهادة، يدين ([#٨٣٩٩] רָשַׁע)، أوْ يحكم بالبراءة (צָדַק، [هِفعِيل.] #٧٤٠٥، مثل؛ إش ٥٠: ٨).

٢. العدالة. فِي ع. ق الحكم والعدل متلازمان: أمَّا الفصل بينهما فيستوجب غَضَب الله (تث ٢٧: ١٩)، بالرغم مِنْ أنه مِنَ الواضح أن العدالة ليست قاصلاة عَلَى الحكم (إر ٢١: ١٢). وجذر שׁפט استُخدم أكثر مِنْ ١٠٠ مرَّة فِي ع. ق بالارتباط الوثيق مع مشتقات الجذر צדק و מִשְׁפָּט و צְדָקָהעָ تم الجمع بينهما أكثر مِنْ خمسين مرَّة فِي ع. ق، ويجب أن نفهم מִשְׁפָּט וּצְדָקָה عَلَى أنَّهَا صيغة تتبدى فِي اسمين hendiadys لـ "العدل الاجْتِمَاعي"، والَّذِي ترتيب المكونات فِيه ليس له أهمية. واستعمل مع الفعل עָשָׂה، فإن التعبير الاصطلاحي يعني يؤدي أعمالاً صالحة، وليس مجرد نُطق حكم صحيح (= מִשְׁפָּט צֶדֶק، Weinfeld, 25, 33-34). والعبارة أوْ מִשְׁפָּט وحدها استُخدمت أيْضًا مع أسْمَاء أخرى لتدل عَلَى المساواة والإخلاص (מֵישָׁרִים، אֱמֶת، חֶסֶד).

(أ) العدل الإلهي. الْمَلِك الإلهي يضمن العدالة لجَمِيع رعاياه ويطلبها منهم. والبر جزء مِنْ طبيعة الله (أي ٣٤: ١٧؛ مز ٩: ١٦ [١٧]؛ ٩٧: ٢؛ إر ١٢: ١؛ صف ٣: ٥)، وعَلَى ذَلِكَ، فهو يحب العدل (مز ٣٣: ٥؛ ٣٧: ٢٨ [قا؛ ت. ل. ش. الرَّبّ يُحِبُّ الْعَدْلَ، ٩٩: ٤؛ إش ٦١: ٨). وسؤال إِبْرَاهِيم البلاغي حين تشفع لصالِح سَدُومَ وَعَمُورَةَ يعبر عن ذَلِكَ عَلَى أحسن وجه: "حَاشَا لَكَ أَنْ تَفْعَلَ مِثْلَ هذَا الأَمْرِ، أَنْ تُمِيتَ الْبَارَّ مَعَ الأَثِيمِ، فَيَكُونُ الْبَارُّ كَالأَثِيمِ. حَاشَا لَكَ! أَدَيَّانُ (قاضي) كُلِّ الأَرْضِ لاَ يَصْنَعُ عَدْلاً؟" (تك ١٨: ٢٥؛ قا؛ تث ٣٢: ٤؛ أي ٣٤: ١٢؛ إس ٣٠: ١٨؛ إر ٩: ٢٤ [٢٣]).

(ب) العدالة البشرية. عدالة الله لها نتيجتان. فمن ناحية، يمكن للأشخاص الإِسْرَائِيليين أن يلتمسوا عدالة الله مِنْ أجلهم ليخلصهم مِنَ الأزمات (١مل ٨: ٤٥، ٤٩ ‖ ٢أخ ٦: ٣٥، ٣٩؛ مز ١١٩: ١٤٩). ومن ناحية أخرى، يتوقع الله مِنْ جَمِيع مَنْ أناط بهم سلطانًا أن يتوخوا العدل. وهذا يبدأ بإِبْرَاهِيم باعتباره المتلقي للعهد الإلهي. عليه أن يمارس العدل ويعلمه لأوْلاده - وهذا فِي تناقض صارخ مع سُكَّان سَدُومَ وَعَمُورَةَ. وهذا السلوك العَادِل سينجم عَنْهُ بَرَكَةِ لنسله وللأمم (تك ١٨: ١٩).

لقَدْ حقق دَاوُد كمَلِك مثل هذا الطلب (٢صم ٨: ١٥ ‖ ١أخ ١٨: ١٤). ومَلِكة سبا كَانَت تدرك أن الله يتوقع مِنْ سُلَيْمَانُ أن يعمل الشئ نفسه (١مل ١٠: ٩ ‖ ٢أخ ٩: ٨)، وقَدْ التمس سُلَيْمَانُ مِنَ الله أن يعطيه مقْدِرة عَلَى إنجاز هذا العمل (١مل ٣: ١١، ٢٨؛ قا؛ مز ٧٢: ١- ٢). وعَلَى غرار ذَلِكَ، كَانَ يَتوقع مِنَ الْقُضَاة المعينين أن يحكموا بين الناس بالعدل (تث ١٦: ١٨). ولقَدْ ذكَر يَهُوشَافَاط أوْلئك الَّذِينَ عينهم (٢أخ ١٩: ٦- ٧، بقوله: "انْظُرُوا مَا أَنْتُمْ فَاعِلُونَ، لأَنَّكُمْ لاَ تَقْضُونَ لِلإِنْسَانِ بَلْ لِلرَّبِّ، وَهُوَ مَعَكُمْ فِي أَمْرِ الْقَضَاءِ. وَالآنَ لِتَكُنْ هَيْبَةُ الرَّبِّ عَلَيْكُمْ. احْذَرُوا وَافْعَلُوا. لأَنَّهُ لَيْسَ عِنْدَ الرَّبِّ إِلهِنَا ظُلْمٌ وَلاَ مُحَابَاةٌ وَلاَ ارْتِشَاءٌ". ونفس المعيار يُطبق عَلَى رجال الكهنوت الَّذِينَ يُناط بهم اتّخاذ قرارات قضائية (حز ٤٤: ٢٤). أمَّا أيُّوب، فباعتباره مِن شُيُوخ الْمَدِينة، فلعله كُلفَ بإقامة العدل، ولِذَلِكَ قَالَ: "كَجُبَّةٍ وَعَمَامَةٍ كَانَ عَدْلِي" (أيوب ٢٩: ١٤)، لأَنَّهُ أنقذ المسكين المستغيث واليتيم ولا معين له، ليس ماديًا فقط بل ومن خلال أعمال قانونية، "وَدَعْوَى لَمْ أَعْرِفْهَا فَحَصْتُ عَنْهَا"، (ع. ١٦).

وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإنه بالنظر إِلَى أن العدل يتضمن مَا هُوَ أكثر مِنَ الدعم القضائي، فإنَ الله قَدْ يطلب العدل مِنْ أوْلئك الَّذِينَ هم خارج السلطة: "قَدْ أَخْبَرَكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا هُوَ صَالِحٌ، وَمَاذَا يَطْلُبُهُ مِنْكَ الرَّبُّ، إِلاَّ أَنْ تَصْنَعَ الْحَقَّ (עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט) وَتُحِبَّ الرَّحْمَةَ، وَتَسْلُكَ مُتَوَاضِعًا مَعَ إِلهِكَ" (مِي ٦: ٨، فتلك آية تشير للعلاقة الوثيقة بين الأبعاد الرأسية والأفقية للعلاقات بين البشر، قا؛ أيْضًا هُو ١٢: ٦ [٧]). ويعلن كاتب الْمَزَامِير بَرَكَةِ عَلَى أوْلئك الَّذِينَ يعتادون صنع الحق (ولاسيما مز ١٠٦: ٣ انظر ١١٢: ٥ و٩ — والعدالة تتضمن أن يَكُونُ المرء كريمًا فِي إشراك الفقراء فِي أمواله.

(جـ) المحتاجون وتدمير العدالة. بالرغم مِنْ أن القانون قَدْ وُضع لتعزيز العدل (مثل؛ هناك تعليمات واحدة يخضع لها المواطنون والغرباء المقيمون، لا ٢٤: ٢٢؛ عد ١٥: ١٦) وكثيرًا مَا كَانُوا يحرفون العدل، ولا سيما بالنسبة لبعض أعضاء المجتمع: الأرامل والْيَتامى والغرباء والمعوقين. وهذا يمكن أن يحدث فِي المحاكم حين يُعامل الأغنياء معاملة تفضيلية (لا ١٩: ١٥، ٣٥؛ تث ١: ١٧؛ ١٦: ١٩؛ أم ١٨: ٥؛ ٢٤: ٢٣). حيث شهادات الزور (أم ١٩: ٢٨)، أوْ الْقُضَاة المرتشون (خر ٢٣: ٦- ٨؛ تث ١٦: ١٩؛ ١صم ٨: ٣؛ أم ١٧: ٢٣) ولكن، وأيْضًا كما تشير الظروف المحيطة، فِي المجال الاقتصادي، حيث أصحاب الأملاك الأثرياء يقمعُون الفقراء ويوسعون ممْلكاتهم. وعَلَى أي حال، فإن العدالة المستحقة لأعضاء المجتمع هؤلاء نُحيت جانبًا (נָטָה، خر ٢٣: ٦؛ تث ١٦: ١٩؛ ٢٤: ١٧؛ ٢٧: ١٩؛ ١صم ٨: ٣؛ أم ١٧: ٢٣؛ ١٨: ٥؛ مرا ٣: ٣٥؛ قا؛ إش ١٠: ٢؛ ملا ٣: ٥).

وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن الرَّبّ لا يعوج القضاء أبدًا (أي ٨: ٣؛ ٣٤: ١٢)، وكما أوجز فِي ترنيمة مُوسَى (تث ٣٢: ٤): "هُوَ الصَّخْرُ الْكَامِلُ صَنِيعُهُ. إِنَّ جَمِيعَ سُبُلِهِ عَدْلٌ (מִשְׁפָּט). إِلهُ أَمَانَةٍ لاَ جَوْرَ فِيهِ. صِدِّيقٌ وَعَادِلٌ هُوَ". وبذا؛ فهو الضامن الرَئيسي لحقوق المضطهدين (تث ١٠: ١٨؛ مز ١٠٣: ٦)، وَهُوَ يدين ويعاقب كُلّ الَّذِينَ ينتهكون هذه الحقوق (عا ٥: ٧؛ ٦: ١٢؛ ملا ٣: ٥ "وَأَقْتَرِبُ إِلَيْكُمْ لِلْحُكْمِ(לַמִּשְׁפָּט)، وَأَكُونُ شَاهِدًا سَرِيعًا عَلَى السَّحَرَةِ وَعَلَى الْفَاسِقِينَ وَعَلَى الْحَالِفِينَ زُورًا وَعَلَى السَّالِبِينَ أُجْرَةَ الأَجِيرِ: الأَرْمَلَةِ وَالْيَتِيمِ، وَمَنْ يَصُدُّ الْغَرِيبَ وَلاَ يَخْشَانِي، قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ". والأمر المثير هُوَ أننا لا نجد فِي الأقْوَال النبوية ضد الأمَم الأجنبِيّة ذكرًا واضحًا لتصريح الـ מִשְׁפָּט كأساس للدينونة. فهذا يضعف بدرجة كبيرة حجة جونسون بأنه طاغية غريب. وليس بَنِي إِسْرَائِيل - هُوَ المسئول عن "تجميد الشَّرِيعَةَ فِي حَبَقُّوق ١: ٤".

(د) حقوق الفرد. لأن كلمة מִשְׁפָּט تشير أساسًا إِلَى حفظ الحق، فإنه فِي بعض الأحيان يمكن ترجمتها إِلَى مَا يستحقه الفرد، إمَّا عقوبة (إر ٤٩: ١٢؛ حز ١٦: ٣٨؛ ٢٣: ٢٤، ٤٥)، وَإِمَّا كمكافأة (إش ٤٩: ٤).

(هـ) العدل الأخروي (الإسخاتولوجي). باعتبار الْمَلِك أعْلَى سلطة فِي إِسْرَائِيل، فمن ثَمّ فهو المسئول عن إقامة العدل. وبرغم ذَلِكَ، فإن الكثير مِنْ ملوك إِسْرَائِيل فشلوا فِي تحقيق ذَلِكَ. وهكَذَا، فإن مِنْ أكثر الآمال الآخروية الغالية تتعلق بمَلِك مستقبلي مِنْ بيت دَاوُد يتسم حكمه بالعدالة المطلقة الَّتِي لا تشوبها شائبة (إش ٩: ٧ [٦]؛ ١٦: ٥؛ ٣٢: ١، ١٦؛ إر ٢٣: ٥؛ ٣٣: ١٥) والطاعة الكاملة. وفِي إش ٤٠- ٥٥، لَمْ تكن مهمة العبد هي تجنيد إِسْرَائِيل فحسب، بل وتحقيق (יָצָא) العدل (מִשְׁפָּט) للأمم (إش ٤٢: ١- ٤، وليس جلب الأمَم إِلَى الحق) ولإقامة מִשְׁפָּט، (שִׂים) العدل عَلَى الأرض، بما فِي ذَلِكَ تفتيح عيون العمي، وتحرير المأسورين، وإعطاء النور (٤٢: ٦- ٧)— فتلك أنشطة بالكاد تؤكدها الترجمة المفضلة "الديانة الحقيقية" (قا؛ North, *The Second Isaiah*, 1964, 107-8: "سوف يعلن مجموعة الوصايا الَّتِي تعبر عن مشيئة الله" مِنَ الأرجح أن يتم التعبير عَنْهَا بواسطة מִשְׁפָּט، صيغة الجمع).

٣. الحقوق. طِبقًا لـ جيمس بار James Barr، فِي بعض المرات الَّتِي استُخدمت فِيها מִשְׁפָּט، يقترب المرء مِنْ مفهوم حقوق الإِنْسَان الحديث وذلِكَ تماشيًا مع المعنى الأساس الَّذِي اقترحه لا يكي Liedke بأن מִשְׁפָּט تعني "مَا يستحقه المرء" (Barr, 25). وفِي معظم الفقرات ذات العلاقة استُخدمت מִשְׁפָּט تماشيًا مع تعريف الفئة الَّتِي تُصف حقوقها: الابْنَة (خر ٢١: ٩)؛ اليتيم، أوْ الأرملة، أوْ الغريب (تث ١٠: ١٨؛ ٢٤: ١٧؛ ٢٧: ١٩)؛ الْكَاهِن (تث ١٨: ٣؛ ١صم ٢: ١٣)؛ البكر (تث ٢١: ١٧)، وربما النذير شَمْشُون (قض ١٣: ١٢؛ מִשְׁפַּט־הַנַּעַר וּמַעֲשֵׂהוּ، حقوقه وواجباته، لكن انظر رقم ■ فِيما يلي)؛ الْمَلِك (١صم ٨: ٩، ١١، ويجب التمييز بين هذا

وعبارة ١صم ١٠: ٢٥ מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה). عبد أيُّوب (أي ٣١: ١٣)، أولئك الَّذِينَ يحبون اسْمَ الله (مز ١١٩: ١٣٢ مع قا؛ L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC 21, 1983, 132 NIV "كما تفعل دائمًا")، المساكين والبائسين (مز ١٤٠: ١٢ [١٣]؛ إر ٥: ٢٨)؛ قا؛ أَيْضًا حقوق النَّبِيِّ فِي الفكاك والميراث (إر ٣٢: ٧- ٨). ولعل هذا الاستعمال يتناغم مع حز ٢١: ٢٧ [٣٢] ("حَتَّى يَأْتِيَ الَّذِي لَهُ الْحُكْمُ (אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט) فَأُعْطِيَهُ إِيَّاهُ")، ولعلها فقرة مسيانية تشير إلى تك ٤٩: ١٠ (قا؛ المناقشة فِي كتاب و. زيمير لي W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, 1979, 447-48، حيث يرفض التفسير لأن حِزْقِيَال لَمْ يستخدم מִשְׁפָּט بتلك الطريقة فِي أي موضع آخر، وهي حجة بالكاد تكون مقنعة).

٤. النواميس. فِي معظم المواضع الَّتِي ذُكرت فِيها كلمة מִשְׁפָּט بصيغة الجمع، كَانَت هذه الكلمة تشير إِلَى النواميس الَّتِي ذُكرت فِي الأسفار الخمسة، وفِي بعض الفقرات، استُخدم أكثر مِنْ تعبيرين بمعنى ناموس فِي إحدى القوائم (مثل؛ تث ٦: ١، ٢٠) أو فِي ارتباط وثيق بين بعضها البعض (مز ١٠٩، ١١٩) الأمر الَّذِي يشير إِلَى أن الترتيب، العدد، والمعاني الفردية للتعبيرات تعد أقل أهمية. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن كلمة מִשְׁפָּטִים تأتي فِي الغالب الأعم مع חֻקִּים (١٤ مرّة فِي سِفْر التَّثْنِيَة فقط، انظر #٢٩٧٦)، وعادة تأتي מִשְׁפָּטִים كالعنصر الثاني.

(أ) معنى חֻקִּים وמִשְׁפָּטִים الاستعمال لهاتين الكَلِمَتين اللتين تأتيان معًا، ولا سيما عِنْدَ تقديم أو ختام أقسام كبيرة تحتوي عَلَى تشريع (لا ١٩: ٣٧؛ ٢٠: ٢٢؛ ٢٦: ٤٦؛ عد ٣٦: ١٣؛ تث ٥: ١؛ ١٢: ١) أثار السؤال مِنْ ناحية مَا إذا كَانَت هذه التعبيرات عناوين للنوعية. ولَقَدْ قَدم لايدكي Liedke أحدث وأدق دفاع عن النظرية الَّتِي تقول بأن חֻקִּים تعني "قاطعًا أو دامغًا"، وأن מִשְׁפָּטִים تعني فتوى أو قضية. وعَلَى الرغم مِنْ أن هذا التفسير جذاب ومستحسن مِنْ ناحية دراسة أصل الكلمة وتاريخها (מִשְׁפָּטִים كسابقة قانونية)، إلاَّ أنَّهَا تنطوي عَلَى مفارقة تاريخية، وتوحي بنظام دَقِيق جِدًّا لتصنيف كُلّ القوانين. والتركيب يُستخدم أَيْضًا فِي فقرات دامغة فِي صيغتها عَلَى سَبِيل الحصر (مثل؛ لا ١٨: ٤- ٥، ٢٦). وتفسير للعبارة عَلَى أنَّهَا صيغة تتبدى فِي اسمين hendiadys يُعد تفسيرًا أكثر إقناعًا (١- ٦)، سلطته مِنْ خلال مرسوم (חֻקִּים) و/ أو قرار تشريعي (מִשְׁפָּטִים).

(ب) قوانين وقواعد فردية. فِي ثلاث مِنَ الفقرات الأربع الَّتِي ورد فِيها التعبيرات معًا فِي صيغة المفرد، لا يَكُونُ تفسير ليدكي ممكنًا: فِي خر ١٥: ٢٥، عقب حادثة الماء المر، تشير العبارة إِلَى دعوة الله للطاعة فِي ع. ٢٦؛ وفِي يَش ٢٤: ٢٥ يُقصد بها تجديد وثيقة العَهْد (قا؛ NIV "هُنَاكَ وَضَعَ لَهُ فَرِيضَةً وَحُكْمًا"، وفِي ١صم ٣٠: ٢٥ يشير التعبير إِلَى أمر أصدره دَاوُد بخصوص توزيع الغنائم، وقَدْ استُخدم كسابقة قانونية (قا؛ أَيْضًا عز ٧: ١٠).

بالرغم مِنْ أن מִשְׁפָּט (فِي صيغة المفرد) يمكن أن تشير بشكل جَمْعِي لكُلّ المطاليب الإلهية (٢مل ١٧: ٢٦- ٢٧ بالمقارنة مع قوانين الشُّعُوبِ الأخرى ع. ٣٣؛ قا؛ صيغة الجمع فِي ع. ٣٤)؛ وهي تشير عادة إِلَى فرائض فردية، سواء أُعلنت فِي سِينَاء، أو وُضعت أثناء تاريخ إِسْرَائِيل بعد حقبة سِينَاء؛ مثل؛ فإن מִשְׁפָּט الخاص بالثور النطّاح (خر ٢١: ٣١)، أو الاحتفال بالفِصْح (عد ٩: ٣)، أو قُرْبَان التقدمة والسكيب (عد ١٥: ٢٤). وفِي العديد من الحالات، يسبق الاسم المفرد حرف الجر כְּ־ (بموجب)، الَّذِي، يقابل الإشارة الزمنية، يطلب، أو يشير إِلَى التمسك بالإجراء أو الطلب الَّذِي طلبه الله. (لاحظ عَلَى وجه الخصوص هذا التأكيد مِنْ سِفْرى أَخْبَارِ الأَيَّامِ: ١أخ ٦: ٣٢ [١٧]؛ ١٥: ١٣؛ ٢٣: ٣١؛ ٢٤: ١٩؛ ٢أخ ٤: ٢٠؛ ٣٠: ١٦؛ ٣٥: ١٣؛ قا؛ عز ٣: ٤؛ نح ٨: ١٨).

(جـ) طاعة النَّامُوس. لأن هذه النواميس مُعطاة مِنْ الله (نح ٩: ١٣ "وَنَزَلْتَ عَلَى جَبَلِ سِينَاءَ، وَكَلَّمْتَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ، وَأَعْطَيْتَهُمْ أَحْكَامًا مُسْتَقِيمَةً وَشَرَائِعَ صَادِقَةً [מִשְׁפָּטִים יְשָׁרִים וְתוֹרוֹת אֱמֶת]، فَرَائِضَ وَوَصَايَا صَالِحَةً") وتشكل شروط العَهْد السيناوي المنظمة للعلاقة بين الله وبين شَعْبه المختار إِسْرَائِيل (تث ٢٦: ١٦- ١٧)، فمن ثم يتوجب طاعتها (قا؛ الاستعمال المتكرر للأفعال עָשָׂה [#٦٩١٣] و שָׁמַר [#٩٠٦٨] مع מִשְׁפָּט) وعلم (تث ٣٣: ١٠؛ عز ٧: ١٠).

الواجب الأساسي للمَلِك هُوَ أن يطيع ويفرض الطاعة للشرائع الإلهية باعتبارها جوهرية للنجاح عَلَى المستوى الشخصي، وعَلَى المستوى القومي (مثل؛ بركات العَهْد) نلاحظه دائمًا فِي الأسفار التاريخية (٢صم ٢٢: ٢٣|| مز ١٨: ٢٢ [٢٣]؛ ١مل ٢: ٣؛ ٦: ١٢- ١٣؛ ٩: ٤- ٥؛ ١أخ ٢٢: ١٣؛ ٢أخ ٧: ١٧). وعدم إطاعة هذه الشَّرائع تستوجب عقوبة إلهية (١مل ١١: ٣٣؛ نح ٩: ٢٩- ٣١)، وتاريخ إِسْرَائِيل فِي مجمله تاريخ عصيان (حز ٢٠: ١١، ١٣، ١٦، ١٨- ١٩، ٢١، ٢٤- ٢٥). وعَلَى سَبِيل ذَلِكَ، تُختتم مجموعة الأسفار النبوية بالنصيحة القائلة "اُذْكُرُوا شَرِيعَةَ مُوسَى عَبْدِي الَّتِي أَمَرْتُهُ بِهَا فِي حُورِيبَ عَلَى كُلِّ إِسْرَائِيلَ. الْفَرَائِضَ وَالأَحْكَامَ (חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים) ... لِئَلاَّ آتِيَ وَأَضْرِبَ الأَرْضَ بِلَعْنٍ" (ملا ٤: ٤، ٧ [٣: ٢٢، ٢٥]). وهذه هي موضوعات حقيقة عن "حَيَاة وموت" (تث ٣٠: ١٥- ٢٠).

وفِي تناقض صارخ للصورة الحالكة للعصيان القومي لشرائع الله والتي رسمتها الأسفار التاريخية والنبوية، تأتي شهادة كاتب الْمَزْمُور ١١٩، والَّذِي يعبر وبشكل متكرر عن رغبة كاتب الْمَزْمُور أن يتعلم، ويختزن؛ ويطيع מִשְׁפָּטִים الله (ع. ٧، ١٣، ٢٠، ٣٠، ٣٩، ٤٣، ٥٢، ٦٢، ٧٥، ٩١، ١٠٢، ١٠٦، ١٠٨، ١٢٠، ١٣٧، ١٥٦، ١٦٤، ١٧٥). ولم يكتف الأنبياء بالنظر إِلَى حاضر الأمَّة وماضيها مِنْ ناحية خَطِيَّة عصيانها، بل تطلعوا أَيْضًا للمستقبل إِلَى التغيير الأخروي الَّذِي سيطرأ عَلَى الشَّعْب مِنْ خلال تدخل الله، الأمر الَّذِي سيؤدي إِلَى الطاعة التامة لفرائضه وأحكامه (حز ١١: ٢٠؛ ٣٦: ٢٧؛ ٣٧: ٢٤).

■. تعليمات إلهية أخرى وقراراتٌ موثوقةٌ. سلطة الله تتجاوز إعطاء النَّامُوس الموسوي، لأنَّهُ واصل إعطاء إِسْرَائِيل أحكامًا معينة طوال تاريخها وقَدْ وُصفت أَيْضًا بأنَّها מִשְׁפָּט لقد دار الإسْرَائِيليون حول أرِيحَا سبع مرات "عَلَى هذَا الْمِنْوَالِ" (يش

٦: ١٥، כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה الْمُعطاة فِي ٢- ٥، ت. ك. ح "عَلَى هَذَا النَّمَطِ"). وَكَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَصْعَدُونَ إِلَيْهَا [دَبُورَةَ] لِلْقَضَاءِ (قض ٤: ٥) ليتسلموا القرار الإلهي فِيما يتعلق بصراخهم طالبين الْمَعُونة (ت. ك. ح؛ ت. إ. ش "وَكَانَتْ تَعْقِدُ مَجْلِسَ قَضَائِهَا تَحْتَ نَخْلَةٍ" وهذه ترجمة تفسيرية لـ וְהִיא יוֹשֶׁבֶת، والترجمة الحرفية "وَهِيَ جَالِسَةٌ" [ت. س& ف]، أدت إِلَى النداء الَّذِي وُجِّه لبَارَاق (ع. ٦). لقَدْ سأل مَنُوحُ ملاك الرَّبّ عن الإعلان الإلهي المتعلق بطفله وعمله كمخلص مستقبلي لإِسْرَائِيل (قض ١٣: ١٢، قا؛ ع. ٥)، واقتصرت الإجابة عَلَى القيود الغذائية الَّتِي فُرضت عَلَى زوجته الحَامل. والـ מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה المذكورة فِي ١صم ١٠: ٢٥ تشير إِلَى التَّعَالِيم الإِلٰهِيَّة فِيما يختص بالْمَلِكيَة، والتي سجلها صَمُوئِيل حينئذ كمرجع دائم. ولقَدْ فهمت سب. سؤال الْمَلِك المذكور فِي ٢مل ١: ٧ بنفس الطريقة (מֶה מִשְׁפַּט הָאִישׁ = Τις ἡ κρίσις). مَا هُوَ الحكم، ترجمة ت. ك. ح "مَا هِيَ أَوْصَافُ الرَّجُلِ"، وذَلِكَ عَلَى أساس وصف الرسل لمظهر إِيلِيَّا ردًا عَلَى هذا الاستفسار. (لمناقشة أكثر تفصيلاً فِي هذه النوعية، انظر Block. Block, 244 n. 55، يقترح أَيْضًا الفقرات النبوية التالية عَلَى أنَّهَا تشير إِلَى إعلانات نبوية: إش ٢٨: ٢٦؛ ٤١: ١؛ ٥٩: ٩- ١١؛ حز ٢١: ٢٦- ٢٧ [٣١- ٣٢]؛ هُوَ ٥: ١؛ مي ٣: ١- ٤؛ ملا ٢: ١٣- ٣: ١).

لقَدْ شيدت خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وكذَلِكَ الْهَيْكَل طبقًا للتعليمات الإلهية (خر ٢٦: ٣٠، /כַּמִּשְׁפָּט]، ١مل ٦: ٣٨؛ ٢أخ ٤: ٧؛ قا؛ ١أخ ٢٨: ١٢، ١٩، ربما بالتشابه مع الاستعمال غير الواضح لـ מִשְׁפָּט فِي حز ٤٢: ١١ مع الإشارة إِلَى الْهَيْكَل المستقبلي.

٦. ديْنونة الله الكونية. بالنظر إِلَى أن الله يسود عَلَى كُلّ الأُمَم (مز ٩٧: ١، ٩)، لِذَلِكَ نراه مشتركًا بفاعلية فِي تأسيس العدل مِنْ خلال أعمال الخلاص وأعمال الديْنونة (ع. ٢، ٨). والعدل الإلهي واسع النطاق جِدًّا، حيث يحفظ الإنْسَان والحيوان، وَهُوَ يوفر ملجأ للعظيم والحقير (٣٦: ٦- ٧ [٧- ٨]). وهذه الأَحْكَام الَّتِي يعلنها، تُذكر إِلَى جَانِب المعجزات والعجائب (١أخ ١٦: ١٢ || مز ١٠٥: ٥، وكُلّ هذه الأعمال يسبقها إعلان إلهي، قا؛ هُوَ ٦: ٢٥)؛ إنهم فِي كُلّ الأَرْض (مز ١٠٥: ٧). والأشرار المتغطرسون يعتبرون أنفسهم فِي مأمن مِنْ ديْنونة الله (١٠: ٥، لكن قا؛ ع. ١٦). وبرغم ذَلِكَ، يعلن إِرْمِيَا أن ديْنونة الله ستحل عَلَى شَعْب الله (إر ١: ١٦)، وعَلَى الأُمَم (٤٨: ٢١، ٤٧؛ ٤٩: ١٢؛ ٥١: ٩؛ ٥٢: ٩). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن هذه الأعمال ليست مجرد استعراض عقابي للقوة: "لأَنَّهُ حِينَمَا تَكُونُ أَحْكَامُكَ فِي الأَرْضِ يَتَعَلَّمُ سُكَّانُ الْمَسْكُونَةِ الْعَدْلَ" (إش ٢٦: ٩).

٧. المعاني الْمُشْتَقَّة. هناك العديد مِنَ الفقرات الَّتِي لا يَكُونُ فِيها معنى מִשְׁפָּט واضحًا، أو لا يتلائم مع إحدى النوعيات السابقة. فِي تك ٤٠: ١٣ تشير מִשְׁפָּט إِلَى حقوق وواجبات حَامل الكأس السابقة. وفِي قُض ١٨: ٧ تشير إِلَى حكم جِدْعُون "وَلَيْسَ فِي الأَرْضِ مُؤْذٍ بِأَمْرٍ وَارِثُ رِيَاسَةٍ" (هكذا أَيْضًا R. Boling, *Judges*, AB, 1975, 263؛ قا؛ ٢مل ١٧: ٣٣، كعادة الأُمَم أو ممارستهم فِيما يتعلق بالعبادة). وفِي ١صم ٢٧: ١١ تشير מִשְׁפָּט إِلَى سياسة دَاوُد المتناغمة عِنْدَ قيامه بهجوم، وفِي ١مل ١٨: ٢٨ تشير إِلَى طقوس كَهَنَة الْبَعْل الَّتِي يلفتون بها انتباه الْبَعْل. وفِي ٤: ٢٨ [٥: ٨] تشير الكلمة إِلَى كميات الشَّعِير المعينة الَّتِي يجب تسليمها إِلَى اسطبلات الْمَلِك، وفِي ٢مل ١١: ١٤ تتعلق بالمكَانَ الصحيح الَّذِي يقف فِيه الْمَلِك إِلَى جَانِب الْهَيْكَل طبقًا للبروتوكول الْمَلكي. وباستثناء هذه الأمثلة يبدو أن كافة إستخدامات الكلمة الأخرى يمكن وضعها فِي إطار نوعيات أساسية قليلة مِنْ الإستخدام، وأنه لَمْ يطرأ أي تطور ساميّ فِي معنى كلمة מִשְׁפָּט فِي تاريخ إِسْرَائِيل الأدبي. (بالنسبة لرأي مختلف يتعلق بتطور ساميّ، قا؛ Niehr, 396-400). وموجز القوا أن מִשְׁפָּט (اسْم، مفرد، و جمع) يُقصد بها الأحْكَام السارية أو الملزمة فِي الْحَيَاة فِي وضع معين، وهكَذَا فإن تعمل מִשְׁפָּט، فهذا معناه أنك تفعل مَا هُوَ حَقٌّ وعدل.

٨. الأبعاد اللاهوتية لـ מִשְׁפָּט (أ) فِي التَّوْرَاة والأسفار التاريخية، صُورت عَلَى نحو رائع طلبات الله المتعلقة بالطاعة والعدل وتجاحات إِسْرَائِيل المشوشة فِي هذا الشأن. والْمَزَامِير تمتدح إظهار الله لعدله الشامل، ولا سيما تجاه إِسْرَائِيل (مز ٩٩: ٤) وأعمال خلاصه للأفراد الَّذِينَ يتقون فِيه ويطيعونه؛ حَتَّى لو طلب هذا إبادة الأشرار (٩: ٤، ٧، ١٦ [٥، ٨، ١٧]، وهؤلاء الناس يقيمون التماسهم ليس عَلَى أساس العدل (لأَنَّهُ ليس من أحد بارًا حقًّا) بل عَلَى أساس الرحمة (١٤٣: ١- ٢). وفِي مز ١١٩، يستخدم كاتب الْمَزْمُور كلمة מִשְׁפָּט فِي كُلّ مقطع شعري، لكن *tet* ومرتين كُلّ منها فِي *resh* و *nun*، وعادة فِي صيغة الجمع، للإشارة إِلَى ناموس الله، لكنه يتخذ صيغة المفرد فِي ع. ٨٤، ١٢١، و١٣٢ و١٤٩ (لكن ١١ فِي المخطوطات بصيغة الجمع) ليطلب تنفيذ عدل الله، وليؤكد عدالته، وليطلب حقه كواحد ممن يحبون الله، ولكي يزيده العدل الإلهي نشاطاً - ولعله وعن قصد يستكشف الفروق الضئيلة المختلفة للكلمة باستخدامه صيغة المفرد فِي ع. ١٤٩، ولكنه استخدم صيغة الجمع فِي ع. ١٥٦ بنفس النمط.

(ب) فِي الأدب الحكمي. يزخر سِفْر أيُّوب بالمصطلحات القانونية، حيث يؤكد أيُّوب عَلَى عدالته الخاصة فِيما يستجوب عدالة الله، الَّتِي هي أساس حجة أَلِيهُو (أي ٣٤: ١٢)، وكذَلِكَ التوبيخ الإلهي (٤٠: ٨). ويتساءل أَلِيهُو أَيْضًا مَا إذا كَانَ الله فِي حاجة إِلَى إجراءات قضائية ليحدد الإثم (٣٤: ٢٣؛ قا؛ ٩: ٣٢؛ ١٤: ٣؛ ٢٢: ٤)، وأخيرًا يسحب أيُّوب قضيته مِنْ أمام الله (מאס؛ ٤٢: ٦؛ قا؛ Scholnick, 521-29). المعلّم (قوهيليت/ الجامعة) يعتنق بحزم عقيدته فِي الحكم والعدالة الإلهية (جا ٨: ٥- ٦؛ ١١: ٩؛ ١٢: ٤) بالرغم مِنْ ملاحظاته الشخصية الَّتِي هي عكس ذَلِكَ (٣: ١٦؛ ٥: ٨ [٧]). وحكيم سِفْر أمْثَال يتفهم الأبعاد الأخلاقية للحكمة (أم ١: ٣؛ ٢: ٨- ٩) ويتأمل مليًا فِي العلاقة بين الله، والْمَلِك، والعدل (أم ١٦: ٨، ١٠، ١١، ٣٣، قا؛ Cox).

(ج) فِي الأنبياء ترد מִשְׁפָּט أكثر مِن ٣٠ مرّة عِنْدَ كُلّ مِنْ إِشَعْيَاء، وإِرْمِيَا وحِزْقِيَال. وطبقًا لسِفْر إِشَعْيَاء، فإن الديْنونة الإلهية والعدل ستعيدان العدل إِلَى إِسْرَائِيل (إش ١: ٢١، ٢٧؛ ٣: ١٤؛ ٤: ٤؛ ٥: ٧، ١٦)، كما أنه سيأتي مَلِك أسخاتولوجي عَادِل (٩: ٧ [٦]؛ ١٦: ٥؛ ٣٢: ١). والعبد الَّذِي وُصف فِي النصف الأخير مِنْ سِفْر إِشَعْيَاء سيجلب العدل ليس لإِسْرَائِيل

وحدها (٤٠: ٢٧)، بل وللأمم أيضًا (٤٢: ١، ٣، ٤). وفي غضون ذلِكَ، فإن ظلم إسْرَائِيل يمنع ظهور العدل الإلهي (٥٨: ٢، NIV ، [وكذا ت. ك. ح.] أخطأت فِي ترجمة מִשְׁפָּט [مفرد] حيث ترجمتها أحْكَام بدلاً مِنْ حَقّ، ٥٩: ٨ و٩ و١١ و١٤ و١٥). وليس مِنَ الواضح أن اختلافات ضئيلة عديدة لـ מִשְׁפָּט قَدْ استُخدمت فِي إش ٤٢ أَوْ ٥٩ (قا؛ Beuken, Jeremias, and Kendall).

لَقَدْ ناضل إرْمِيَا النَّبِيُّ شخصيًا مع الحق الإلهي (إر ١٢: ١). وقَدْ طلب الله أن يؤدبه بحق (١٠: ٢٤). وقَدْ رد الله بأن أعلن أن هذا هُوَ قصده بالنسبة للأمَّة كُلّها (٤٦: ٢٨) والعدل له أهمية بالغة لدى الله (وهكَذَا كَانَ نادرًا فِي إسْرَائِيل) حَتَّى أنه سيغفر لأورُشَلِيم إذا وُجِد ولو إنْسَان بار واحد (٥: ١). وعودة إسْرَائِيل إلَى الحق والعدل والأمانة - لله ستضمن الْبَرَكَةِ للشُّعُوب (٤: ١- ٢). ويركز حِزْقِيَال النَّبِيُّ عَلَى عصيان الأمَّة لـ מִשְׁפָּטִים الإلهية (حز ٥: ٦- ٨). والدينونة الإلهية فقط (٢٣: ٢٤- ٢٥) والتغير الإلهي، هما اللذان بوسعهما إعادة الشَّعْب إلَى الطاعة (٣٦: ٢٦- ٢٧؛ ٣٧: ٤٢). وإعدادهم لن تتم رعايتهم بالعدل (٣٤: ١٦).

ب. ت سب. فِي كثير مِنَ الأحيان تترجم מִשְׁפָּט بكلمة κρίσις (١٨٢ مرَّة # ي٣٢١٠) κρίμα (١٤٢ مرَّة # ي٣٢١٣). δικαίωμα (٣٨ مرَّة # ي١٤٦٨)، وكلمة מִשְׁפָּט تأتي كثيرًا فِي قمران، ولا سيما نج، ونص (قا؛ Kuhn, *Konkordanz*, 136-38; Delcor, 1954, 533-53; 1955, 60-75) وطبقا لما يقوله ديلكر Delcor, 1954, 541، يمكن أن تشير מִשְׁפָּט فِي قمران إلَى النَّامُوس الإلهي وكذلِكَ إلَى قوانين الجماعة، بما فِي ذلِكَ قانون العقوبات الخاص بهذه الشيعة.

ع. ج موضوع الدينونة الإلهية والحق والعدل الوارد فِي ع. ق تم تطوره بشكل أكبر فِي ع. ج. وتعَالِيم يَسُوع فسرت بشكل أوسع فكرة "يَوْم" للدينونة العامة (قا؛ مت ١٠: ١٥؛ ١١: ٢٢، ٢٤؛ ١٢: ٤١، ٤٢، وكذلِكَ ع. ٣٦؛ ويوازي أع ١٧: ٣١؛ رو١٤: ٤٧؛ ١٩: ١١). وما جاء فِي مت ١٢: ١٧- ٢١ إقتباسًا من أش ٤٢: ١- ٤ كتحقيق فِي خدمة يَسُوع (قا؛ أيضًا أع ٨: ٣٢- ٣٣، والتي اقتبست مِنْ إش ٥٣: ٧- ٨). وقَدْ وبخ يَسُوع الكتبة والفريسيين لإهمالهم الحق الَّذِي يُعد أكثر أهمية من النَّامُوس (مت ٢٣: ٢٣- ٢٤؛ لو ١١: ٤٢). ومثل الأرملة اللحوح فِي لو ١٨: ١- ٩ يعكس تأكيدات ع. ق بأن الله سيعطي الحق لأعضاء المجتمع الضعفاء والمقهورين.

عدل، دينونة: ← דִּין [^1 dyn] (دان، قَضَى، حكم، جَادَل، تَسَلَّطَ #١٩٠٦) ← מִשְׂפָּח [*miśpāḥ*] (خرق للقانون، #٥٣٨٤) ← פלל [^1 pll] (يجلس فِي ساحة القضاء، يفصل، يترقب، يظنّ #٧١٣٦) ← צדק [*ṣdq*] (يَعدِل، بار، مبرر، #٧٤٠٥) ← שׁפט [*špṭ*] (قضى، ينفذ حكم، حكم، #٩١٤٩)

ناموس الله: ← חֹק [*ḥōq*] (قسمة، التزام، تخم، ناموس، نظام، #٢٩٧٦)؛ ← מִצְוָה [*miṣwâ*] (أمر، وصية، #٥١٨٤)؛ ← מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] (قضاء، قرار، وضع قانوني، إدعاء قانوني، #٥٤٧٧)؛ ← עֵדוּת [*ʿēdût*] (أَحْكَام، شروط، علامة تحذير، متبقي، #٦٣٤٣)؛ ← פִּקּוּדִים [*piqqûdîm*] (اتجاهات، نظام، #٧٢١٨)؛ ← תּוֹרָה [*tôrâ*] (اتجاه، توصية، قانون، النَّامُوس، #٩٣٦٨)؛ ← **الوصايا العشر: لاهوت؛ ← أخلاق: لاهوت؛ ← ناموس الله: لاهوت**

الببليوجرافيا

ABD 3:1127-29; *THAT* 2:999-1009; *TWAT* 5:93-107; *TWOT* 2:947-49; J. Barr, "Ancient Biblical Laws and Modern Human Rights," in *Justice and the Holy* [Harrelson FS], 1989, 21-33; L. W. Batten, "The Use of שְׁפָּט מִ" *JBL* 2, 1892, 206-10; W. A. M. Beuken, "*mispat*: The First Servant Song and Its Context," *VT* 22, 1972, 1-30; D. I. Block, "Deborah Among the Judges: The Perspective of the Hebrew Historian," in *Faith, Tradition & History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context,* 1994, 229-53; H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtsleben im Alten Testament*, WMANT 14, 1970; O. Booth, "The Semantic Development of the Term שְׁפָּט מִ in the Old Testament," *JBL* 61, 1942, 105-10; H. Cazelles, "*mtpt* à Ugarit," *Or* 53, 1984, 177-82; D. Cox, "*Sedaqa and Mispat*: The Concept of Righteousness in Later Wisdom," *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 27, 1977, 33-55; S. M. Delcor, "Contribution à l'étude de la législation des séctaires Damas et de Qumran," *RB* 61, 1954, 533-53; 62, 1955, 60-75; A. Dünner, *Die Gerechtigkeit nach dem Alten Testament*, Schriften zur Rechtslehre und Politik 42, 1963; L. Epstein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, 1986; H. W. Hertzberg, "Die Entwicklung des Begriffes מִשְׁפָּט im Alten Testament," *ZAW* 40, 1922, 256-87; *ZAW* 41, 1923, 16-76; J. Jeremias, "מִשְׁפָּט im ersten Gottesknechtslied," *VT* 22, 1972, 31-42; M. D. Johnson, "The Paralysis of Torah in Habakkuk I 4," *VT* 35, 1985, 257-66; D. Kendall, "The Use of Mispat in Isaiah 59," *ZAW* 96, 1984, 391-405; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssגtze*, WMANT 29, 1971; N. Lohfink, "*Die huqqîm ûmispatîm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1," *Bib* 70, 1989, 1-30; G. C. Macholz, "Die Stellung des Knigs in der israelitischen Gerichtsverfassung," *ZAW* 84, 1972, 157-82; C. North, *The Second Isaiah*, 1964; R. D. Patterson, "The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature," *BSac*, 1973, 223-34; J. van der Ploeg, "*sapat* et *mispat*," *OTS* 2, 1943, 144-55; idem, "Studies in Hebrew Law," *CBQ* 12, 1950, 248-59; S. H. Scholnick, "The Meaning of *Mispat* in the Book of Job," *JBL* 101, 1982, 521-29; I. L. Seeligmann, "Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebrüisch," *SVT* 16, 1967, 251-78; J. Stek, "Salvation, Justice and Liberation," *CTJ* 13, 1978, 133-65; H. C. Thomson, "*Schophet and Mishpat* in the Book of Judges," *TGUOS* 19, 1963, 74-85; M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 1995; K. W. Whitelam, *The Just King:

Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel,* JSOTS 12, 1979; D. J. Wiseman, "Law and Order in Old Testament Times," *VE* 8, 1973, 5-21.

ريتشارد شولز *Richard Schultz*

كُلية ← #٤٠٠٠ (כִּלְיָה [*kilyâ*]، كُلي).
قتل ← #٤٦٣٧ (מוּת [*mût*]، أعدم، قتل، مَاتَ).
صنف ، نوع ← #٤٧٨٦ (מִין [*mîn*]، تنوع، تشكيلة، نوع).
ضرّم ← #٣٦٧٥ (יָצַת [*yāṣat*]، أشْعَلَ نَارًا، أَوْقَدَ نَارًا، إتقد، أضرم).

سِفْر العدد: لاهوت

سِفْر "العدد" هوالسِفْر الرابع مِنْ مجموعة تضم خمسة أسفار، يُطلق عليها اسْم "الأسفار الخمسة" وَهُوَ يرتبط بسِفْر التكوين عن طريق موضوع المواعيد (Clines) واللعنات، ويلي سِفْر اللاوِيِّين، وَهُوَ عَلَى غراره يحتوى عَلَى تعليمات خاصة بعبادة أعطيت فِي سِينَاء. وسِفْر العدد يحكي قصة الأربعين سنة الَّتِي استغرقتها رحلة بَنِي إسْرَائِيل مِنْ سِينَاء إلَى مُوآب الَّتِي هي عتبة أرْض الميعاد. وهذا السِفْر يمثل "قنطرة" إلَى سِفْر التَّثْنِيَة، الَّذِي يتضمن كُلام مُوسَى الَّذِي قاله فِي "عَرَبَات مُوآب"

أ. البِنية الأدبية:

تركيب السِفْر طبقًا لمؤشراته الجغرافية يعطينا ثلاثة أجزاء: الإقامة فِي سِينَاء (١: ١- ١٠: ١٠) حول قَادَش برنيع (١٠: ١١- ٢٠: ١٣)، وفِي الطريق إلَى عَرَبَات مُوآب (٢٠: ١٤- ٣٦: ١٣). والجزء الأوَّل عامر بتوجيهات مِنْ الله تختص بقرعة للخدمة العسكرية، وتنظيم المخيم. أمَّا الموضوعات الخاصة باللاوِيِّين والعبادة، فيتناولها الجزءان التاليان، وفِي حين أنهما لا يخلوان مِنْ مادة خاصة بالأوامر، إلاّ أنهما يتكونان بشكل رئيسي مِنْ تقارير عن الأحداث المتعلقة بالرحلة. والرحلة فِي واقع الحال مَا هي سوى حملة عسكرية. وإذا أخذنا بوجهة النظر هذه، فإن الجزء الأوَّل يمثل "إعدادًا"، والثاني يمثل "التنفيذ" (Knierim). والبِنية الَّتِي عُملت بشكل مؤقت تعطى تقسيمًا ثنائياً: الإحصاء الأوَّل (جيل قَدِيم ١: ١- ٢٥: ١٦)، والإحصاء الثاني (جيل جديد، ٢٦: ١- ٣٦: ١٣) (Olson).

والسؤال عن الفكر اللاهوتي، هُوَ أن تلتفت إلَى الأساس اللاهوتي للسِفْر، وأن تسأل (إذا تحدثنا لاهوتيًا) مَا الَّذِي يرمى إليه السِفْر. والمساعدة عَلَى بيان موجز تتأتى مِنَ التعرف عَلَى النوعية الَّتِي تضمنها السِفْر: تعليمات وتوجيهات (النصف الأوَّل) وتقرير عن رحلة بَنِي إسْرَائِيل (النصف الثاني، انظر عَلَى وجه الخصوص ٣٣: ١- ٤٩). وتلمس مِنْ كُلَيهما شَيْئًا مِنَ الفاعلية بين الله والشَّعْب، والعلاقة بينهما ليست مستقرة. وع. الأخيرة لا تلخص السِفْر فحسب، بل تقدم لنا مَا يساعدنا عَلَى عمل موجز لاهوتي: "هذه هي الوصايا والأحْكَام الَّتِي أَوْصى بها الرَّبّ إلَى بَنِي إسْرَائِيل عن يد مُوسَى فِي عَرَبَات مُوآب عَلَى أردن أريحَا" (٣٦: ١٣). وهذا لاهوتي يتعامل مع مَا يُفهم عَلَى أنه الرَّبّ، وعن القادة، وعن الشَّعْب فِي سياق الوصايا، ورحلة تجاه أرْض الميعاد.

ب. الموضوعات اللاهوتية:

١. الله. (أ) مرشد إلهي، ومعطي النَّامُوس. قَدْ تكون الْبَرِّيَّة غير مطروقة، غير أن المسافرين عبرها لَمْ يكونوا يفتقرون إلَى مرشد. وَكَانَ المرشد هُوَ الرَّبّ. أمَّا وأن بَنِي إسْرَائِيل كَانُوا يبدأون السير تارة ويتوقفون تارة أخرى فِي هذه الرحلة فقَدْ كَانَ هذا يتم بناء عَلَى أوامر الرَّبّ، وهذا كَانَ يعبر عن أمر جوهري: الرَّبّ هُوَ السَّيِّد الأعْلَى بالنسبة لشَعْبه، لَقَدْ تولى الله زمام الأمور. بل ومَا كَانَ الرَّبّ بعيدًا، يصدر تعليماته مِنْ مسافة طويلة بل كَانَ تَابُوت العَهْد دليلاً عَلَى حضوره (١٠: ٣٥- ٣٦، قا؛ ٢٣: ٢١؛ ٣٥: ٣٤)، وهكَذَا أيضًا المجد (כָּבוֹד) (٩: ١٥- ٢٣، قا؛ ١٦: ١٩). وكُلاهما ينكر بأن الله دائمًا يتدخل لصالح شَعْبه. والسِفْر يقوم عَلَى أساس هذا التدخل الفعّال، مع التأكيد عَلَى وفاء (חֶסֶד) الله الدائم. والترانيم حافلة بمعنى انخراط الله مع شَعْبه، والأمر الَّذِي لا جدال فيه هُوَ أنه قائدهم المنتصر دائمًا: "قُم يَا رَبُّ، فَلْتَتَبَدَّدْ أَعْدَاؤُكَ ... ارْجِعْ يَا رَبُّ إِلَى رِبْوَاتِ أُلُوفِ إِسْرَائِيلَ" (١٠: ٣٣- ٣٦). هل أصبح الشعر يعبر أيْضًا عن الفكر اللاهوتي؟

(ب) مبجّل كريم ومؤدّب رحيم. والله بتقديم النَّامُوس أظهر أنه رؤوف رحيم: فإسْرَائِيل تُترك دون توجيه بالنسبة لموضوعات تتضمن تنظيم الإقامة فِي المخيمات، واجبات اللاوِيِّين، كَيْفَ يتصرفون حينما تحدث نجاسة. فالله ليس إلهًا طاغيًا مستبدًا، تحتاج إسْرَائِيل إلَى أن تخمن توقعاته. ذلِكَ أن مشيئته أعلنت، والنمط السلوكي المرغوب أصبح واضحًا. والمذكرات الخاصة تبرز بصفة خاصة رعاية الله وعنايته الإلهية. قَدْ دبر لهم القيادة فِي شخص مُوسَى وهَارُون وآخرين (١٨: ٦). ومن الناحية المادية المن والسلوى، كما دبر لهم الماء بطريقة معجزية (١١: ١- ٣٥؛ ٢٠: ٢- ١٣). والله يعطي النصلاة عَلَى القوى المعادية (٢١: ٣، ٢١- ٣٥؛ ٣١: ١- ١٢). والمباركة الهَارُونية تبين أن الله عَلَى استعداد أن يبارك (يعطي قوة، ويجعل الإنْسَان مثمرًا)، وأن الله يعطي ميزة لشَعْبه بحضوره، كما يعطيهم سلامًا (٦: ٢٢- ٢٧).

وبالرغم مِنْ ذلِكَ فإن الأحداث الَّتِي وقعت أثناء الرحلة تصور الله عَلَى أنه ليس كريمًا بلا شروط. فغَضَب الله يثور بسبب سلوك الشَّعْب الَّذِي تشينه الخطايا، تذمرهم (١١: ١، ١٠، ١٣)، تحديهم قيادة مُوسَى (١٢: ٩)، تمردهم عِنْدَ قَادَش (١٤: ١- ٤٥؛ ٣٢: ١٠، ١٣)، تمرد قُورَح ودَاثَان وأبِيرَام (←) (١٦: ٢، قا؛ ١٦: ٤٦)، وتبرم بَلْعَام (٢٢: ٢٢). وعَلَى الرغم مِنْ أن ذلِكَ لَمْ يُوضح فِي سِفْر العدد، فإن المفهوم السائد هُوَ أن الله محب وملتزم نَحْوَ شَعْبه، ولكنه فِي ذات الوقت ملتزم بالعدل. وَهُوَ لا يحتمل الشَّرّ. فهو يهتم بشَعْبه، كما يهتم بعدله. وعَلَى ذلِكَ فغَضَب الله ليس عكس اهتمامه، ذلِكَ أن غَضَبه واهتمامه هما وجهان لعملة واحدة وهي: المحبة.

وثمة إضافة شعرية جمعت بين الناحيتين الحلوة والمرّة: "الرَّبُّ طَوِيلُ الرُّوحِ كَثِيرُ الإِحْسَانِ، يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَالسَّيِّئَةَ، لكِنَّهُ لاَ يُبْرِئُ. بَلْ يَجْعَلُ ذَنْبَ الآبَاءِ عَلَى الأَبْنَاءِ إِلَى الْجِيلِ الثَّالِثِ

وَالرَّابِعِ" (١٤: ١٨).

(جـ) نموذج لِلْقَدَاسة، وغافر الخطايا. النَّامُوس بوجه خاص يعرفنا أن الله يريد الطهارة، والطهارة ليست ببساطة هي النظافة الصحية، يريدها طهارة لا ترتبط بالتفرقة الاجْتِمَاعية" (-Doug las, 159). وعديدة هي الأَوَامر والوصايا المتعلقة بالنجاسة (٥: ١- ٤، ٢٩؛ ٦: ١٢؛ ١٩: ١٠- ٢٢). وقَدْ كُلفت جماعة مِنَ اللَّاوِيِّين بأن تمنع الأشخاص غير المؤهلين مِنَ انتهاك الْمُقَدَّس (١: ٥١، قا؛ ٣: ١٠؛ ١٦: ٤٠). غير أن التوجيهات الَّتِي تطلب الطهارة تتضمن أَيْضًا الإجراء الَّذِي يُتَّخَذ حين يفشل المرء فِي أن يَكُونُ طاهرًا (١٥: ٢٢- ٢٩). والتَّقْدِمات الخاصة بالتطهير (ذَبَائِح الْخَطِيَّةِ) حُددت بكُلّ وضوح. و"ذَبِيحَة الْخَطِيَّةِ" تعبير ورد أكثر مِنْ ٣٠ مرّة (قا؛ ص. ٧ و٢٩). والأحداث الَّتِي وقعت أثناء الرحلة، مثلما حدث عِنْدَ مَرِيبَةَ (٢٠: ٢- ١٣)، وقَادَش (٤: ١- ٤٥) تعزز المطالبة بالبر، الَّذِي يتضمن الامتثال لتوجيهات الله. وفِي القصص الخاصة بالرحلة، كَانَت المغفرة والمصالحة عن غير طريق الذَّبِيحَة، فقَدْ كَانَ غَضَب الله يهدأ مِنْ خلال شفاعة مُوسَى (١٤: ١٧- ٢٠)، كما أن العقوبة أُوقفت نتيجة العمل الَّذِي نتج عن الغَضَب الْمُقَدَّس الَّذِي أظهره فِينْحَاس (٢٥: ٦- ١١). فخوف الله وخشيته هما مِنَ العواطف الَّتِي يصورها سِفْر العدد ببراعة.

٢. شَعْب الله. (أ) شَعْب متحد ومنظم. السِّبْط والعَشِيرَة، والعائلة، هي الأساس، ليس فقط بالنسبة لعمل التعداد (١: ٢- ٤٧؛ ٢: ٣٢- ٣٣)، وكذلِكَ لاختيار الجواسيس (١٣: ١)، ولكنها تُتخذ أَيْضًا كأساس لتوزيع الأَرْض، حيث إنه حَتَّى اهتمامات العائلة تُوْخذ فِي الحسبان (٢٧: ١- ١١؛ ٣٦ (١- ١٣). ويتم تنظيم الشَّعْب فِي مخيماتهم، حيث توضع الأسباط حول المركز، خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (٢: ١- ٣١)، وهذا ترتيب يؤكد فكرة شَعْب واحد تحت رعاية الله، كما يؤكد أَيْضًا فكرة أن كُلّ الأسباط للموعد. وحينما تتعرض هذه الوحدة للاختبار، مثلما حدث بالنسبة لطلب جَادَ، ورأُوبين أن يقيموا عَبْرِ الأُرْدُنّ، تعامل مُوسَى مع هذا الحدث باعتباره كارثة. وكَانَ الحل هُوَ أن يشترك السِّبْطان اللذان فِي عَبْرِ الأُرْدُنّ فِي غزو الأراضي الواقعة غرب الأُرْدُنّ (٣٢: ١- ٤٢).

(ب) مستقبل الشَّعْب - الحكم المسياني. إِسْرَائِيل مملكة كهنوتية أمام الله، وهذا مَا تشير إليه الهدب الزرقاء الَّتِي توضع عَلَى أذيال ثياب بَنِي إِسْرَائِيل (١٥: ٣٧- ٤١). ومصير الشَّعْب وغايته تم إبرازها فِي مجموعة أَقْوَال بَلْعَام، وهي أكبر كتلة مستقلة فِي هذا السِّفْر (ص. ٢٢- ٢٤). وقَدْ وُضعت مِنَ القصة بعد الحدث الَّذِي تذمر فِيه الشَّعْب عَلَى الرَّبّ وعَلَى مُوسَى، والَّذِي قابله الله بأن ارسل الحيات الْمُحْرِقَة (٢١: ٤- ٩)، وذروة سلسلة البركات تفيد أن خطايا الشَّعْب لن تحبط خطة الله. وبدلاً مِنْ ذلِكَ، فإنه مِنْ خلال عراف أجنبِيّ أصبح نَبِيًّا، صدر الإعلان (وهذا أَيْضًا بأسلوب الشعر) وذلِكَ فِي نُبُوَّة بَلْعَام الرابعة: "أَرَاهُ وَلكِنْ لَيْسَ الآنَ. أُبْصِرُهُ وَلكِنْ لَيْسَ قَرِيبًا. يَبْرُزُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبَ .. فَيُحَطِّمُ طَرَفَيْ مُوآبَ .. وَيَتَسَلَّطُ الَّذِي مِنْ يَعْقُوبَ، وَيَهْلِكُ الشَّارِدُ مِنْ مَدِينَةٍ" (٢٤: ١٧، ١٩). وقَدْ تحققت هذه النُّبُوَّة فِي مملكة دَاوُد، وستتحقق عَلَى أكمل وجه وبشكل نهائي فِي يَسُوع المسيح.

الأَرْض هي مستقبل إِسْرَائِيل. وفِي الطريق كَانَت تشتبك فِي قتال مع الشُّعُوبِ المجاورة. وقَدْ هزمها الْكَنْعَانِيُّون فِي قَادَش برنيع (١٤: ٤٤- ٤٥)، بالرغم مِنْ أَنَّهَا هزمتهم فِي وقت لاحق (٢١: ١- ٣) ← وقَدْ رفضت أَدُوم أن تسمح لها بالمرور، بالرغم مِنْ أن الطلبات تَقَدَّم بها مُوسَى بكُلّ كياسة وأدب (٢٠: ١٤- ٢١)، وعَلَى ذلِكَ اضطرت إِسْرَائِيل أن تسلك طريقًا آخر. وعَلَى صعيد آخر، كَانَت إِسْرَائِيل تبيد الشُّعُوب. بدون رحمة: الْمَلِك سِيحُون (٢١: ٢١- ٣٢، لاحظ الأسلوب الشعري، (ع. ٢٧- ٣٠)، عُوجملِك بَاشَان (٢١: ٣٣- ٣٥) وعَلَى وجه الخصوص الْمِدْيَانِيِّين (ص. ٣١) وذلِكَ ردًا عَلَى إغرائهم إِسْرَائِيل عَلَى الفسوق. وقَدْ أُضيفت أسباب منطقية بالإشارة إِلَى "كِتَابِ حُرُوبِ الرَّبِّ"، وَهُوَ مفقود (٢١: ١٤). إذًا، الرَّبّ هُوَ الَّذِي يأمر بالْحَرْب، وَهُوَ الَّذِي يحارب مِنْ أجل إِسْرَائِيل (قا؛ ٢١: ٣٤).

(جـ) شَعْب مطاوع تَارة ومعاند تَارة أخرى. وصورة إِسْرَائِيل لَمْ تكن تفتقر إِلَى نواح طيبة. ذلِكَ أن رؤساء الأسباط قَدَّموا بسخاء عِنْدَ تكريس قرابينهم (٧: ١- ٨٨). وعملت إِسْرَائِيل كُلّ مَا أمر به الرَّبّ (١: ٥٤؛ ٢: ٣٤؛ ٥: ٤؛ ٩: ٥، ٢٣؛ ١٠: ١٣). كذلِكَ التزم مُوسَى بكُلّ توجيهات الله (أكثر مِنْ ١٥ مرّة: ١: ١٧- ١٩؛ ٣: ١٦، ٤٢، ٤٩- ٥١؛ ٤: ٣٧، ٤١، ٤٥، ٤٩؛ ٧: ٦- ٨؛ ٨: ٣- ٤، ٢٠- ٢٢؛ ١١: ٢٤- ٢٥؛ ١٧: ٤٧؛ ٢٦: ٣- ٤؛ ٢٧: ٢٢؛ ٢٩: ٤٠؛ ٣١: ٣- ٢٤، ٣١) - الأمر الَّذِي يجعل تمرده (٢٠: ٩- ١٣) أكثر مدعاة للدهشة.

ويَوْميات رحلة إِسْرَائِيل تتحدث فِي غالبيتها عن شَعْب دأب عَلَى التمرد وعمل الخطأ. فهم لايقتعون ويشكون مِنْ إمدادات الله لهم (موضع السلوى، ١١: ١- ٣٤)، ويفتقرون إِلَى الثقة والطاعة، ويرفضون دخول الأَرْض (١٣: ١- ١٤: ٤٥)، وكثيرًا مَا يتبرمون (٢١: ٥- ٩)، ويتمرون (قُورَح، ١٦: ١- ٤٠)، ويتجاهلون وصايا الله بشكل فاضح (مثل؛ دخلوا فِي علاقات جنسية محرمة مع الْمِدْيَانيات (٢٥: ١- ٥). كما أن مُوسَى نفسه وَهُوَ القائد رفض الامتثال لأَوَامر الله وضرب الصخرة عوض أن يكلّمها (٢٠: ١- ١٣). ومن الجلي أن للخَطِيَّة أبعادًا متعددة.

من الواضح أن هناك رابطة بين الخَطِيَّة وعواقبها. فارتكاب الإثم له عواقب وخيمة - ولا سيما - بالنسبة لمَرْيَم وهَارُون (١٢: ١٠)، وبالنسبة لقُورَح وزمرته (١٦: ١٥- ٣٤)، ولشَعْب الله مجتمعًا (الأصحاحات ١٤- ٢٤؛ ٢٥: ٥). والسِّفْر يُعد تحذيرًا (٣٢: ٨- ١٥ و٢٣) كما يُعدّ تحدّياً للجيل الجديد.

٣. القادة. (أ) قادة يتسلطون. القادة وخدمتهم هبة مِنَ الله (١٨: ٥- ٧ و١٩). والحاجة إِلَى القادة تكمن - فِي جزء منها - فِي دورهم التوسطي. والرَّبّ، الَّذِي لا يتكلّم إطلاقًا إِلَى الشَّعْب مباشرة، يبعث برسالته عن طريق القائد الَّذِي هُوَ مُوسَى. وقَدْ ذُكرت عبارة "كَلَّم الرَّبّ مُوسَى" مَا يُقَرِّبُ مِنْ خمسين مرّة. والقادة مِنَ الْكَهَنَة يمارسون دورهم التوسطي بتقديم الذَّبَائِح، مثل؛ مجمرة بخور هَارُون أثناء الوباء (١٦: ٤٦- ٥٠). والخدمة التوسطية للقادة تتضمن الشفاعة (١١: ٢؛ ١٢: ١٣- ٢٠؛ ١٦: ٢٢؛ ٢١: ٧). وراء وصف الدور التوسطي يكمن

إدراك أن هناك مسافة هائلة بين الناس والله، وكذلِكَ إدراك رغبة الرَّبّ فِي الاتصال والاشتراك.

(ب) مضاعفة ومتمة. القيادة مركبة بطبيعتها بالرغم مِنْ مُوسَى هُوَ القائد (٣١: ١٣). أمّا مَرْيَم وهَارُون فكَانَا جزءًا مِنَ الدَّائِرَة الداخلية (١٢: ١- ٥). وبأمر مِنَ الرَّبّ استجابة لشكوى مُوسَى مِنَ الأعباء الزائدة الَّتِي يتحملها، تم اختيار سبعين شخصًا لمساعدته (١١: ١٦- ٢٩): وكَانُوا أشخاصًا مميزين، لأن الروح القُدُسِ كَانَ يأتي عَلَيْهِمْ بطريقة مميزة (١٦: ١٧ و٢٦- ٢٩). وعُملت تدبيرات خاصة لخليفة هَارُون العازار (٢٠: ٢٢- ٢٩)، ولخليفة مُوسَى، يَشُوع (٢٧: ١٢- ٢٣). وتنصيب يَشُوع لَمْ يتضمن مميزات وضع مِنْ يقوم بالقيادة فحسب، بل مِنْ خلال صورة الراعي تبرز عملية القيادة عَلَى أَنَّهَا اهتمام وعطاء (١٧: ١٢- ٢٣، قا؛ رسامة اللاَّوِيِّين ٨: ٥- ٢٦).

(جـ) امتيازات ومسئولية. كثيرًا مِنْ مزايا الْكَهَنَة (انظر، الخدمة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، ٣: ٥- ٨، المنح الَّتِي تُقَدَّم لهم مِنْ ٤٨ مَدِينَة، ٣٥: ١- ١٥، وتلقي العشور مِنَ الشَّعْب (١٨: ٨- ٣٢)، حَتَّى أن المرء لا يَكُونُ قَدْ أخطأ كثيرًا عِنْدَما اعتقد أن موضوع السِّفْر هُوَ إضفاء الشَّرْعية عَلَى الْكَهَنَة، وبصفة خاصة اللاَّوِيِّين. ويصرّ الله فيقول: "فَيَكُونُ اللاَّوِيُّونَ لِي" (٣: ٤٥، ٨: ١٤). وموضوع الوضع/ الخلافة/ الخدمة كَانَت له أهميته (حز ٤٤: ١٥- ٣١). والمثالان الخاصان بالتذمر ضد مُوسَى القائد (مَرْيَم/ هَارُون (عد ١٢: ١- ٦، قُورَح، دَاثَان وأَبِيرَام، (١٦: ١- ٤٠) يستخلص منها المرء أن القادة المعينين مِنَ الله لا يجب انتهاك حرمتهم (قا؛ ١٧: ١- ١٢). ولا يجرؤ الإِنْسَان أن يتحرك ضدهم. لكن الاختيار إنما يَكُونُ لتحمل المسئولية أكثر منه للحصول عَلَى ميزة. والتشريعات الَّتِي وردت مع بداية السِّفْر كَانَت ترمى إِلَى أن توضع بجلاء وجبات كُلّ مِنَ الجماعات المختلفة (مثل؛ القَهَاتِيِّين، والجِرْشُونيين، وبَنِي مَرَارِي (٤: ١- ٤٩). وعَلَى وجه العموم، كَانَ عَلَى الْكَهَنَة (بَنِي هَارُون) تقديم الذَّبَائِح (١٦: ٤٦- ٢٥: ١٣)، ويقومون بعملية التطهير (٥: ١١- ٣١؛ ١٩: ١- ١٠)، ويُقَدِّمون البركات الكهنوتية (٦: ٢٢- ٢٦). أمّا اللاَّوِيُّون، الَّذِينَ لا يُميزون كثيرًا فِي الأسفار الأخرى، يُوضعون هنا فِي وضع (أقل مِنَ الْكَهَنَة) يجعلهم لشَعْب كَانَ مستعبدًا، وتحرر حديثًا، وغير معتاد عَلَى الحكم الذاتي، فإن تشكيلات الحكومة كَانَت تُواجه بالانتقاد.

٤. اللاَّوِيُّونَ (أ) تشريعات. أَحْكَام وفرائض شخصية. العدد الكبير مِنَ التوجيهات والتعاليم والشَّرَائع تمس نواحي أخرى كثيرة ولا تقتصر عَلَى نواحي العبادة والأخلاقيات، بل إنها فِي الواقع تتضمن كُلّ مناحي الْحَيَاة. وهناك توجيهات خاصة بالإحصاء الرسميّ للسُّكَّان (أمور سياسية، ١: ٢- ٥٤؛ ٢٦: ٢- ٦٣)، وعن توزيع الأَرْض، والحدود أو الميراث (أمور اقتصادية، ص. ٣٤)، وعن الزوجة الخائنة، وحلف النساء (أمور عائلية، ص. ٥، ٣٠)، وعن التصرف فِي غنائم الْحَرْب (أمور عسكرية، ص. ٣١)، وبصفة خاصة عن العبادة (التَّقْدِمات، الاحتفالات، التطهير، ص. ٧؛ ٢٩؛ ١٨: ٩). وهذه التوجيهات، وكُلّها بفم الرَّبّ، تصور التفاعل القوي بين الرَّبّ/ الشَّعْب. والتعليمات (الشَّرَائع) ليست كُلّها مجموعة مِنَ التشريعات المصنفة، معالمها مجهولة، ولكنها بدلاً مِنْ ذلِكَ هي مشيئة السَّيِّد الأعلى، الَّذِي هُوَ الله. أمّا وأنه لا يجب أن نعتبر هذه مجرد نثر فِي خواء اجْتِمَاعي، فهذا واضح بالفعل مِنَ الطريقة الَّتِي يتبادل النَّامُوس (ن)، والقصة (ق) موضعيهما: ١٠: ١٠ (ن)؛ ١٠: ١١- ١٤: ٤٥ (ق): ١٥ ن؛ ١٦- ١٧ ق؛ ١٨- ١٩ ن؛ ٢٠- ٢٥ ق و٢٦- ٢٧: ١١ ن؛ ٢٧: ١٢- ٢٣ ق و٢٨- ٣٠ ن و٣٠ ن و٣١- ٣٣: ٤٩ ق؛ ٣٣: ٥٠- ٥٦ و٣٤- ٣٦ ن (هكذا، J. Milgrom, *Numbers*, xv).

(ب) الأحداث السابقة والنَّامُوس. ثمة ملمح هام للتشريعات الَّتِي وردت فِي سِفْر العدد، وَهُوَ أَنَّهَا فِي كثير مِنَ الأحيان تنشأ نتيجة حالى أو مثال استثنائي. ولذلِكَ - مثل؛ - الحدث الخاص بالأشخاص الَّذِينَ تنجسوا نتيجة لمسهم جسد شخص ميت، كَانَ مِنْ شأنه صدور التوجيه القائل بأن هؤلاء يجب أن يُمنعوا مِنَ الفِصْح حَتَّى يتطهروا (٩: ٦- ١٤). وعدم وضوح طبيعة العقوبة بالنسبة للشخص الَّذِي لا يقدّس السبت، لكنه جمع حطبًا، بما يخالف الوصية، يجب رجم هذا الرجل (١٥: ٣٢- ٣٦). والحالة المفردة الخاصة بالرجل الَّذِي لَمْ ينجب سوى بَنَات ولا يستطيع أن يرث عقاراً، يتم حلها بشَرِيعَة هي مِنْ بعض النواحي عَلَى النقيض مِنَ التفويض السابق (٢٧: ١- ١١؛ ٣٦: ١- ١٣). هناك بعض مِنَ الأمور غير الواضحة فِي النَّامُوس. وفهم النَّامُوس والظروف الشخصية تشبه الصيغة الَّتِي قالها يَسُوع: "السبت إنما جُعل لأجل الإِنْسَان لا الإِنْسَان لأجل السبت" (مر ٢: ٢٧). وربما يَكُونُ د. ت. أُولسن D. T. Olson (183) قَدْ ذهب أكثر مِنَ اللازم بإدعائه أن الغرض مِنَ السِّفْر هُوَ مساعدة الجيل الجديد عَلَى الاستفادة مِنْ خبرات الاجيال السابقة وعَلَى تكييف الشَّرَائع لمواجهة مواقف جديدة، إِلاَّ أنه تُوجد مرونة بالنسبة "للتوجيهات".

(جـ) الوصايا العشر. فِي حين أن الوصايا العشر لَمْ تُذكر بنصها، إلاَّ أن أحداثًا عديدة، بل وحَتَّى شرائع مختلفة تفترض هذه كأساس عبادة الأوثان (قا؛ الوصية الثانية) تُذكر بإيجاز (٢٥: ٢). وورد مثال لكسر الأَحْكَام الخاصة بالسبت (١٥: ٣٢- ٣٦). والوصية الخامسة الخاصة بإكرام الوالدين (وسلطتهما) ربما كَانَت السبب فِي الإجراء القاسي الَّذِي اتُّخذ ضد مَرْيَم/ هَارُون) وكذلِكَ قُورَح ومن كَانُوا مَعَهُ (١٢: ١- ١٦؛ ١٦: ١- ٤٠). والشَّرِيعَة ضد الزنا ربما كَانَت تشكل خلفية الانخراط الجنسي غير المشروع مع الْمِدْيَانيات (٢٥: ١- ١٨) ومحاكمة الزوجة الخاطئة (٥: ١١- ٣١). والاستقامة ("لا تشهد زورًا") كَانَت موضوع الأَحْكَام الخاصة بالحلفان (٣٠: ١- ١٦). وفشل فقط الوصية ضد القتل هي موضوع ص. ٣٥: ١٦- ٣٤. وقَدْ وقع بَلْعَام فِي إغراء اشتهاء مَا لدى الغير (ص. ٢٢- ٢٤، قا؛ يَهُوذَا ١١؛ والوصية العاشرة).

٥. الأَرْض. (أ) وعد وعطية. السبب فِي الرحلة هُوَ الوعد بإعطاء الأَرْض والَّذِي قُطع لإِبْرَاهِيم. والأَرْض منحة (٣٢: ٧ و٩ و١١)، وهي أَيْضًا وعد (١١: ١٢، ١٤: ١٦). والحدث الَّذِي وقع فِي قَادَش برنيع يعلن بدون غموض أن الأَرْض لن تُؤخذ عنوة، بل يجب أخذها بشروط الرَّبّ، وإلاَّ لن يأخذها أبدًا. وطبيعة النعمة فِي هذه العطية واضحة بعد معرقة أنه فيما أن

خَطِيَّة قَادَش برينع قَدْ أغلقت الباب أمام ذَلِكَ الجيل مِنْ ناحية امتلاك الأرْضِ، إلاّ أنِ النتيجة تقول: "مَتَى جِئْتُمْ إِلَى أَرْضِ مَسْكَنِكُمُ ٱلَّتِي أَنَا أُعْطِيكُمْ" (١٥: ٢). وهكَذَا أَيْضًا انحراف الشَّعْب عن طريق الله فِي "فَغُور" (٢٥: ١- ١٨) لَمْ يكن فِي حد ذاته كافِيًا لنقض العَهْد: لأن توزيع الأرْض تبع ذَلِكَ مباشرة (٢٦: ٥٢). والإحصاء الثاني عَلَى أن قرار العقوبة تم تدعيمه (٢٦: ٦٤- ٦٥). ثم إن الوعد بالأرْض، سيُحفظ أَيْضًا. فالوعد بالأرْض هُوَ القول الفصل (ص. ٣٤- ٣٦).

(ب) خير وفير. والأرْض - كما فِي أي مكَان آخر - وُصف بعبارات جذابة بأنَّهَا أَرْضٍ تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً (١٤: ٨). والدليل عَلَى ذَلِكَ نجده فِي تقرير الجاسوسين وما عرضاه مِنْ ثمار الأرْض (١٣: ٢٦). وَلَمْ يَكُنْ موضوع الجواسيس له دور استراتيجي فِي الإشارة إِلَى الروح السلبية ٱلَّتِي كَانَ يتجلى بها الشَّعْب فقط، بل قَدَّم "مذاقاً" مِنْ جودة الأرْض ووفرة خيراتها.

(جـ) النواحي الأخلاقية. الفكرة ٱلَّتِي تقول إن هناك سلوكيات معينة مناسبة لاتباعها فِي الأرْض اعتُبرت أمرًا أساسيًا. والأصحاحات العديدة الأخيرة (ص. ٣٤- ٣٦) كَانَت تركز بشكل أساسي عَلَى التوزيع المناسب، الأشخاص ٱلَّذِين سيرسمون الحدود، والقرار المتعلق بالحالات الخاصة، مثل رغبة سِبْط جَاد، وسِبْط رَأُوبَيْن (٣٢: ١- ٤٢) وتفهم أصحاب القرار لقضية بَنَاتُ صَلُفْحَادَ (٢٧: ١- ١٤). والقتل وسفك الدَّم يدنس الأرْض (٣٥: ٣٣- ٣٤). وأسلوب حَيَاة الشَّعْب كَانَت له نتائج بيئية.

جـ. موجز لاهوتي:

النوعيتان الأساسيتان، النَّامُوس، وتقرير الرحلة (قا؛ ٣٦: ١٣)، كُلّ منهما يتناول العلاقة الفعالة (والمتغيرة) بين الله والشَّعْب. والشَّرَائع (والتي تختلف فِي هذه الناحية عن تِلْكَ ٱلَّتِي وردت فِي سِفْرِي ٱلْخُرُوج واللاَّوِيِّين) قابلة للتعديل نتيجة الظروف فحَتَّى الشَّرَائع مشروطة. وخط الرحلة، فِي حين أنه كَانَ واضحًا (مِنْ سِينَاء إِلَى أَرْض كَنْعَان)، أصبح ملتوياً، إذا أخذنا فِي الأعتبار قَادَش برينع. وهكَذَا أَيْضًا كَانَ طريق الرحلة مشروطاً أَيْضًا. وصورة هذا التفاعل، حيث أن هناك طريقين فِي سِفْر العدد، تختلف كثيرًا عن تِلْكَ ٱلَّتِي فِي سِفْر ٱلْخُرُوج، اللاَّوِيِّين، أوْ ٱلتَّثْنِيَة، حيث الغالب فِيهما أنه طريق واحد (الله للشَّعْب).

إذًا، مَا هُوَ الفكر اللاهوتي لسِفْر العدد؟ جدول الأعمال كَانَ عن العبادة والحكومة. ولِذَلِكَ، اتجه الفكر اللاهوتي إِلَى الطهارة، ولكنه تناول أَيْضًا السلطة والقيادة - شريعتها مِنْ خلال التعيين والتمكين، وإجراءات خاصة بنقل السلطة، وتحديد المسئوليات. فإلهنا يريد كُلّ شئ بلياقة وبحسب ترتيب (قا؛ ١كو ١٤: ٤٠). ومن بَنية السِفْر، نلمس التركيز عَلَى الله باعتباره معطي النَّامُوس، والمرشد، وحافظ العَهْد، وعَلَى ابتعاد الشَّعْب عن الله. وخلاصة القول، يركز الفكر اللاهوتي لسِفْر العدد عَلَى الله باعتباره ٱلَّذِي يعتني بشَعْبه وٱلَّذِي يشترك مَعَهُمْ بالكامل وَهُوَ فِي طريقهم إِلَى وجهتهم، لدرجة أنه حَتَّى ابتعاد الشَّعْب عَنْهُ، لا يمكن أن يحمله عَلَى أن يخلف وعده لهم.

د. السياقُ القانونيُ

مِنْ بعض النواحي نجد أن سِفْر العدد بشرائعه، يتوقع سِفْر ٱلتَّثْنِيَة، وبرحلته إِلَى الأرْض، بحملاته الْحَرْبِية، يتوقع سِفْر يَشُوع. والموضوعات المفردة فِي سِفْر العدد نجدها فِي أماكن أخرى. وشعراء إِسْرَائِيل يدمجون موضوع التذمر (مز ٧٨: ١٢- ٥٥، لاحظ ع. ٥٢؛ ١٠٦: ١٣- ٣٣). وما قاله الأَنْبِيَاء عن الذَبَائِح أقل مما قاله سِفْر العدد، ولكنهم تحدثوا أكثر منه عن التوبة، وهي موضوع لَمْ يتعرض له سِفْر العدد. وموضوع قَدَاسة الرَّبّ (وَهُوَ بارز فِي سِفْر اللاَّوِيِّين) نجد له صدى فِي سِفْر حِزْقِيَال، ٱلَّذِي تكَلَّم كثيرًا عن "المجد"، وعن حضور الرَّبّ (قا؛ ٤٠ - ٤٨). أمَّا موضوعات الْبَرِّيَّة، والتي قُيِّمت عَلَى نَحْوَ عكسي، نجدها فِي الأَنْبِيَاء (إر ٢: ٢؛ حز ٢٠: ١٠- ٢٦).

أمَّا بالنسبة للعهد الجديد، فالمسيح هُوَ "الكَوْكَب" ٱلَّذِي برز مِنْ يَعْقُوب، وَهُوَ "القَضِيب" ٱلَّذِي مِنْ إِسْرَائِيل (عد ٢٤: ١٧). واتباعًا لنموذج تفسير الرموز، قيل إن المسيح، هُوَ ٱلَّذِي كَانَ يرمز إليه بالمن (يو ٦: ٢٢- ٥٩)، والماء ٱلَّذِي مِنْ الصخرة (٤: ١- ١٥؛ ٧: ٣٧- ٣٩)، بل إنه هُوَ نفسه الصخرة (١كو ١٠: ٤) وقَدْ شُبِّه رفع ابن الإنْسَان، برفع الحية النحاسية (يو ٣: ١٤، قا؛ عد ٢١: ٤- ٩). وعَلَى أساس نِيَنُوَى أكثر، يقول مِنْ وبسوارتلى W. Swartley (7, 44-94, 95-113) إن قصة إِسْرَائِيل الأكبر بما فِيها الجزء الخاص بالْبَرِّيَّة، نجدها منعكسة فِي هَيْكَله الإنجيل، وفِي موضوع الرحلة فِيه.

وعَلَى غرار إِسْرَائِيل، الكَنِيسة شَعْب مختار (١ بط ٢: ٩). وعَلَى قادة الكَنِيسة أن يعلموا الكلمة ويكونوا مثالاً للقَدَاسة (١تي ٤؛ تي ١: ٥- ٩)، ولهم الحق فِي مكافآت مادية (١كو ٩: ١٣- ١٤؛ ١تي ٥: ١٧- ١٨). وقَدْ تكررت العشور (مت ٢٣: ٢٣، قا؛ عد ١٨). والتحذيرات ٱلَّتِي وُجهت إِلَى أهل كورنثوس فِيما يتعلق بالسلوك الخاطئ أُخذت عن سِفْر العدد (١كو ١٠: ١- ١١). وحادث قَادَش برينع كَانَ أَيْضًا أساس التحذير الوارد فِي عب ٣: ١٧- ١٩ (قا؛ يَهُوذَا ٥). وتحذير يَهُوذَا عن رفض السلطة وعن اشتهاء مَا لدي الغير أساسه فِي سِفْر العدد (يَهُوذَا ١١).

←هَارُون؛ بَلْعَام؛ أخلاقيات؛ قَهَات؛ قُورَح (تمرّد)؛ مَرْيَم؛ مُوسَى؛ الوصايا العشر.

أَرْض، تربَة: ← אֲדָמָה [ᵃdāmâ¹] (أرْض، قطعة مِنْ الأرْض، تربَة، عالم الموتى #١٤١) ← אֶרֶץ [ʼereṣ] (أرْض، ثرى #٨٢٤) תֵּבֵל [tēbēl] (العالم #٩٣١٥).

تقدمة، ذَبِيحَة ← אַזְכָּרָה [ʼazkārâ] (تقدمة تذكارية #٢٦٠) ← אִשֶּׁה [ʼiššeh] (مُحرَقَة، #٨٥٢) ← אָשָׁם [ʼāšmâ] (ذَبِيحَة إثم، #٨٧١) ← זבח [zbh] (ذبح، يُقَدِّم ذَبِيحَة، #٢٢٨٤) ← חַטָּאת [ḥaṭṭāʼt] (ذَبِيحَة الخَطِيَّة، #٢٦٣٣) ← טבח [ṭbḥ] (يذبح، #٣١٨٠) ← מִנְחָה [minḥâ] (هبة، منحة، تقدمة، ذَبِيحَة #٤٩٦٦) ← מַעֲשֵׂר [maᶜᵃśēr] (عشور، #٥١٣٠) ← נדר [ndr] (ينذر، #٥٦٢٣) ← נוף [nwp ¹] (يتحرك للخلف والأمام، يلوح، #٥٦٧٧) ← נסך [nsk¹] (يسكب، مكرس، #٥٨١٨)

← עֹלָה [ʻōlâ ¹] (أولياء) (مُحرَقَة، #٦٥٩٢) ← עֲרִיסָה [ᶜrîsâ] (تقدمة طعام، #٦٨٨١) ← קָרְבָּן [qorbān] (قربَان، هبة، #٧٩٣٣) ← שׁחט [šḥṭ ¹] (يذبح، #٨٨٢١) ← שֶׁלֶם [šelem] (ذَبِيحَة سَلامَة، #٨٩٦٨) ← תָּמִיד [tāmîd] (ذَبِيحَة اعتيادية، #٩٤٥٨) ← תְּרוּמָה [tᵉrûmâ] (هبة، تقدمة، #٩٥٥٦). هَارُون: لاهوت؛ ← ذَبِيحَة: لاهوت؛ ← كَهَنَة و لاويين: لاهوت

نجاسة، دناسة، تلويث: ← גאל [gʼl ²] (يتدنس، ينجس، يلطخ، #١٤٥٨) ← חנף [ḥnp ¹] (يلحد، يَكُونُ مُدنس، #٢٨٦٦) ← טמא [ṭmʼ ¹] (يصبح نجساً علناً، يدنس نفسه، ينتهك #٣٢٣٧) ← פִּגּוּל [piggûl] (لحم نجس، #٧٠٠٢).

البيبلوجرافيا

(Sources with sections on the book's "theology" marked with *) R. B. Allen, "Numbers," *EBC* 2, 1990, 657-1008*; idem, "The Theology of the Balaam Oracles," in *Tradition and Testament: Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*, ed. J. S. Feinberg and P. D. Feinberg, 1981, 79-119; T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, 1993, 8-11*; P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5, 1984, xxxi-xxxii*; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, JSOTSup 10, 1978; G. W. Coats, *The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament: Rebellion in the Wilderness, 1968; M. Douglas, In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, JSOTSup 158, 1993; G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC, 1903; W. Harrelson, "Guidance in the Wilderness: The Theology of Numbers," *Int* 13, 1959, 24-36*; R. K. Harrison, *Numbers: An Exegetical Commentary*, 1990, 25-28*; R. P. Knierim, "The Book of Numbers" in *Die Hebrдische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Festschrift für R. Rendtorff, ed. by E. Blum, C. Macholz, and E. W. Stegemann, 1990, 155-63; idem, *The Task of Old Testament Theology*, 1995, 380-88; B. Levine, *Numbers 1-20*, AB, 1993; E. H. Merrill, "A Theology of the Pentateuch," *A Biblical Theology of the Old Testament, ed. by Roy Zuck*, 1991, 1-87 [59-62]*; J. Milgrom, *Numbers*, The JPS Commentary, 1990*; idem, "Numbers, Book of," *ABD* 4:1146-55 [1151-54]*; M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions, trans*. B. W. Anderson, 1972; idem, *Numbers: A Commentary*, tr. J. D. Martin, OTL, 1968; D. T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, BJS, 71, 1985, 179-86*; J. Philip, Numbers, Communicator's Commentary, 1987; J. Sturdy, *Numbers*, CBC, 1976, 7-9*; W. M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story*, 1994; A. C. Tunyogi, *The Rebellions of Israel*, 1969; G. Wenham, Numbers, TOTC, 1981, 39-49*.

ألمير أي. مارتينز *Elmer A. Martens*

عديد ← #٨٠٤٥ (רָבַב [rābab¹]، يكثُر عددًا، كثير، عظيم)
حاضنة ← #٣٥٦٧ (יָנַק [yānaq]، يرضع، امتصاص، رضيع، حاضنة)
قسم ← #٨٦٧٨ (שָׁבַע [šābaʻ]، يحلف، يحلف، يستحلف)

195	אַהֲרֹן

عدن (עֵדֶן [ʻeden ²]؛ גַּן עֵדֶן [gan ʻeden]، جنة عدن #٦٣٥٩).

ش. أ. ق اشتقاق مِنْ الكلمة السومرية/ الأكادية. EDEN/ edinu، سهل (KBL) أقل احتمالاً (*HALAT*). وأقرب (وأقدم) دراسة لأصل هذه الكلمة وتاريخها نجدها فِي الكلمة الأرامية עדן، والتي ترد فِي القرن التاسع ق. م. ونقوش تل الفخاري (*mʻdn*) وتعني "وفرة" (F. C. Fensham, *JNSL* 15, 1989, 89). وهذه متصلة بالفعل العبري עָדַן، والاسْمَ עֵדֶן (بهجة، ينمو بوفرة). وفِي كتابات أوغاريت يرد الاسْمَ الجغرافِي (*RSP* 2:307) ، *ʻdn*.

ع. ق ١. גַּן־עֵדֶן، جنة عدن، يُقصد بها الجنة التي ورد ذكرها فِي تك ٢ - ٣. والجنة فِي ٢: ٨ تقع فِي عدن (בְּעֵדֶן) وكذلِكَ فِي حز ٢٨: ١٣، حيث عُرفت أيضًا بأنها جنة الله (#١٧٠٣ גַּן)، غير أنه فِي ع. ١٠ ذُكر أن نَهْرِ الجنة ينبع مِنْ عدن (מֵעֵדֶן). واختلاف إستخدام الحرفين (מִן = בְּ) وقد يُستشف مِنْه أن عدن تشير إِلَى الموقع العام، أو المِنْطَقة التي كانت الجنة تقع فِيها. وكانت هناك تخمينات كثيرة عَن موقع جنة عدن (*ISBE* 2:16-17)، لكن المَعْنَى (نوعية) لها أهمية عظيمة. وكلمة عدن ربما تتصل بالفعل العبري עָדַן، والاسْمَ עֵדֶן (بهجة، ينمو بوفرة)، كما فِي الترجمة السبعينية. وقد وضع الله الإنْسَان فِي جنة عدن ليحفظها (تك ٢: ١٥). وبعد الفترة التي وُضعت فِي تكوين ٣، تم طرد الإنْسَان، وقد اضطُر أن يعمل الأرْضِ (٣: ٢٣). والفردوس مفقود (ميلتون Milton) ويحرسه الكروبيم مِنْ الجانب الشَّرْقِي مِنْ عدن (ع. ٢٤). وقد استُخدم هذا التعبير بشكل مجازي فِي حز ٣٦: ٣٥، يؤ ٢: ٣. وقد وعد حَزْقِيَال أن الأرْضِ الخرِبَة تكون كجنة عدن. واستخدمها يُوئِيل بالمَعْنَى العكسي حين وصف يوم الرَّبّ.

٢. حز ٣١: ٩ (انظر "فِي جنة الله" ← גַּן)، أمَّا فِي ع. ١٦ و١٨ فالعبارة وردت بها "أشجار عدن" (עֲצֵי־עֵדֶן)، وذلِكَ فِي الأصحاح الَّذِي يشبه مِصْر بجنة (גַּן).

٣. وعدن تُستعمل فِي غالبية الأحيان فِي علاقتها بالجنة، غير أن كلمة "عدن" وحدها استُخدمت فِي تك ٢: ٨ و١٠ (גַּן). ولقد سكن قايين فِي أرْضٍ تقع شرقي عدن (٤: ١٦).

٤. عُرفت عدن بأنها جنة الله (حز ٢٨: ١٣) أو أنها تتوازى مَعَ جنة الرَّبّ (إش ٥١: ٣)، والوصف الأخير يصف الاستعادة الأخيرة لصهيون حين ستكون الصحاري مثل عدن.

ب. ت الترجمة السبيعينية تترجم الكلمة العبريَّة עֵדֶן عَلَى أنها Εδεμ وגַּן עֵדֶן وبعبارة παράδεισος τρυφης

"جنة المسرة". وفي سيراخ ٤٠: ٢٧ شُبهت مَخَافَةُ الرَّبِّ كجنة عَدْن (باليونانية παράδεισος εὐλογίας، جنة مثمرة، انظر ع. ١٧). أمَّا نص قمران، تراتيل الشكر ٦: ١٦ فتشبه البار بشَجَرَة تُروى مِنْ أنهار عدن (تذكرنا بمَزْمُور ١: ٣).

حديقة، بستان: ← גַּנָּה / גַּן [gan / gannâ]، (حديقة، بستان، #١٧٠٣/ ١٧٠٨)؛ כַּרְמֶל [karmel ¹] (بستان، #٤١٤٩)؛ ← עֵדֶן [ʿēden ²] ([حديقة] عدن، #٦٣٥٩)؛ ← עֲרוּגָה [ᵃrûgâ] (فراش الحديقة، شرفة، #٦٨٧٠)؛ ← פַּרְדֵּס [pardēs] (منتزه، غابة، #٧٢٣٦).

البيبلوجرافيا

ISBE 2:16-17, 399-400; *TDOT* 3:34-39; *TWAT* 4:343-45; 6:1093-1103; *TWOT* 1:168-69, 455; 2:646-47; *ZPEB* 2:199-201, 652-53; W. Berg, "Israels Land, der Garten Gottes: Der Garten als Bild des Heiles im Alten Testament," *BZ* 32/1, 1988, 35-51; I. Cornelius, "Paradise Motifs in the 'Eschatology' of the Minor Prophets and the Iconography of the ANE," *JNSL* 14, 1988, 41-83; idem, "The Garden in the Iconography of the ANE: A Study of Selected Material from Egypt," *JSS* 1/2, 1989, 204-28; J.-C. Hugonot, *Le jardin dans l'Egypte ancienne*, 1989; O. Keel, *Das Hohelied*, ZB, 1986, 158-63; H. N. Wallace, *The Eden Narrative*, 1985, 70-89; C. Westermann, *Genesis* BKAT I/1, 284-87; D. J. Wiseman, "Palace and Temple Gardens in the Ancient Near East," *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East* (ed. T. Mikasa), 1984, 37-43.

إيزاك كورنيليوس *Isak Cornelius*

6858	עֲרָבָה²

الْعَرَبَةِ

الْعَرَبَةِ עֲרָבָה² [ᵃrābâ²]، سهل، صحراء، أرضٍ قاحلة، قفر، بَرِّيَّة (#٦٨٥٨).

١. في خمس وعشرين مِنْ بين الثماني والعشرين مرة التي وردت بها كلمة "الْعَرَبَةِ עֲרָבָה، في ع. ق، وردت كاسْم جغرافي يشير إلَى ذلِكَ الجزء مِنَ الوَادِيَ المتصدع الَّذِي يمتد مِنْ بحر الجليل وينحدر إلَى الطرف الجنوبي للبحر الميت. وهذا الجزء مِنَ الوَادِيَ الصخري المنْحدر يبلغ طوله خمسة وستين ميلاً، وعرضه يتراوح مَا بين ٣،٥ إلَى ١٤ ميلاً. والمناخ يتغير جنوبي بَيْتِ شان مِنْ مناخ البحر الأبيض المتوسط إلَى مناخ شبه صحراوي، حيث يقل سقوط الأمطار إلَى أربع بوصات فقط عِنْدَ النقطة التي يصب فِيها نَهْرِ الأُرْدُنّ في "بَحر الملح".

والدليل عَلَى أن كلمة "الْعَرَبَةِ" تشير إلَى هذه المنْطقة نجده فِي فقرات مثل (٢صم ٢: ٢٩)، حيث سار أبْنَير ورجاله فِي الْعَرَبَةِ وعبروا الأُرْدُنّ فلما كانوا مسافرين مِنْ حَبْرُونَ الواقعة إلَى جانب الأُرْدُنّ إلَى محنايم مِنْ مِنطَقَةُ عبر الأُرْدُنّ. وكُلّ الإشارات إلَى الْعَرَبَةِ باستثناء مرتين أو ثلاث مرات يُقصد بها هذه المنْطقة، أي، وَادِيَ الأُرْدُنّ مِنْ بحر الجليل إلَى البحر الميت.

٢. وبالنسبة لكتبة الأسفار الكتابية فإن الْعَرَبَةِ، ونَهْرِ الأُرْدُنّ عَلَى وجه التحديد (←) كان يشكل جزءًا مِنْ الحدود الشَّرْقية لأرْضِ كَنْعَان. وحين عبر الإسْرَائيليون الأُرْدُنّ تحت قيادة يَشُوعُ، كانوا يدخلون الأرْضِ التي وُعد بها نَسْل إبْرَاهِيمُ ومَارَةَ. وقد أحضروا إلَى هذه الأرْضِ حَتَّى يُمْكِنُ زرعهم عَلَى جَبْلميرات الله، مكان سكنه ومسكنه (خر ١٥: ١٧). ويمكن فهم هذا الحدث عَلَى أنه إعادة دخول إلَى عدن، حيث يستطيع شَعْبُ الله أن يعيش ويطيع ويعبد الله فِي محضره. وفِي الوَادِيَ المتصدع عَلَى الجانب الغربي مِنَ الأُرْدُنّ قامت أسباط مِنْطَقَةُ "عبر الأُرْدُنّ" ببناء مذبح فِي جليلوت بالقرب مِنَ الأُرْدُنّ لكن ترجمة RSV تشير إلَى دائرة الأُرْدُنّ، يش ٢٢: ١٠ - ١١، لتكون تذكرة تبين أنه بالرغم مِنْ أنهم لم يسكنوا فعلاً أرْضِ كَنْعَان، غير أنهم كانوا أيضًا جزءًا مِنْ شَعْبُ الله.

وفِي ١صم ٢٣: ٢٤ مِنَ الجلي أن كلمة עֲרָבָה تشير إلَى مِنطَقَةُ الوَادِيَ المتصدع الواقع جنوبي البحر الميت، والتي يُشار إليها عَلَى الخرائط الإسْرَائيلية الحديثة باسْمَ עֲרָבָה "الْعَرَبَةِ". وهذا الاستعمال نراه أيضًا فِي تث ١: ١. ولعله فِي الأزمِنَة الكتابية كان الاسْمَ "عرَبَة" يشير إلَى كُلّ مِنطَقَةُ الوَادِيَ المتصدع الممتدة مِنَ الجليل حَتَّى البحر الأحمر، غير أنه نظراً لندرة الأحداث التي وقعت فِي هذه المنْطقة بين الطرف الجنوبي للبحر الميت والبحر الأحمر فإن مرتين فقط مِنْ بين ثمان وعشرين مرة تشير إليها، ومِنَ المَعروف أن الطرق الرئيسية مِنَ الشمال إلَى الجنوب، ومِنَ الشَّرْق إلَى الغرب تتقاطع فِي هذا الوَادِي. وكانت هناك أهمية خاصة للطرق التي تربط العربية - مصدر الذَّهَبِ والبخور والتوابل الأخرى - بمِصْر، والبحر الأبيض المتوسط وإسْرَائيل.

وليس مِنَ المؤكد مَا إذا كانت عبارة "مِنْ مدخل حماة إلَى وَادِيَ (נַחַל) الْعَرَبَةِ" (عا ٦: ١٤) تشير إلَى نَهْرِ الأُرْدُنّ، أو "الوَادِي" بصفة عامة، أو أحد روافد الأُرْدُنّ.

والاسْمَ עֲרָבָה استُخدم أيضًا فِي عبارة "بحر الْعَرَبَةِ" وذلِكَ بالإشارة إلَى البحر الميت (تث ٣: ١٧، ٤: ٤٩، يش ٣: ١٦، ١٢: ٣، ٢مل ١٤: ٢٥) وفِي ثلاثة مِنْ هذه الأمثلة ذُكر "بحر الْعَرَبَةِ" عَلَى أنه "بحر الملح" (تث ٣: ١٧، يش ٣: ١٦، ١٢: ٣)، وقد ذُكر ٩ مرات فِي ع. ق. وهذا المجرى المائي سُمي "البحر الشَّرْقي" فِي ع. ق (حز ٤٧: ١٨، يؤ ٢: ٢٠، زك ١٤: ٨). ونَهْرِ الأُرْدُنّ يصب فِي بحر الْعَرَبَةِ، غير أنه ليس له مخرج (يش ٣: ١٦) ويختلف حجم البحر، تبعًا لمدى توفر الماء الَّذِي يصب فِيه، غير أن الأبعاد التقريبية هي ٤٧ ميلاً فِي الطول، و٩ أميال فِي العرض. وسطحه يقع عَلَى مسافة ١٣٠ قدم تحت مستوى البحر تقريبًا، وعِنْدَ أعمق نقطة فِيه، يصل عمقه إلَى مَا يقرب مِنْ ١٣٠ قدم. وفِي كافة إستخداماته فِي ع. ق، يخدم بحر الْعَرَبَةِ باعتباره مَعْلماً جغرافِياً.

وصيغة الجمع لكلمة עַרְבוֹת أو עַרְבֹת لم ترد إلا فِي سياقين فقط أحدهما يصف جزء "عرَبَة" الكتابية بالقرب مِنْ أرِيحَا عَلَى أنه "عربات (= עַרְבוֹת) أرِيحَا (يش ٤: ١٣،

٥: ١٠، ٢مل ٢٥: ٥، إر ٣٩: ٥)، والآخر يشير إلَى الجزء مِنْ "عرَبَة" الكتابية، الواقع غربي نَهْرِ الأُرْدُنّ وأسفله تمامًا، وشرقي تلال موآب عَلَى أنه "عربات (سهول) موآب" (تث ٣٤: ١ و٨، يش ١٣: ٣٢). وكُلّ هذه الأمثلة لعربات (= עַרְבֹת) موآب، تشير إلَى إسْرَائيل وهي تحت قيادة مُوسَى، حيث كان يخيم هناك قبل عبور الأُرْدُنّ ودخول أرْضِ كَنْعَان.

٣. وثمة أجزاء كثيرة مِنَ الوَادِيَ المتصدع تُسمى أيضًا بأسْمَاء أخرى. مثل؛ عبارة "دائرة (#٣٩٧١ כִּכַּר) الأُرْدُنّ" استُخدمت ١٣ مرة فِي وضع جغرافِي، وعشرة مِنْ هذه الأمثلة تشير إلَى أجزاء مختلفة مِنَ الوَادِيَ المتصدع (= عرَبَة الكتابية). وكلمة "دائرة" (فِي عبارة دائرة الأُرْدُنّ) استُخدمت سبع مرات فِي القصص المتعلقة بسَدُومَ وَعَمُورَةَ (تك ١٣ و١٩) وأشير مرتين بوضوح إلَى "دائرة الأُرْدُنّ" (١٣: ١٠ و١١). ثم إن هذه العبارة تصف أيضًا مِنطَقَةُ أخرى فِي وَادِيَ الأُرْدُنّ عَلَى مقرَبَة مِنَ النقطة التي ينضم فِيها نَهْرِ يبوقَ إلَى الأُرْدُنّ - المكان الَّذِي سبك فِيه سُلَيْمَانُ الآنية والأدوات الأخرى مِنْ نحاس مصقول وهي التي استخدمها فِي هيكله (١مل ٧: ٤٦، ٢أخ ٤: ١٧). وفِي أحد الأمثلة (تث ٣٤: ٣) كلمة כִּכַּר "الدَّائِرَة" إلَى مِنطَقَةُ وَادِيَ الأُرْدُنّ عَلَى مقرَبَة مِنْ أرِيحَا، حيث فُسرت بعبارة "بقعة أريحا" (#١٣٢٦ בִּקְעַת יְרֵחוֹ).

وكلمة أخرى هي גָּאוֹן (٤٩ مرة فِي ع. ق #١٤٥٤) وقد تُرجمت "كبرياء" فِي أشكال مختلفة لعبارة "كبرياء الأُرْدُنّ"، والتي تشير إلَى قسم فرعي مُحدَّد تمامًا مِنَ الْعَرَبَةِ (إر ١٢: ٥، ٤٩: ١٩ و٥٠ و٥٥، زك ١١: ٣). وهي تشير بصفة خاصة إلَى الأرْضِ الخصبة المنْبتة المتاخمة مباشرة لنَهْرِ الأُرْدُنّ. وكانت تعرف بأنها مكان عامر بالنباتات والحيوانات، ولهذا يشير إليه البعض بالقول إنه "كبرياء الأُرْدُنّ" (وبالنسبة لترجمة كلمة גָּאוֹן بصفة عامة عَلَى أنها "كبرياء" (٢٣ مرة) ← #١٤٥٤).

والمنْطقة الفرعية الأخيرة للعرَبَة والتي يجب ذكرها هي "وَادِيَ الملح". وهذه تشير إلَى مِنطَقَةُ الحوض الواقعة فِي الطرف الجنوبي لبحر الملح (= بحر الْعَرَبَةِ) وكثيرًا مَا كان الإسْرَائيليون يحاربون الأدومِيِّين هناك (٢صم ٨: ١٣، ٢مل ١٤: ٧، ١أخ ١٨: ١٢، ٢أخ ٢٥: ١١). ومِنَ الجلي أنه سُمي وَادِيَ الملح بسبب تكوين التربة المالحة وبسبب التكوينات المعدنية الأخرى التي تتسم بها هذه المنْطقة. وفِي تك ١٤: ٣ و٨ و١٠ أطلق عليها "عمق السديم" #٨٤٤٣، עֵמֶק הַשִּׂדִּים

وحين لا تُستخدم كتعبير جغرافِي يشير إلَى مِنطَقَةُ الوَادِيَ المتصدع، فإن كلمة עֲרָבָה تُترجم بشكلٍ مختلف إلَى: صحراء (٥ مرات)، أرْضٍ قاحلة (٥ مرات)، بَرِّيَّة (مرتين) وكثيرًا مَا تُستعمل بالارتباط مَعَ كَلْمتي (٤٤٩٧ #) מִדְבָּר و/ أو צִיָּה (٧٤٨٠ #). وفِي كافة هذه الأمثلة، تم التأكيد عَلَى جفاف עֲרָבָה وأنها أرْضِ قفر. و עֲרָבָה هي موطن الحمار الوحشي (أي ٢٤: ٥، ٣٩: ٦)، والذئب (إر ٥: ٦). وكونها خرِبَة، فقد كانت بذلِكَ ترمز إلَى عقوبة/ دمار الأشْرَار (١٧: ٦)، وبَابِل عَدُوة يَهُوذَا (٥٠: ١٢، ٥١: ٤٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الرَّبّ سيمر عبر مِنطَقَةُ עֲרָבָה بكُلّ سهولة (إش ٤٠: ٣)، وأثناء فترة استعادة شَعْب الله، فإن عقمها سوف يتحول إلَى خصوبة جنة عدن (٥١: ٣)، وتتسم بوفرة الماء (٣٥: ٦) والأشجار (٤١: ١٩).

صحراءُ، برِيَّة، ارض مُقفَرَة ← בֹּהוּ [bōhû]، (قاحلة، خلاء، #٩٨٣)؛ ← בָּקַק¹ [bāqaq¹]، (يُهَيِّجُ، يُخرِّب، #١٣٢٧)؛ ← חָרְבָּה [ḥorbâ]، خَرِبَة، خَرَائِب، قاحلة، #٢٩٩٩)؛ ← יְשִׁימוֹן [yᵉšîmôn]، قفر، بَرِّيَّة، #٣٨١٠)؛ ← מִדְבָּר¹ [midbār¹]، بَرِّيَّة، صَحْرَاء، #٤٤٩٧)؛ ← עֲרָבָה² [ᵃrābâ²]، عرَبَة، سَهل، #٦٨٥٨)؛ ← צְחִיחָה [ṣᵉḥîḥâ]، أرْضًا مُجْدِبَة، الرَّمْضَاء، #٧٤٦١)؛ ← צִיָּה [ṣiyyâ]، القَحْط، اليَابِسَة، #٧٤٨٠)؛ ← שָׁאָה¹ [šāʾâ¹]، خَرِبَة، #٨٦١٥)؛ ← שָׁמֵם¹ [šāmēm¹]، يَتَذَهل، مُتَوَحِّش، الْخَرَاب، أرْض قفر، بَرِّيَّة، مُقفِرَة، #٩٠٣٧)؛ ← صحراء: لاهوت.

البيبلوجرافيا

ABD 1:321-24; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974; H. Brodsky, "The Jordan: Symbol of Spiritual Transition," *BibRev* 8/3, 1992, 34-43, 52; M. Har-El, "The Pride of the Jordan: The Jungle of the Jordan," *BA* 41/12, 1978, 65-75; idem, "The 'Aravah," *HS* 26/2, 1985, 219-23; C. Rasmussen, The *Zondervan NIV Atlas of the Bible*, 1989; I. Schattner, *The Lower Jordan Valley*, ScrHier 11, 1962.

كارل راسموسين *Carl Rasmussen*

6851	עֲרָבִי¹

العربية עֲרָבִי¹ [ᵃrab¹]، عربية، #٦٨٥١؛ עַרְבִי [ʿarbî]، بدوي #٦٨٦١.

ع. ق ١. الأرْضِ الشاسعة لشبه الجزيرة العربية (وتُمثِّل ثلث حجم الولايات المتحدة القارية) تقع إلَى الشَّرْق، وجنوب شرق إسْرَائيل. وحدودها، التي تبدأ مِنَ الجنوب الغربي وتمتد فِي اتجاه عقارب الساعة هي: فِي الجنوب الغربي: البحر الأحمر، فِي الشمال الغربي خليج العقبة/ إيلات، الوَادِيَ المتصدع، والسلسلة المواجهة للُبْنَان، وفِي الشمال الشَّرْقي نَهْرِ الفرات، الخليج الفارسي، وخليج عمان، وفِي الجنوب - الجنوب الشَّرْقي بحر العرب، وخليج عدن. وسلسلة الجبال تتاخم شبه الجزيرة فِي عمان وبطول جنوب - جنوب غرب، والسواحل الغربية - فِي بعض المناطق يصل الارتفاع إلَى مَا يزيد عَنْ عشرة آلاف قدم. وتنحدر الهضبة العربية مِنْ جهة الجنوب الغربي ناحية الشمال الشَّرْقي. ويكثر سقوط الأمطار مِنَ الجنوب والجنوب الغربي، والجنوب الشَّرْقي مِنْ شبه الجزيرة - وفِي بعض المناطق تزيد عشرين بوصة سنوياً. ومَعَ ذلِكَ، تغطي صحاري شاسعة مَعظم شبه الجزيرة، وهذه المناطق التي يقل فِيها سقوط الأمطار عَنْ أربع بوصات سنوياً، مِنَ الجنوب إلَى الشمال، تشمل الصحاري الشاسعة فِي العربية الرُّبْع الخالي، والنيفود، والصحراء السورية.

٢. وإلَى جانب مصطلح "العرب"، يجب ملاحظة أنه وردت فِي الكتاب المُقَدَّسَ أسْمَاء عدد مِنَ القبائل التي لها ارتباط بشبه

الجزيرة العربية و/ أو، والمقصود هنا نَسْل قَطورة، وهاجر (تك ٢٥)، وعيسُو (أدوم: تك ٣٦)، وإسْمَاعِيل، ومِدْيَان (←) (تك ٣٧: ٢٥ - ٢٦). علاوة عَلَى الدَّانيين، والتيمانيين، والقيداريين، والبوزيين، والعيفيين، و(أثناء حقبة ع. ج) النابلطيين. وفي النهاية، فإن شعوب الجزيرة العربية هم الَّذِين ينضمون بفرح مَعَ الآخرين ويأتون بثروتهم ليعبدوا الرَّبّ (إش ٦٠).

٣. لا يوجد في الوقت الحاضر أصل (إتيمولوجي) مرضي لكلمة "عرب". وهذه الكلمة تعني في ع. ق الشخص الَّذِي يسكن البَرِّيَّة (إر ٣: ٢)، شخص يعيش في خيمة (إش ١٣: ٢٠)، شخص يجلس منتظراً فِي البَرِّيَّة (إر ٣: ٢، "بدوي" في ترجمة NIV). وكان العرب، والقيداريون يعرفون بأنهم يتاجرون في الخرفان والكباش والماعز (حز ٢٧: ٢١). والواقع أن بعضًا مِنْ سكان الصحراء هؤلاء لم يعيشوا فِي شبه الجزيرة العربية عَلَى النحو الَّذِي وُصف عاليه، بل كانوا يسكنون شمالي سيناء، وأجزاء مِنْ أرض الجنوب (النقب). وهذا واضح لأنَّهم كانوا مرتبطين بالْفِلِسْطِينِيِّينَ (← ٢أخ ١٧: ١١، ٢١: ١٦، ٢٦: ٧) والمَعُونيين (٢٦: ٧)، وكُلّ مِنْهما كان يسكن أراضي تقع جنوب - جنوب غرب إسْرَائِيل. ومِنْ المحتمل أن خصم نحميا المدعو جشم العربي، كان مُرتبطًا مَعَ هذه الجهة أيضًا (نح ٢: ١٩؛ ٤: ٧؛ ٦: ١).

٤. وكانت هناك بعض الأوقات التي بدت وكأن إسْرَائِيل تتحكم فِي العرب، أو تؤثر فيهم لمصلحتها، لاحظ زيارة مَلِكة سبا (١مل ١٠: ٢، ٢أخ ٩)، والهبات التي تدفقت مِنْ (الملوك) العرب إلَى خزائن سُلَيْمَانَ، وَيَهُوشَافَاطَ وعزيا (١مل ١٠: ١٥؛ ٢أخ ٩: ١٤؛ ١٧: ١١؛ ٢٦: ٧). وعَلَى أيَّام آخَابَ تحالف جنديبو العربي مَعَه وآخرون وشكلوا تحالفًا حارب ضِدَّ الأشُورِيين وأوقفوا الهجوم الضاري الَّذِي كان يشنه شلمِنْاصر الثالث فِي مَعْركة قرقر (٨٥٣ ق. م، ٢٧٩ وANET). ويُقال إن جنديبو أمد التحالف بألف مِنْ ركاب الجمال. ومَعَ ذَلِكَ، وفي مناسبات أخرى، انضم العرب إلَى الْفِلِسْطِينِيِّينَ والعَمُونيين و/ أو السامريين فِي الهجوم عَلَى يَهُوذَا، مثل؛ أثناء أيَّام يَهُورَامَ (٢أخ ٢١: ١٦)، أَخَزْيَا (٢٢: ١) ونحميا.

ويبدو أنه كانت هناك رابطة اقتصادية هامة بين إسْرَائِيل وشعوب الجزيرة العربية مِنْ أيَّام سُلَيْمَانَ وما بعد ذَلِكَ. والسلع الترفيهية، مثل البخور والذَّهَبَ؛ والتي كان مصدرها الجزيرة العربية، كانت تُنقل بالطريق البري عَن طريق القوافل وعبر الأراضي الإسْرَائِيلية إلَى موانئ البحر الأبيض المتوسط أو إلَى جهات تقع شمالاً مثل دِمَشْق. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، هناك سلع أخرى كانت تُنقل إلَى الجزيرة العربية مِنْ أماكن مثل أفريقيا والهند، وكانت تشحن بنفس الطريقة عبر إسْرَائِيل. ولعل التجارة هي السبب فِي الاتصالات المتبادلة بين سُلَيْمَانَ ومَلِكة سبأ. وعُرف عَن ملوك أُورُشَلِيمَ أنهم كانوا يحصلون الجزية والخراج (عز ٤: ٢٠) مِنْ القوافل التي كانت تمر عبر أراضيهم.

البيبلوجرافيا

ABD 1:324-27; A. K. Irvine, "The Arabs and Ethiopians," *POTT*, 1973, 287-311; J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934; I. Eph'al, *The Ancient Arabs: Nomads ■ the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries B.C*, 1982; G. W. Van Beek, "Frankincense and Myrrh," in *The Biblical Archaeologist Reader*, 2, 1964, 99-126.

كارل راسموسين *Carl Rasmussen*

6439 עֲזָאזֵל

عَزَازِيل (עֲזָאזֵל [ʿazā'zēl]، #٦٤٣٩).

ش. أ. ق بحسب إعتقاد ش. أ. ق فِي الشياطين كان عميقاً ومنتشراً، والواقع أنه كان عاماً شاملاً (كَنْعَان). وعَلَى الرغم مِنْ الاكتشافات الحديثة المكتوبة (مثل؛ the Deir 'Alla texts) فإن (القليل نسبيًا هو) المَعروف عَن مواقف إسْرَائِيل القديمة تجاه قليل نسبيًا وإخلاص إسْرَائِيل الفريد يَهْوَهْ باعتباره الإله الحقيقي وحده مازال يشكل اللوحة الخلفية التي يُمْكِنُ أن يرسم عليها الموقف الإسْرَائِيلي تجاه العفاريت والشياطين (Milgrom, 1021).

ع. ق التعبير "عَزَازِيل" يرد ٣ مرات في ع. ق، وكُلّها فِي طقوس يوم الكفارة (لا ١٦: ٨، ١٠، ٢٦)، وقد ترجمه الدارسون بثلاث طرق أساسية. (١) كمركَّب אָזַל + עֵז، حرفيًا للتيس الَّذِي يُطلق، وبمعنى آخر كَبْشِ الْفِدَاءِ؛ (٢) كتعبير مَعْناه مكان قاسي وصعب (قائم أساسًا عَلَى اللغة العربية الصعيدية جَبَلِ عزاز *jubl 'azaz* (منحدر وعر)، (٣) كاسْمَ علم؛ وبمَعْنَى آخر اسْمَ لشيطان مُعيَّن.

وتتبنَّى الترجمات العربية الاحتمال الأوَّل بثبات المذكور عَاليه، مع المحافظة عَلَى صيغة اسم العلم والتي تضيف إليه بت. ث التعريف "كَبْشِ الْفِدَاءِ" بين قوسين، حيث تترجم לַעֲזָאזֵל عَلَى أنها كَبْشِ الْفِدَاءِ، ومَعَ ذَلِكَ، نجد أن مَعْظم الدارسين فِي أيَّامنا هذه يتبنون الاحتمال الثالث، حيث يترجمون الكلمة عَلَى أنها اسْمَ شخصي لكيان شيطاني مُعيَّن. وعادة مَا تُذكر الأسباب التالية دعمًا لهذا الرأي: (١) التركيب المتشابه للعبارة فِي ١٦: ٨ قُرْعَةً لِلرَّبِّ ‖ قُرْعَةً لِعَزَازِيلَ" (٢) حقيقة أن الْبَرِّيَّة كثيرًا مَا تُعرف فِي الكتاب الْمُقَدَّسَ بأنها مأوى الشياطين (إش ١٣: ٢١؛ ٣٤: ١٤؛ مت ١٢: ٣٤؛ رؤ ١٨: ٢)، (٣) حقيقة أن عَزَازِيل ذُكر بالاسْمَ فِي ١أخن. ١٠: ٤، ومن الواضح أن هذه الفقرة تشير إلَى لا ١٦؛ و (٤) احتمال أن עזאזל قد تكون قلبًا متعمدًا لكلمة עזזאל، إلهٌ عنيف، وهو ضبط التهجئة الفريد لهذا الكيان الَّذِي استخدمه سكان وَادِيَ قمران (دره.٢٦: ١٣). انظر أيضًا #٦٤٣٩.

ب. ت تقرأ سب. τῷ ἀποπομπαίῳ الشئ الَّذِي يحمل (الْخَطِيَّة) بعيدًا فِي ١٦: ٨، ١٠، تقرأ χίμαρον τὸν διεσταλμένον التيس الَّذِي أطلق فِي ١٦: ٢٦. وتقرأ الفولجاتا *caper emissarius* وربما تكون ترجمة مباشرة لـ سب. ١٦: ٢٦ فِي سب. وفِي ١أخن. ١٠: ٤ "(يقول) الرَّبّ للملاك رفائيل" قيد يد عَزَازِيل وقدمه واطرحه فِي الظلمة.

فحفر حُفرة فِي الْبَرِّيَّة والتي كانت فِي دودعيل وطرحه هناك". وانقسم مفسرو المدراش حول هذه النقطة. فالبعض (مثل سعديا Saadia) أرادوا التقليل من قيمة سمات عَزَازِيل "الشخصية" ككيان مُحدَّد. والآخرون ليس لديهم أي مشكلة بهذا التفسير (٣ أخن ٤: ٦؛ بن عَزْرَا؛ رامبان Ramban).

روح، شبح، شيطان ← אוֹב ² ['ôb ²] (وسيط أرواحي، مستحضر أرواح، شبح، #٢٠٠)؛ ← אִטִּים ['iṭṭîm ¹] (أشباح، أشباح الموتي، أرواح، #٣٥٦)؛ ← לִילִית [lîlît] (الوحش الليلي، مخلوق ليلي، #٤٣٢٧)؛ ← עֲזָאזֵל [ʿazā'zēl] (عزازيل، شيطان، كبش فداء، #٦٤٣٩)؛ ← צִי [ṣî ²] (ساكن الصحراء، وحش بري، العاوي، النداهة، #٧٤٧٠)؛ ← רְוָחָה [rᵉwāḥā] (الرِّيح، نَفَس، زوال، إرادة، ترتيب، يلطف، روح، #٨١٢٠)؛ ← רְפָאִים ¹ [rᵉpā'îm ¹] (ظلال، خيال، مغادرة الأرواح، #٨٣٢٧)؛ ← שָׂעִיר [śā'îr ³] (الساطير (من آلهة الغابات عِنْدَ الأغريق)، شيطان العنزة، معبود العنزة، #٨٥٣٩)؛ ← שֵׁד [šēd] (شيطان، #٨٧١٧)

البيبلوجرافيا

T. Canaan, *Dɔmonenglaube im Lande der Bibel*, 28; J. Kapach, ed., *Comments of R. Saadiah Gaon on the Torah*, 1963; H. M. Kümmel, "Ersatzknig und Sündenbock," *ZAW* 80, 1968, 289-318; J. Milgrom, *Leviticus*, AB 3, 1991, 1020-23; M. S. Moore, "Job's Texts of Terror," CBQ 55, 1993, 662-75; H. Tawil, "Azazel the Prince of the Steppe: A Comparative Study," *ZAW* 92, 1980, 43-59.

إم. إس. مور *M. S. Moore*

6474 עֶזְרָא

عَزْرَا (עֶזְרָא [ʿezra']، #٦٤٧٤).

ع. ق كان عَزْرَا ونحميا أثنين مِنْ أبرز قادة إسْرَائِيل فِي فترة مَا بعد السبي. وكان مِنْ شأن دمار أُورُشَلِيمَ والهيكل سنة ٥٨٧ ق. م، إلَى جانب السبي البَابِلي، أن أجبر شَعْب إسْرَائِيل عَلَى إعادة تقييم كُلّ ناحية مِنْ نواحي وجودهم، وبصفة خاصة علاقتهم مَعَ الله. وقبل السبي كانت يَهُوذَا مَلِكية تتمتع بما يشبه الحكم الذاتي، ولكنها بعد السبي أصبحت مقاطعة صغيرة فِي الإمبراطورية الفَارِسية الواحدة. وبالنظر إلَى أن الْمَلِكية والأمة المستقلة لم يكن لهم وجود، فقد نظر اليهود – بقيادة عَزْرَا ونحميا إلَى دياناتهم وتقليدهم كعنصرين لفهم جديد للذات.

والكتاب الْمُقَدَّس يقدم لنا عَزْرَا ككاتب وكَاهِن وسلسلة نسبه الطويلة (عَزْرَا ٧: ١- ٥) يرجع بنَسَبه إلَى هَارُون عبر أسرة صَادُوق. والكتاب الْمُقَدَّسَ لم ينسب إليه إطلاقًا لقب رئيس الْكَهَنَة، ولكنه قام بمهام هذه الوظيفة فِي يَهُوذَا، ووُصف بهذا اللقب فِي تقليد خارج عَن نطاق الكتاب الْمُقَدَّسَ. كَما وُصف عَزْرَا أيضًا بأنه "كاتب (סֹפֵר، أو مَعلم)" ماهر فِي شَرِيعَة مُوسَى (٧: ٦) وكان بهذه الصفة يُعد النموذج الأصلي لتقليد الكتبة اليهودي.

وعَلَى الرغم مِنْ أن عَزْرَا قام بدوره الكهنوتي بشكل جزئي مِنْ خلال اهتمامه بالواجبات الدينية (عز ٨: ٢١، ٩: ٥؛ ١٠: ٦)، غير أن تركيزه الأساسي كان منصباً عَلَى إقامة وحفظ الطهارة والقَدَاسَة فِي إسْرَائِيل. وهذا الاهتمام ظهر أوَّلاً مِنْ خلال تدخله فِي مشكلة رجال مِنْ اليهود – ومِنْ بينهم كَهَنَة – كانوا قد تزوجوا مِنْ نساء غريبات (الأصحاح ٩). وهذا الموضوع تضمن أكثر مِنْ إطاعة النواميس التي تحذِّر مِنْ مصاهرة الأجانب (خر ٣٤: ١١- ١٦، تث ٧: ١- ٤). وكان عَزْرَا يعرف أن الزواج المتبادل مَعَ الأجانب مِنْ شأنه أن يهدد علاقة العهد بين إسْرَائِيل والرَّبّ إلههم. وكان يدرك أن خلط "الزرع الْمُقَدَّسَ" بالشُعُوب غير اليهودية كان يُعد خيانة لِلرَّبّ وسرعان مَا يجعل اليهود شَعْبًا لا يختلف عَن الوثنيين فِي شئ (عز ٩: ٢).

ويُعرف عَزْرَا فِي التقليد بدوره الشهير ككاتب. ويصفه الكتاب الْمُقَدَّسَ بأنه "هيأ قلبه لطلب شَرِيعَة الرَّبّ العمل بها وليعلم إسْرَائِيل فريضة وقضاء (٧: ١٠). وهذه المهمة إلَى جانب التوراة بلغت ذروتها فِي اجْتِمَاع عِنْدَ الساحة التي أمام باب الماء (نح ٨)، والتي قام عَزْرَا خلاله بقراءة النَّامُوس للشَعْبُ المجتمَع هناك. وفِي هذا الاجْتِمَاع أوفى عَزْرَا بالتكْلِيف الَّذِي صور إليه مِنْ أَحْشَوِيرُوشَ الْمَلِك الفَارِسي، وجعل النَّامُوس بأعتباره كلمة الله التي لها سلطان عَلَى اليهود (عز ٧: ١٢- ٢٦). وهذا نجم عنه اهتمام متزايداً بالعبادة (نح ٨: ١٣- ١٨)، والاعتراف بالخطايا (٩: ١- ٣٧)، وتجديد العهد (٩: ٣٨). وعلاقة عَزْرَا بالنَّامُوس كانت قوية ومتَشبعة إلَى درجة أن التقليد اليهودي يضعه فِي المرتبة الثانية بعد مُوسَى فقط. ويحتفظ التلمود والمصادر الأخرى المختلفة بتقاليد مختلفة عَن دور عَزْرَا فِي ترسيخ نص التوراة وسلطانها. وبسبب تركيزه عَلَى التوراة، ودوره فِي إسْرَائِيل مَا بعد السبي، اعتُبر عَزْرَا بأنه أَبُو اليهودية (← عَزْرَا: لاهوت

نحميا ← العودة والتجديد.

البيبلوجرافيا

A. ■entzen, "Ezras Persnlichkeit," *ST* 2, 1949, 95-98; W. J. Dumbrell, "The Theological Intention of Ezra-Nehemiah," *RTR* 45, 1986, 65-72; H. L. Ellison, "The Importance of Ezra," *EvQ* 53, 1981, 48-53; K. Koch, "Ezra and the Origins of Judaism," *JSS* 19, 1974, 173-97; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 1985.

أوين ديكينز *Owen Dickens*

عَزْرَا: لاهوت

١. سياق تاريخي

فِي سنة ٥٨٦ ق. م، سُبِيَتْ مَمْلَكَةُ يَهُوذَا (←) إلَى بَابِل، وتم تدمير هيكل أُورُشَلِيمَ. وارتفاع نجم الأمبراطورية الفَارِسية بقيادة كُورَش واستيلاؤه عَلَى بَابِل سنة ٥٣٨ ق. م يمثل بداية فترة مَا بعد السبي. وكانت السياسية الفَارِسية تسمح للشعوب المسبية

تحت الحكم البَابِلِي بالعودة إِلَى أَرَاضِيهم وإعادة دور العبادة الخاصة بهم. وهذا هو سياق عَزْرَا وسِفْر نحميا المصاحب له.

ب. المَبْنِية الأدبية

ينقسم سِفْر عَزْرَا إِلَى قسمين: الأصحاحات ١- ٦، الأصحاحات ٧ – ١٠. وبالنسبة للأصحاحات ١- ٦ فِيه تصف كيف عادت الموجة الأوْلي مِنْ مسبيي يَهُوذَا إِلَى الوطن وأعادة بناء هيكل أورُشَلِيمَ (أكمل ٥١٥ ق. م). وكُلّ شيء فِي هذا القسم يتعلق بموضوعي العودة وإعادة البناء: مرسوم كُورَش (١: ١- ٤)، قائمة وضع الأساس (ص. ٣)، مقاومة العمل (٤: ١- ٥، ٦- ٢٣ تتعلق بفترة أخرى)، إعادة بدء العمل، تفويض مجدد، وإكماله (الأصحاحين ٥- ٦).

الأصحاحات ٧ – ١٠ تصف مهمة عَزْرَا (التاريخ موضع جدل، وبحسب تقليد ٤٥٨ ق. م) الخاصة بتعليم ناموس الله للمجتمَعَ العائد مِنْ السبي (٧: ١٠)، وتنظيمه حياته (٧: ٢٥- ٢٦). أمّا الأصحاحان ٩، ١٠ فلا يختتمان رسالة عَزْرَا (انظر نح ٨- ٩).

جـ . موضوعات لاهوتية

موضوع العودة يستغرق الأصحاحات ١- ٦. الله هو الَّذِي يحقق العودة. لقد أرْسَلَ إسْرَائِيل إِلَى السبي (٥: ١١- ١٢) أمّا الأن فهو يعكس قراره (١: ١). وقد تم تتبع وكالته فِي (١: ٥، ٥: ٥، ٦: ١٤ و٢٢) وفِي بعض الأحيان كان يُعترف بها عَن طريق الحمد والعبادة التي يقدمهما المجتمَعَ (٣: ١٠- ١١، ٦: ١٦؛ ٢٢).

والعودة والتجديد تتضمنُ التقاط الخيوط التي تقطعت بسبب السبي. وتتبع الأصحاحات ١- ٦ الكثير مِنْ الروابط بين المجتمَعَ وأجيال إسْرَائِيل السابقة. وهكَذَا فإن نواحي الهيكل الجديد تذكرنا بهيكل سُلَيْمَانَ، الأبنية (١: ٧ – ١١)، المواد (٣: ٧، انظر ١مل ٥: ٦)، أسلوب التشييد (٦: ٤، انظر ١مل ٦: ٣٦). وجميع أعضاء المجتمَعَ مِنْ أصل إسْرَائِيلي (٢: ٢ – ٥٨)، حيث أستُبعد غير الإسْرَائيليين (٤: ١- ٥)، وقد عادوا إِلَى أرْضِ أجدادهم (٢: ٢١- ٣٥ و٧٠). وقد نُظمت عبادتهم عَلَى أساس ناموس مُوسَى (٣: ٢، ٦: ١٨). وقد أشير إِلَى التاريخ الإسْرَائِيلي السابق، ووُصف الله بأنه "إلهِ إسْرَائِيل" (١: ٣، ٣: ٢، ٤: ٣، ٦: ٢٢)، فقُدمت العودة عَلَى أنها خُرُوج ثانٍ (١: ١١، انظر خر ٣: ٨ و١٧، عز ١: ٦، انظر خر ١٢: ٣٥- ٣٦، قارن أيضًا عَزْرَا ٤: ١ ٣، خر ٢٣: ٢٣- ٣٣).

وبعد ذَلِكَ بسبعين سنة، فِي الأصحاحات ٧ – ١٠، واصل الله عمله لصالح إسْرَائِيل، يعيد الحَيَاة إِلَى العبادة والإيمان (٧: ٢٧ – ٢٨، ٨: ٢١- ٢٣). لقد جعل مهمة عَزْرَا ممكنة، وأعاد جماعته بسلامة إِلَى أورُشَلِيمَ (٧: ٦ و٢٧ – ٢٨، ٨: ٣١). والاهتمام بحفظ النَّامُوس، وهو أمر كان موجودًا مِنْ قبل (٣: ٢، ٦: ١٨)، نراه يطغي عَلَى الأصحاحات ٧ – ١٠. أمّا الزيجات المختلفة المشار إليها فِي الأصحاحين ٩ – ١٠ فقد عُوملت بصفة خاصة عَلَى أنها انْتِهَاكَ للناموس (٩: ١- ٢ و١٠- ١٢، ١٠: ٣). وتواصل التشديد عَلَى تَرَابط المجتمَعَ مَعَ أجيال إسْرَائِيل السابقة (٧: ٢٧، ٨: ٣٥)، بالرغم مِنْ حقيقة أن الجتمَعَ يكرر خطايا الأجيال السابقة أيضًا (٩: ١٠- ١٥).

لقد وضع السبي نهاية لِيَهُوذَا كدولة مستقلة، وقد أثار ذَلِكَ الكثير مِنْ الأسئلة، مَا الَّذِي يُعرّف إسْرَائِيل بعد أن تلاشت الكثير جدًا مِنْ المؤسسات القومية؟ مَا هو الشكل (الأشكال) الَّذِي ستتخذه إسْرَائِيل مستقبلاً؟ وكيف تُربط هذه بتاريخ إسْرَائِيل السابق؟ وهذه الاهتمامات توضح لنا التأكيدات اللاهوتية الواضحة لسِفْر عَزْرَا: الإصرار عَلَى أن العودة كانت مبادرة مِنْ جانب الله، استجاب إليها ذوو الفطنة الروحية (١: ٥، ٨: ١٨). وقد أُولي اهتمام لتتبع الروابط مَعَ تاريخ إسْرَائِيل. وهكَذَا سعى الكاتب لإضفاء الشَرِيعَة عَلَى المجتمَعَ (كُلاَيز، ٢٥). وعَلَى غرار ذَلِكَ، كان مِنْ نتيجة وجود الهيكل ("بَيْتِ الرَّبِّ" ٣: ١١، ٦: ٢٢) فِي المجتمَعَ، ورغبتهم فِي الحَيَاة طبقًا للناموس أن دعم ادّعاءهم بأنهم "إسْرَائِيل" (٧: ١٠، ١٠: ٢٥). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، نجد هنا أيضًا السؤال عمّا يُعرّف إسْرَائِيل. والعبادة وحفظ النَّامُوس يجب أن يشكلا جزءًا مِنْ حياتهما بعد السبي. وهذه ليست نامومنية (الفرح الَّذِي تتسم به العبادة يستبعد هذا الاقتراح (انظر ٣: ١٠- ١٣، ٦: ٢٢)، بل إنه يعكس بالأحرى اهتمامًا فِي الحَيَاة اليَوْمِية. ومحصورية المجتمَعَ (ليس مطلقاً كما يبين مِنْ ٦: ٢١)، والإزعاج التي تسببه حالات الطلاق فِي الأصحاح العاشر، يُمْكِنُ تفسيرها بالإشارة إِلَى حاجة المجتمَعَ الملحّة إِلَى الحفاظ عَلَى هذه الهوية فِي بيئة مَعَادية.

والعودة (والتجديد) كانت جزئية. لقد ظلت يَهُوذَا مقاطعة فَارِسيِة، تعتمد عَلَى أفضال المَلِك (١: ١- ٤، ٦: ١- ١٢). وهذا قد يَكُونُ أفضل مِنْ السبي، ومِنَ المؤكد أن الله ليس مقيداً بالحكام الأجانب، وبرغم ذَلِكَ، مازال المجتمَعَ فِي "عبوديته" (٩: ٧ – ٩). بَقِيَّة هزيلة (٩: ١٥) تواجه مقاومة شديدة (٤: ١- ٥، ع. ٦- ٢٣، توضح أن هذا الوضع استمر لأجيال). والطريقة التي يختتم بها السِفْر- بالملحوظة السلبية فِي الزيجات المختلفة – توحي أيضًا بأن العودة لم تكن كاملة.

وهناك رابطة بين سِفْري عَزْرَا ونحميا، وقراءة عَزْرَا للناموس والصَلاَة (نحميا ٨- ٩) تشكلان ذروة السِفْرين مَعًا (قا، B. S. Childs, *IOTS*, 634-37). وهكَذَا كان يُنظر إِلَى نشاط هذين المصلحين عَلَى أن لهما هدفاً مشتركاً فِي مجتمَعَ عبادة أقيم فِي الأرْضِ وإطاعة النَّامُوس. والموضوعات الخاصة بعمل الله لاستعادة شَعْبه، وأن هذه الاستعادة لم تكن كاملة، والمعَارضة الخارجية، تنتشر عَلَى مدى السِفْرين وتزداد عُمقًا مِنْ هذه المعَاملة الممتدة.

وعَلَى نمط سِفْرى أَخْبَارِ الأَيَّامِ الأوْلي والثاني (←) كان لدى عَزْرَا نُموذجًا لشَعْب الله عَلَى نحو مَا كان عليه فِي أسباط إسْرَائِيل الإثنى عشر (عَزْرَا ٦: ١٧، ٨: ٣٥)، وهذه سمة هامة للتفرد الَّذِي يظهره السِفْر فِي مواضع أخرى. وبرغم ذَلِكَ، فإنه عَلَى العكس فِي سِفْري أَخْبَارِ الأَيَّامِ، لا نجد فِي عَزْرَا تعليم "العقوبة الفورية"، والتقوى فِي عَزْرَا قد تثير المقاومة لا البركة (ص. ٤)، والاعتراف بالخَطِيَّة لا يجلب بالضرورة بركة (ص. ٩، Williamson, *Israel in the Book of Chronicles*, 67-68).

ولا يذكر عَزْرَا فِي أي موضع أنه سيأتي مِنْ بَيْتِ دَاوُد حاكم

لِيَهُوذَا كدولة مستقلة. عَلَى النقيض مِنْ توقعات حجي (←) وزَكَرِيَا (←) المَسِيَانية، يبدو أن عَزْرَا مِنْ الناحية السياسية كان ممن يميلون إِلَى الهدوء (S. Japhet, *ZAW* 94, 1982, 71-80) ومِنْ ناحية، يستخدم الله ملوك فَارِس ليبارك إسْرَائِيل، ومِنْ ناحية أخرى، يشرف المجتمَعَ عَلَى الكثير مِنْ الأمور التي كانت المَلِكية تقوم بها فِي السابق، مثل بناء الهيكل، العبادة، الحكومة (Clines, 28-29).

والواقع أنه بالرغم مِنْ ان سِفْر عَزْرَا كثيرًا مَا يتطلع إِلَى الوراء، لكنه لا ينظر صراحة عِنْدَ أي نقطة إِلَى الأمام. وتُوجد إيماءات إِلَى أجزاء مِنْ إشَعْيَاءَ ٤٠ – ٦٦، شهد الكاتب تحقيقها (عز ١: ١ و٦، انظر إش ٤١: ٢ و٢٥، ٤٥: ١٣) ولكن ليس إِلَى تلك الأجزاء (إش ٥٤: ٦٠ – ٦٢) التي تعد بمستقبل مجيد لأورُشَلِيمَ بعد أستعادتها (McConville, 9). وعَلَى الرغم مِنْ أن الكاتب رأى يد الله فِي العودة مِنْ السبي، غير أنه كان واقعياً بما فِيه الكفاية ليدرك أن المكاسب الإيجابية للمجتمَعَ الَّذِي أعيد إِلَى أرْضِه (مِنْذ ٥٣٨ ق. م) تفتقر إِلَى هذه المواعيد. بل إنه لم يقلل مِنْ شأن المشاكِلَ التي واجهت، أو والتي ربما سيستمر المجتمَعَ العائد إِلَى وطنه فِي مواجهتها. وليس جزءًا مِنْ الإيمان بمواعيد الله التظاهر بأنها قد تحققت مَعَ أنها حَتَّى ذَلِكَ الحين، لم تكن قد تحققت.

البيبلوجرافيا

A. Bentzen, "Ezras Persnlichkeit," *ST* 2, 1949, 95-98; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCB, 1984; J. Goldingay, "The Theology of the Chronicler," *BTB* 5, 1975, 99-126; F. D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, TOTC, 1979; J. G. McConville, *Ezra, Nehemiah, and Esther*, 1985; W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, HAT, 1949; H. G. M. Williamson, Ezra, Nehemiah, WBC, 1985; idem, *Ezra and Nehemiah*, OTG, 1987.

بي. إي . ساتيرثويت *P. E. Satterthwaite*

وجه ← #٧١٥٦ (פָּנֶה [*pāneh*]، يهجم، مرئي، يواجه، وجه)

يضعف ← #٦٤٩٤ (עָטַף² [*ʿāṭap²*]، واهن، يبهت، يضعف)

وسيم ← #٣٦٣٦ (יָפָה [*yāpâ*] يزين، جميل، يتجمل)

إيمان ← #٥٨٦ (מוּסָד [*mûsād*]، يثق فـ يؤمِنْ، يكون أمينًا)

أمين ← ٥٨٦ (מוּסָד [*mûsād*]، يؤمِنْ ويكون أمينًا)

6459	עֻזִּיָּה

عُزّيا (עֻזִּיָּה [*ʿuzzîyâ*]، #٦٤٥٩؛ עֻזִּיָּהוּ، [*ʿuz-zîyahû*]، #٦٤٦٠).

ع. ق ١. مدة حكم عزيا عَلَى وجه التقريب كانت ٧٩٢- ٧٤٠ ق. م (انظر ٢مل ١٤: ٢١، ١٥: ١- ٨ و١٧ و٢٣ و٢٧، ٢أخ ٢٦)، مع الحلول المألوفة لمشاكِلَ التزامن/ حساب مدة الوصايا عَلَى العرش (Thiele, 76-87, 205).

وثمة اسْم آخر لعزّيا وهو عَزَرْيَا (ورد ٩ مرات) وهو تغيير فِي الاسم تجده فِي العبرّيّة أكثر وضوحًا مما هُوَ عليه فِي اللغة الإنجليزية (only a missing consonant resh, thus: עֲזַרְיָה vs. עֻזִּיָּה) وَلَمْ يَكُنْ الأمر مرده خطا فِي النص (Honeyman, 20-22). وفي المعتقد وإلى حد كبير أن "عزيا" هُوَ الاسم المَلِكي (وهكَذَا ورد فِي كُلّ الكتابات النبوية الَّتِي تشير إليه (إش ١: ١، ٦: ١، ٧: ١، هُوشَع ١: ١، عَامُوس ١: ١، انظر زك ١٤: ٥) فِي حين أن عَزَرْيَا هُوَ اسْمُهُ الشخصي (هكَذَا يقول كونتز Kuntz أيضًا) وعزيا معناه "الرَّبّ قوّتي"، أمّا عَزَرْيَا فمعناه "الرَّبّ قد أعان".

ويُذكر أن مدة حكم عزيا هُوَ ثاني أطول مدة حكم شهدها التاريخ الكتابي بالنسبة لملوك يَهُوذَا، فقد بلغت اثنتين وخمسين سنة (٢مل ١٥: ١ و٨ و١٣ و١٧ و٢٣ و٢٧، ٢أخ ٢٦: ٣). وكالمعتاد، يجب أن نأخذ فِي الحسبان عددًا كبيرًا مِنْ السنوات شارك فيها أباه وابْنُهُ (٢مل ١٥: ٥/ ب) والأمر معقد فِي هذه الحالة بالذات (Thiele, 82-89).

وساد اعتقاد لعدة سنوات أن اسْم عزيا محفوراً فِي جزازات باللغة المسمارية تخص حوليات تُغْلَث فَلاَسِر الثالث،ملك أشُور، إلاّ أن الأمر السائد الآن هُوَ أن اسْم عَزَرْيَا *la-u-da-a-a* (*ANET*, 282-83) يخص فِي الواقع حَزَقِيَّا، وهو حفيد عزيا، وأن الحوليات الَّتِي نحن بصددها تنتمي بالأحرى إِلَى أيَّام سَنْحَارِيب، المَلِك الأشُوري (Kuntz, 6:778). لكن اسْم عزيا ورد عَلَى لوحة رخامية عَلَى ضريح مكتوبة باللغة الأرامية، يرجع تاريخها إِلَى الهيكل الثاني، فترة (الحشمونيين) (*ISBE* 4:461).

٢. أمّا بالنسبة للأعمال السياسية الهامة لملوك يَهُوذَا، فإنه مما يدعو إِلَى الدهشة أن سِفْر المُلُوك لَمْ يذكر سوى القليل عن عزيا: "هُوَ بَنِ أَيْلَة واستردها لِيَهُوذَا" (٢مل ١٤: ٢٢/ أ). ولكن إذا أخذنا الأقرب للضمير "هُوَ"، أي أمَصْيَا، هنا لا نكون قد عرفنا شيئًا مِنْ الناحية السياسية عن عزيا مِنْ سِفْر المُلُوك. ومما يُؤسف له أن سجلات كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ موجودة، وربما يكملها "سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ لملوك يَهُوذَا" الَّذِي يشير إليه كثيرًا كاتب سِفْر المُلُوك (مثل؛ ٢مل ١٥: ٦). ويبدو أن إنجازات عزّيا قاصلاًة عَلَى التشييد والبناء (Williamson, 336-37) وكذلك الزراعة "لأنّهُ كَانَ يحب الفلاحة" (٢أخ ٢٦: ٦ و٩- ١٠). بالرغم أنه كَانَ لديه "جيش مِنْ المقاتلين (ع. ١١)، وقد سُجلت له بعض الغزوات الصغيرة. وإننا نستنتج هذا مِنْ عبارات مثل "وساعده الله عَلَى .....". "لأنّهُ تشدّد جِدًّا"، "وأعطى العَمُونيون عزيا هدايا"، "وامتد اسْمُهُ إِلَى مدخل مِصْر" (الآيتين ٧- ٨). (المُلُوك (١ و٢)).

٣. أمّا الَّذِي قيل عن سلوك عزيا الديني فهو أكثر بكثير. فعَلَى الرغم مِنْ أنه "عمل مَا هُوَ مستقيم فِي عَيْنِ الرَّبّ" (٢مل ١٥: ٣)، وهذه إشارة، دائمًا ترد فِي سِفْري المُلُوك ويقصد بها إشارة إِلَى تناغم المَلِك مع الاشتراكات الواردة فِي سِفْر التَّثْنِيَة، إلاّ أن القليل فِي الواقع هُوَ الَّذِي ذُكر فِي سِفْر المُلُوك عن انجازات عزّيا الدينية مقارنة بما ذُكر عن ملوك آخرين مثل، آساء، حَزَقِيَّا،

أَوْ يُوشِيَّا. ولا يوجد سوى الاستنكار المألوف للوجود الخطير "للمُرْتَفَعَات" (١٥: ٤). وهنا أيضًا، نجد أن سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ هُوَ الَّذِي يدعم سِفْر الْمُلُوك بدرجة كبيرة. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، وكما كَانَ الحال بالنسبة لأَمَصْيَا، ويُوآش ويثام، فقد حذف حقيقة أن عزيا فشل فِي إزالة تِلْكَ "المُرْتَفَعَات" المشينة. لماذا؟ بحسب مَا يقوله ديلارد (٢٠٨) السبب هُوَ الميل إلى تقسيم مدة حكم ملوك معينين إلى فترة حكم مبكرة تتسم بالصلاح، وفترة حكم أخرى اتَّسمت بالابتعاد عن الرَّبِّ. وهكَذَا، فإنه، بحسب فكره، ولأغراض عملية أخرى، كَانَ لابد وأن تظهر فترة الحكم الأوَّلى دون عيب.

٤. كُلّ مِنْ سِفْرَي الْمُلُوك (سِفْر الْمُلُوك: فكر لاهوتي)، وسِفْرَي أَخْبَارِ الأَيَّامِ (سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ: فكر لاهوتي) يذكران إصابة عزيا بمرض البرص، ولكن سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ فقط هُوَ الَّذِي يربط هذا المرض بسلوكه الديني. وفِي حين أن كاتب سِفْر الْمُلُوك يترك هذه النقطة دون تفسير، باستثناء قوله "وضرب الرَّبّ الْمَلِك فكَانَ أبرص" (٢مل ١٥: ٥) أمَّا بالنسبة لكاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ فقد كَانَ هذا أمرًا بالغ الأهمية، فِي حَيَاة عزّيا الدينية، إذا أخذنا فِي الاعتبار الْخَيْرِ الَّذِي أتاحه له (٤/١ الحيز الكُلّي)، ولعل الكبرياء الَّذِي تملكه نتيجة إنشاءات كَانَ مِنْ نتيجته أنه "خان الرَّبّ إلهه" وعزم عَلَى أن "يوقد عَلَى مذبح البخور" فِي الهيكل ٢أخ ٢٦: ١٦) وكَانَ عزّيا مصمماً عَلَى ذَلِكَ حَتَّى أن الأمر احتاج إلى واحد وثمانين كَاهِناً شجاعاً لمنعه. ولكن دون طائل، فقد واصل محاولته إلى أن ضربه الله بالبرص فِي جبهته. وهذا الانتهاك تظهر بشاعته عَلَى ضوء التعليم الَّذِي تلقاه وهو صبي مِنْ شخص يُدعى زَكَرِيَّا حيث علمه أن يسلك بتقوى الله (انظر ٢أخ ٢٦: ٥، انظر ٢مل ١٢: ٣). وهل تضمن ذَلِكَ شَيْئًا عن المزايا الخاصة بالْكَهَنَة؟ لا يسعنا هنا سوى التخمين. وعَلَى كُلّ حال، فإن كُلّاً مِنْ سِفْرَي الْمُلُوك وأخبار الأَيَّامِ يذكران أن عُزّيا مصاباً بالبرص بَقِيَّة حياته، وكَانَ مِنْ نتيجة ذَلِكَ أنه اضطُر إلى أن يعيش فِي عزلة (٢مل ١٥: ٥، ٢أخ ٢٦: ٢١). ومما درج عليه كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ فِي مثل هذه الحالة، أنها تعني فِي ذات الوقت أنه "قُطع مِنْ بيت الرَّبّ"، حيث إنه كَانَ مهتمًا بشكل بالغ بالفكر اللاهوتي للثواب والعقاب.

البيبلوجرافيا

R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC 15, 1987; A. M. Honeyman, "The Evidence of Regal Names Among the Hebrews," *JBL* 67, 1948, 13-25; J. K. Kuntz, "Uzziah," *ABD*, 1992, 6:777-79; N. J. Opperwal, "Uzziah," *ISBE* (rev. ed. 1985) 4:961; E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of Hebrew Kings*, 1983; H. G. M. Williamson, *I and 2 Chronicles*, NCBC, 1982.

دانيال شيبلير *Daniel Schibler*

← الجزاء: لاهوت

فارغ ← # ٨١٨٩ (רִיבֵ [*rîb'*]، تلفه)

وَادِي ← #١٣٢٦ (בִּקְעָה [*biq'â*]، وَادِي)

يغيب فِي النظر ← #٧٠٨٠ (פָּטַר [*pāṭar*]، يختفي، يهرب، يمكنه مِنْ الفرار)

تشكيلة ← #٤٧٨٦ (מִין [*mîn*]، نوع، مجموعة منوعة)

قبو ← #٢٨٤٤ (חָנוּת [*ḥānût*]، قنطرة، سرداب، يخزن فِي قبو)

6833 עֶקְרוֹן

عَقْرُون (עֶקְרוֹן [*eqrôn'*] #٦٨٣٣).

ع. ق ١. عَقْرُون (قرية المقتع، أو تل المسكن) تقع مِنْ الناحية الاستراتيجية عَلَى الحدود بين سهل فِلِسْطِين وسهل شفيلة وعَلَى مقرُبَة مِنْ شبكة الطرق العامة، والتي مِنْ بينها طريق ماريس، وكذَلِكَ طريق الوصول مِنْ سهل فِلِسْطِين إِلَى جبال يَهُوذَا. وهي مِنْ أهم المواقع الكبرى فِي عصر الحديد، ويشكل الركام مَدِينَة عليا (عَلَى هضبة) مساحتها عشرة أكرات تقريبًا، ومَدِينَة سفلى فِي أربعين أكراً.

٢. الإشارات الأدبية. يبدو أن جعل عَقْرُون مِنْ الأراضي التي تدخل فِي نصيب يَهُوذَا (يش ١٥: ١١ و ٤٥ - ٤٦) أمر لم يحدث مِنْ حيث الواقع (١٣: ٢ - ٣) لأنَّها ظلت مِنْ بين الحصون الفِلِسْطِينية الهامة عسكريًا وثقافياً وذَلِكَ مَعظَم عصر الحديد، وهذا مَا تؤكده قصص تَابُوت العهد وقصص إِيلِيَّا (١صم ٥: ١٠، ٧: ١٤، ٢مل ١: ٢ - ٣). أمَّا دمار عَقْرُون باعتبارها خصمًا لِلرَّبّ وشَعْبه، تمت الإشارة إليه فِي العديد مِنْ الأَقْوَال النبوية (إر ٢٥: ٢٠، عا ١: ٨، صف ٢: ٤، زك ٩: ٦).

وهذه المَدِينَة التي كانت تُسمى أمكارونة فِي المراجع الأَشُورِيَة، قهرها تَغْلَث فَلاسِرَ الثالث، وحاصرها سرجون الثاني سنة ٧١٢ ق. م، وهذا مَا توضحه بجلاء بروزات قصيرة فِي فورسا باد (Tadmor, 90, cf. Keel & Küchler, 831). ومقاومة مَلِكها "بادي" أصبحت جزءًا مِنْ التحالف المعَارض لأَشُورَ، والَّذِي كان تحت قيادة حَزَقِيَّا والَّذِي تمت مكافأته سنة ٧٠١ ق. م حين أعاد سَنْحَارِيب إِلَى عرشه مَلِكًا لعَقْرُون (ANET, 287-88; Mittmann, 94) وظل أكويني مَلِكُ عَقْرُون خاضعاً لِكُلّ مِنْ أسرحدون، وأَشُورَ بانيبال فِي حملاتهما المِصْرية (ANET, 291, 294) وما يُطلق عليها رسالة "أدون" وهي بردية أَرَامية مِنْ سقارة فِي مِصْر، تشير إِلَى مَلِك لإحدى الْمُدُنِ الفِلِسْطِينية الَّذِي لجأ إِلَى طلب مساعدة عسكرية مِنْ مِصْر ضِدَّ القوات البَابلِية وذَلِكَ قبل قيام نَبُوخَذْنَاصَّر بتدميرها سنة ٦٠٣ مباشرة. ويبدو أن هناك مَا يحمل عَلَى الاعتقاد بأن "أدون" كان مَلِكًا لعَقْرُون (*NEAEHL*, 1052). ولا يُعرف سوى القليل عَن تاريخ عَقْرُون بعد ذَلِكَ، سوى أنها كانت تشكل جزءًا مِنْ أراضي أَشْدُودَ عَلَى أَيَّام الامبراطورية الهلينية - الرومانية باستثناء فترة وجيزة كانت فِيها تحت سيطرة الحشموتيين. وطبقًا لما ذكره يوسيبوس، كان بها جالية يهودية كبيرة فِي عصر البرونز.

٣. الحفريات الأثرية. بدأت الحفريات الأثرية قبل المقنى سنة ١٩٨١ تحت إشراف "دوثان" و"جبتين". وتبين الفخاريات التي تم العثور عليها أن المَدِينَة كانت مأهولة مِنْ العصر النحاسي الحجري حَتَّى عصر الحديد الثاني. وتحتوي طبقات عصر البرونز المتأخر عَلَى أدلة تشير إِلَى تجارة بحرية كبيرة

شرقي البحر الأبيض المتوسط وإِلَى اتصالات ثقافية مَعَ الْمُدُنِ الكَنْعَانية، ووجود صناعة محلية (*ABD*, 2:417). وفِي مجمَعَ مبان عَلَى الجزء الأعلَى المحصن فِي المَدِينَة، تم العثور عَلَى كميات كبيرة مِنْ القمح، والعدس وبذور الزَّيْتُونِ المكربنة والمحفوظة جَيِّدًا، حيث وُجدت فِي أوان خزفية تم سدها بواسطة جدران مِنْهارة مِنْ الطوب اللين المتفحم ومِنْ عوارض خشبية محترقة. ومَعَ ذَلِكَ، فإنه أثناء عصر الحديد أصبحت عَقْرُون مركزًا قويًا للتجارة والصناعة، ولاسيما أثناء سيادة أَشُورَ فِي القرن السَّابع.

والدليل المستمد مِنْ الحفريات الأثرية فِي الفترة الأوَّلى مِنْ عصر الحديد يشير إِلَى تقديم ثقافة جديدة مماثلة للبيانات العسكرية والمهنية الفِلِسْطِينية الموجودة فِي موضع آخر. فجدار التحصينات الَّذِي سمكه ٣٫٥م والمقام مِنْ الطوب الطيني، ونوعيات المواقد المختلفة، والمنشئات الصناعية والفخار المسيني IIIC المِنْتج محليًا والَّذِي يتضمن الأواني أحادية اللون، (*NEAEHL*, 1053)، والجرار، وأباريق البيرة الخ.. كُلّ هذه تشير إِلَى وجود فِلِسْطِين هناك (stratum VI). وفِي الحقل ١ (الطبقة ٤) اكتُشف مبنى ربما كان مِنْ بين أقدم الأضرحة الفِلِسْطِينية. والطبقة ٥ التي تعود إِلَى القرن الحادي عشر وُجد بها تمثَالٌ صغيرٌ لـ *Ashdoda*، وأواني للنور، *kernoi* الأمر الَّذِي يشير بوضوح إِلَى علاقة قبرص بالعبادة الفِلِسْطِينية وتشير المرحلة الأخيرة مِنْ عصر الحديد "١" (الطبقة ٤) إِلَى بداية بناء الأبراج الحجرية بغية تقوية التحصينات. ويبدو أيضًا أن صناعة المَعَادن المحلية قد جذبت بعض الفنيين المهرة، وهذا مَا يُستشف مِنْ السكين الحديدية ذات اليد المطعمة بالْعَاج. وبالمصادفة نجد أن أكبر تركيز للأشياء المصنوعة مِنْ الحديد والتي وجدت فِي المستوطنات الفِلِسْطِينية اكتُشفت فِي عَقْرُون. والمبنى الأثري ٣٥١ فِي المِنْطقة التي يُطلق عليها مِنْطَقَة دابليت (الحقل الرابع) تحتوي عَلَى (similar to the one at Tel Qasile)، وقد وُجد مِنْه ٢٨ فِي المَدِينَة العليا المحصنة، وسبعة أخرى فِي المَدِينَة السفلى. وعَلَى الرغم مِنْ أن المبنى تعرض لتغييرات مؤثرة فِي الطبقات التالية إلا أن...... ظل مستعملاً (قا، Dothan & Gitin, 1990a, 35 لانطباع لأحد الفنانين). ومواد أخرى خاصة بالعبادة، مثل .... المصنوعة مِنْ الطوب الطيني، وأدوات مثل الحوامل ذات العجل تشير إِلَى الممارسات الدينية الفِلِسْطِينية. وعَقْرُون مَدِينَة كبيرة حسنة التخطيط ومبان رائعة، ومؤسسات صناعية وأخرى خاصة بالعبادة، وعلاقات ثقافية وتجارية راسخة، لكنها دُمرت فِي القرن العاشر لكنها ظلت محتلة لأربعة قرون أخرى.

وأثناء القرن السَّابع أصبحت عَقْرُون مركزًا تجاريًا كبيرًا فِي الأمبراطورية الأَشُورِيَة الجديدة، وقد وصلت إِلَى ذروتها كأكبر مركز لانتاج زيت الزَّيْتُونِ فِي ش. أ. ق. (Dothan & Gitin, 1990b, 37). وإذا كانت عَقْرُون تضم ١٠٢ مِنْ وحدات إنتاج زيت الزَّيْتُونِ فقد استطاعت أن تنتج أكثر مِنْ ألف طن مِنْ زيت الزَّيْتُونِ فِي العام. وقد توسعت المَدِينَة بدرجة هائلة، حيث أصبحت تغطي مساحة تبلغ ٨٥ أكراً. وقد قُسمت إِلَى أربعة مِناطق، مِنْطَقَةٌ للتحصينات، ومِنطقتين كمِنَاطق سكنية للأهالي وللنخبة، وواحدة للصناعة. وكانت التحصينات تتطلب جداراً مزدوجًا مِنْ الحجارة مرتبطًا بالجدار العلوي، وبوابة لها أربعة وعشرون مدخلاً، تحميها بوابة كبيرة الحجم (*NEAEHL*, 1057) وكانت المباني تتكون مِنْ غرف لإنتاج زيت الزَّيْتُونِ، وحجرات للتخزين، وحجرة انتظار توفر الوصول إِلَى الشارع ثم بناؤها فِي الحزام الصناعي الَّذِي كان يحيط بالمَدِينَة. أمَّا التجهيزات الخاصة بإنتاج زيت الزَّيْتُونِ فكانت تشمل حوضاً كبيرًا مستطيل الشكل، وأوان للعصر، رافدة خشبية، وأثقال حجرية منقبة، وأوان خزفية، استُعيد مِنْها أكثر مِنْ ٦٠٠ آنية - وأعداد كبيرة مِنْ لوازم الأنوال، الأمر الَّذِي يشير إِلَى وجود صناعة للنسيج. وتم اكتشاف خمسة عشر مَذْبَحًا للبخور ذات القرون الأَرْبَعَةِ (وهي مِنْ العَناصر الرئيسية للعبادة الإسرَائيلية) إِلَى جانب ...... ذات قوالب خصبية. ولم تخضع عَقْرُون لسيطرة يَهُوذَا إلا لفترة زمنية وجيزة فقط. وقد وُجدت كتابة باللغة العبرِيَّة تقول: "يخص مَلِكُ حَبْرُونَ"، ولعلها تشير إِلَى سيطرة حَزَقِيَّا عَلَى عَقْرُون.

الفِلِسْطِينيون ← אַשְׁדּוֹד [*'asdôd*] (أَشْدُودَ، #٨٤٦)؛ ← אַשְׁקְלוֹן [*'asqᵉlôn*] (أَشْقَلُون، #٨٨٤)؛ ← גַּת² [*gat²*] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה [*'azzâ*] (غَزَّة، #٦٤٤٥)؛ ← עֶקְרוֹן [*'eqrôn*] (عَقْرُون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [*pᵉlišti*] (فِلِسْطِين، #٧١٤٩).

البيبلوجرافيا

T. Dothan & S. Gitin, "Ekron," *ABD* 2:415-422; idem, "Miqne, Tel (Ekron)," *NEAEHL*, 3:1051-59; idem, "Ekron of the Philistines," I, *BAR*, 16/1, 1990, 21-36; II, *BAR*, 16/2, 1990, 33-42; O. Keel & M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, II, 1982; S. Mittmann, "Hiskia und die Philister," *JNSL*, 16, 1990, 91-106; H. Tadmor, "Philistia Under Assyrian Rule," *BA*, 29/3, 1966, 86-102.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

أكبر سنًا ← #٢٤١٨ (זָקֵן² [*zāqēn²*]، أكبر سنًا)

اختيار ← #١٠٤٧ (בָּחַר¹ [*bāḥar¹*]، يختار، يختبر، ينتخب)

علامة، رمز: لاهوت

"الرمز هُوَ شئ أَوْ نموذج- أياً كَانَت الأسباب- يعمل فِي الناس ويؤثر فيهم، بأكثر مِنْ مجرد معرفة الشكل الَّذِي قُدّم بشكل حرفي (Goodenough, 28). ويتضح مِنْ هذا التعريف أن الرمز يربط بطريقة مَا بين كيانين، أي بين الشئ وتأثيره. وهذا الارتباط موجود أيضًا فِي الجذر اليوناني συμβάλλω، يجمع بين، أي الجمع بين مقطعين معًا (σύμβολα) كَانَا فِي الأساس يتتميان معًا (Dillistone, 14).

وكُلّ مِنْ الرمز والعلاقة (← ٢٥٣ #אוֹת) يعملان عَلَى أساس التشابه. وكُلَاهما يرمزان إِلَى شئ وليس إِلَى نفسيهما. غير أنه بالرغم مِنْ التشابه بينهما إلاّ أنه تُوجد بينهما أيضًا خلافات هامة. وكُلّ الرموز علامات، ولكن ليست كُلّ العلامات رموز. وللرمز قدرة عَلَى التعبير تفوق قدرة العلاقة. وفِي حين

أن العلاقة لها علاقة واحد لواحد، إلاّ أن الرمز له علاقة واحد- لكثيرين" (Fawcett, *Symbolic Language*, 28). ولا تُوجد كلمة معينة لـ "رمز" في الكتاب المُقدّس، غير أن فكرة الرمزية معروفة لدى كُلّ الديانات (*BHH* 3:1897)، والعهد القديم ينطبق عليه هذا الكَلام.

وفيما يلي نوعيات قليلة ومنتقاة ذات صلة بالموضوع والفكر اللاهوتي الكامن وراءها.

١. رموز إلهية وبشرية وأسطورية. الكثير مِنْ الرموز هي فِي الواقع تشبيهات مجازية، لأنها تقوم عَلَى أساس التشابهات فِي إطار الخبرة البشرية (Barbour, 14). ونفس الشئ ينطبق عَلَى فهم الإنسان لما هُوَ إلهي: ويوسع الناس أن يتكلّموا عن هذه "الحقيقة الأخرى" فقط مِنْ ناحية التشابهات المألوفة فِي إطار خبرتهم. وفضلاً عن ذلِكَ، الرمز مقيد بالناحية الثقافية- التاريخية. وهذا يفسر لنا السبب فِي أن الرمز الَّذِي يشير إلى الله كراع كَانَ سائدًا للغاية فِي تاريخ إسْرَائِيل المبكر. وفي مجتمع تكون فيه الوسيلة الرَئيسية للعيش هي رعي الأغنام، فإن رمزًا كرمز الرَّاعِي يمكن الرّبط بسهولة بينه وبين الله. وإذا نُظر إلى الله كراع، هنا يَكُونُ الشَعب هُوَ غنم رعيته (مز ٢٣، إش ٤٠: ١١، إر ٢٣: ١- ٤، حز ٣٤). وفي موضع آخر نجد الله أيضًا أباً وشَعبه هم أولاده (إش ١: ٣، هُوَ ١١: ٤). وفي سياق ع. ق يغطى هذا الرمز مسافة واسعة مِنْ النقاط المرتبطة بالرمز مثل الطاعة، الرعاية، النظام التأديب. وثمة رمزًا آخر لله شائع فِي ع. ق وهو ٱلمَلِك. وإذا أخذنا فِي الاعتبار المبدأ الَّذِي يفيد أن طبيعة البيئة السائدة تعد العامل الَّذِي يعمل عَلَى تشكيل الرمز، ومن المرجح أن هذا الرمز مَا كَانَ له أن يُوجد قبل إقامة ٱلمَلكية فِي إسْرَائِيل. وفي وصف قوة الله وعظمته صورة هُوشَع النَّبِيّ كأسد، وكذلِكَ عَامُوس (١: ٢). وللتعبير عن حمايته الأمنة للأبرار تصوره ٱلمَزَامِير فِي كثير مِنْ الأحيان كصخرة وملجأ (مز ١٨: ٢ [٣]، ٢٨: ١، ٦٢: ٢ [٣]، ٧١: ٣، ٩١: ٢).

وبنفس الطريقة، عِنْدَ وصف طبيعة البشر، استُخدمت رموز متنوعة. فالكرمة وهي شائعة فِي العهدين القديم والجديد، تُعد أحد الرموز وهي تقدم أيضًا مثالاً ممتازًا لمرونة رموز معينة. وفي بعض الأحيان تُستخدم الكرمة لتصور أعمال نعمة الله وكرمه بالنسبة لشَعبه فِي الماضي (إش ٥: ١- ٧) وفي أحيان أخرى تُستخدم كتشبيه مناسب للنوعية الرديئة لحَيَاة إسْرَائِيل الدينية (إر ٢: ٢١). وفي مز ٨٠: ٨- ١٦ [٩- ١٧] استُخدمت لوصف لاختيار الأمّة وتوسعها السياسي إبان حكم دَاوُد. (بالنسبة للعهد الجديد، انظر مارك ١٢: ١- ٩، يوحنا ١٥: ١- ٨).

وثمة نوعية أخرى مِنْ الرموز الشخصية فِي ع. ق وهي الَّتِي يُطلق عليها الرموز المسيانية. وهذه يمكن التعرف عليها بسهولة مِنْ خلال الإشارات المتكررة لرموز الأصل والغصن والشَّجَرَة (إش ١١: ١، إر ٢٣: ٥، زك ٣: ٨، ٦: ١٢).

وهناك نوعية أخرى يمكن أن تطلق عليها الرمزية الأسطورية. فعَلَى الرغم مِنْ أن قوى الـ ...... سيقهرها الله إله الخليقة، إلاّ أن الإسْرَائيليين كَانُوا يعتقدون أن هذه المَعركة مازالت تتكرر فِي الأحداث التاريخية (Fawcett, 206-9)، وقد نُظر إلى مِصْر عَلَى أنها الوحش الأسطوري رَهَب ([←]، انظر مز ٨٧: ٤، ٨٩: ٨- ١٠ [٩- ١١]، ونُظر إلى فِرْعَوْن عَلَى أنه "التمساح الكَبِير الرابض فِي وسط أنهاره" (حز ٢٩: ٣)، وفي إشَعْيَاء ١٤: ١٢ شُبهت بَابِل بأنها "زهرة بنت الصبح" (القولجاتا: لوسيفورس).

٢. رموز خاصة بالعبارات والديانات. وهناك نوعية أخرى هامة مِنْ الرموز تتعلق بالعبارات والديانة. وهنا بوسع المرء أن يميز: (أ) رموز العهد، (ب) أشياء رمزية خاصة بالعبادة، (جـ) رموز "خلاصية- تاريخية".

(أ) رموز العهد. تبرز هذه المجموعة بعض النواحي علاقة العهد (#١٣٨٢، בְּרִית) بين الله وخليقته. وأول هذه الرموز (#٢٥٣ אוֹת) هُوَ "قوس فِي السَّحَاب"، وهو علامة بين الله ونوح وكُلّ مخلوق حي (تك ٩: ١٢ ← نوح). والغرض مِنْ هذه العلامة هي أن تذكر الله بعَهْدَهُ، ومضمون هذه المواعيد هُوَ أنه لن يسمح ثانية بأن يدمر الطوفان كُلّ حي (ع. ١٥). أمَّا الرمز الثاني للعهد فهو الختان (← מוּל، يختن [#٤٥٧٦]). وكَانَ الغرض منه تمييز إسْرَائِيل عن بَقِيَّة الشُعُوب. وهي علامة الانضمام إلى شَعب الله، وعَلَى ذلِكَ فهي شرط مسبق للاشتراك فِي أنشطتهم الدينية (مثل؛ خر ١٢: ٤٤- ٥١، انظر de Vaux, *AncIsr* 1:48).

وهناك رمزًا آخر مِنْ رموز العهد وهو "خُبْزَ الْوُجُوهِ" (לֶחֶם פָּנִים، خر ٢٥: ٣٠) فِي خَيْمَةُ الاجْتِمَاع. وطبقًا لما جاء فِي لا ٢٤: ٥- ٩، أمر مُوسَى فِي صفين عَلَى المَائِدَة أمام قدس الأقداس. وكَانَ هذا الخبز رمزًا لعهد (בְּרִית עוֹלָם، عدد ٨)، مع شَعب إسْرَائِيل.

كذلِكَ السبت (←) أيضًا اكتسب معنى رمزيًا معيناً. وأيًا كَانَ أصل هذا الْيَوْم الخاص فِي السياق الأوسع فِي ش. أ. ق.، إلاّ أنه فِي ع. ق كَانَ له معنى ديني خاص. (de Vaux, AncIsr 2:480). وقد قُدمت فِي ع. ق أسباب مختلفة لضرورة حفظ هذا الْيَوْم. وكتاب العهد يسوق أسباباً إنسانية (خر ٢٣: ١٢)، فِي حين أن تث ٥: ١٥ تربطه تاريخ الخلاص. والسبت فِي خر ٣١: ١٢- ١٧ يصبح رمزًا للعهد (ع. ١٦) بواسطته يعرف العالم كُلّ وجود وعلامة أيضًا إش ٥٦: ٤- ٧، ٥٨: ٤- ٧، ٥٨: ١٣- ١٤، حز ٢٠: ١٢ و٢٠).

(ب) أشياء تُعد رمزًا للعبادة. مِنْ بين الأشياء الموجودة فِي الهيكل والتى أصبح لها معان كثيرة عَلَى مدى تاريخ إسْرَائِيل، تَابُوت العهد (←). وكَانَ يُنظر إليه قبل كُلّ شئ عَلَى أنه رمز لوجود الله، ولهذا السبب، كثيرًا مَا كَانُوا يأخذونه إلى المَعركة (انظر يش ٣: ١- ١٧، ٦: ٦- ٢٠، ١صم ٤: ٣- ١١). ومن الصعب تحديد الكيفية الَّتِي كَانَ يُفهم بها وجود الله هذا فيمَا يتعلق بتَابُوت العهد. وفي القصة المذكورة فِي ١صم ٤، سُمى التَابُوت "تَابُوت عهد رَبِّ الْجُنُودِ الجالس عَلَى الكروبيم" (ع. ٤). وعَلَى ذلِكَ يبدو أن هذا التَابُوت كَانَ يُعتبر عرش الله غير المرئى (Schmidt, 114).

وثمة شئ آخر متعلق بالعبادة وأصبح مِنْ أهم الرموز المميزة للشَعب الإسْرَائيلى، وهي المنَارة (מְנוֹרָה)، ذات السروج السبعة، وقد وُصفت بالتفصيل فِي خر ٢٥: ٣١- ٤٠. وأقدم

تفسير للأهمية الرمزية لهذه المنَارة نجده فِي زك ٤: ٢- ١٤. فقد رأى النَّبِيّ فِي رؤيا "منَارة كُلّها ذهب وكوزها عَلَى رأسها وسبعة سرج عليها" (ع. ٢). والسرج السبعة كَانَت تمثل" أعين الرَّبّ الجائلة فِي الأَرْض كُلّها" (ع. ١٠/ب). ومنذ ذلِكَ الحين، اكتسب هذا الرمز العديد مِنْ المعاني الجديدة فِي الأوقات الكتابية وفي التاريخين اليهودى والمسيحى (Lurker, 187-89).

(جـ) رموز تاريخية تتعلق بالخلاص. وهناك نوعية أخرى مِنْ الرموز الدينية والمتعلقة بالعبادة، وهي ذات طبيعة خلاصية- تاريخية (روبيرت، ٩٦). ومن بين هذه الغطاء النحاسى للمذبح، وعصا هَارُون الَّتِي أزهرت (عد ١٦- ١٧ ← אוֹת). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، كَانَ هناك المن الَّذِي أمر مُوسَى بحفظه فِي تَابُوت العهد (عب ٩: ٤) كتذكرة بأن الله أعطى بنى إسْرَائِيل خُبْزًا فِي الصحراء (خر ١٦: ٣٢). وبرغم ذلِكَ، فإن الحية النحاسية (عب נְחֻשְׁתָּן) والتى كرمز رُبط بينها وبين شفاء الله العجيب فِي الْبَرِّيَّة (عد ٢١: ■- ٩)، وفي وقت لاحق أصبحت شَيْئًا وثنياً، وقد أزالها حَزَقِيَا فِي إصلاح دينى (٢مل ١٨: ٤، انظر أيضًا *BHH* 1:371-72).

وهكَذَا أيضًا أصبحت للمناسبات الاحتفالية علامات رموز تذكر إسْرَائِيل بأحداث سابقة. فعيد الفطير (خر ٢٣: ١٥، ٣٤: ١٨) وعيد الفِصْح (٣٤: ٢٥، ← أعياد وحتفالات) والَّذِي ربما كَانَ له أساسًا أموالاً مختلفة، أصبح مِنْ الناحية الرمزية مرتبط بالْخُرُوجِ مِنْ مِصْر (الأصحاح ١٢). والدم الَّذِي كَانَ يرشونه منه عَلَى العتبة العليا والقائمتين والَّذِي كَانَ له أساسًا معنى ......، يعطى الآن رسالة مختلفة. لقد أصبح علامة عَلَى "عبور الله (الأي ١٣، פֶּסַח، انظر أيضًا Schmidt, 122). وهكَذَا أيضًا "عيد المظال (סֻכּוֹת) أو عيد الجمع كما كَانَ يُعرف، كَانَ فِي البداية عيد زراعى محض، وأصبح بعد ذلِكَ مرتبطًا بتاريخ الخلاص. وأصبح رمزًا لخلاص إسْرَائِيل مِنْ العبدوية فِي مِصْر، ويحتفل بذكرى المظال الَّتِي جعل الرَّبّ آباءهم يعيشون فيها بعد الْخُرُوجِ (لا ٢٣: ٤٣).

٣. رموز نبوّية. تشكل هذه الرموز (אוֹת) نوعية مختلفة لأنها صيغة مِنْ الوعظ النبوى (*media praedicationis*; Fohrer, 91). وتتضمن نوعيتين يجب التمييز بينهما: رموز كَلامية (مثل؛ أسْمَاء رمزية) وأعمال رمزية (أعمال أمر الأنْبِيَاء القيام بها). وفي غالبية الأحوال يَكُونُ نمط تقديم هذه الأعمال الرمزية: وصية- تفسير (إش ٨: ١- ٤، إر ١٦: ٢- ٤ و٥- ٧ و٨- ٩، ١٩: ١- ١١/ أ، ٢٧: ١- ١٢، حز ٤: ١- ٣ و٤- ٨ و٩- ١٧، ٥: ١- ١٧ (انظر Fohrer, 18). والعمل الرمزى وتفسيره يعملان عَلَى أساس التشابه. وهكَذَا يمكن رؤيته بوضوح فِي مثال مِنْ إر ١٩: ١- ١١: "اذهب واشتر إبريق فخاري ... واخرج إلى وَادِي بْنِ هِنُّوم (الأيتين ١- ٢) .... ثم تكسر الإبرايق .... وتقول لهم .... (الآيتين ١٠- ١١) (أمر) .... وهكَذَا أكسر هذا الشَعب وهذه المدِينة كما يُكسر وعاء الفخاري بحيث لا يمكن جبره بعد" (ع. ١١). (تفسير). وهناك أمثلة للغة الرمزية النبوية نجدها فِي رؤاهم: قضيب شَجَرَة اللوز (١: ١١- ١٢)، القدر المنفوخة ووجهها مِنْ جهة الشّمَال (١: ١٣- ١٤)، سلّتا التين (٢٤: ١- ١٠)، الزيج وسلة القطاف (٧: ٧، ٨: ١)، ورؤى الليل الَّتِي رآها زكرها والعامرة بلغة رؤيوية (١: ٧- ٦: ١٥) (Ruppert, 94-95).

٤. إيماءات رمزية. وهناك نوعية مختلفة مِنْ اللغة الرمزية والتى فِي غالبية الأحيان كَانَ يلجأ إليها شعوب ش. أ. ق. وهي الإيماءات الرمزية (وأحيانًا تُسمى أيضًا "اتصال غير لفظية"). وكَانَت هذه مِنْ، الوسائل الهامة للاتّصال، والتى تُستخدم فيها لغة الجسم والإيماءات كوسائل للاتصال. والإيماءات الرمزية موجودة فِي كُلّ مجال مِنْ مجالات الْحَيَاة فِي ع. ق: العاطفية، الدينية والتشريعية.

(أ) المجال العاطفى. يقدم لنا ع. ق بتشكيلة واسعة مِنْ الإيماءات الرمزية المتصلة بهذا المجال (جروبر). (i) أوضاع الصَلاَة والتضرع: فرد الأيدى (خر ٩: ٢٩ و٣٣، ١مل ٨: ٢٢ و٣٨- ٣٩)، ورفعها (مز ٢٨: ٢، ٦٣: ٤ [٥]، ١٣٤: ٢، ١٤١: ٢)، الركوع (دا ٦: ١٠)، الانحناء (١أخ ٢٩: ٢٠، مز ٢٢: ٢٧ [٢٨]، ٦٦: ٤)، السقوط عَلَى الوجه (تك ١٧: ٣، ١أخ ٢١: ١٦، حز ٣: ٢٣). (ii) الانحناء والاحترام: لعق التراب (مز ٧٢: ٩، إش ٤٩: ٢٣). (iii) التوقير والتبجيل: خلع النعال (خر ٣: ٥، يش ٥: ١٥)، وضع اليد عَلَى الفم (أيُوب ٢١: ٥، ٢٩: ٩، ميخا ٧: ١٦). (iv) سخرية/ احتقار: هز الرأس (مز ٤٤: ١٤ [١٥]، فغر الفم (إش ٥٧: ٤)، الخبط بالرجلين (حز ٦: ١١، ٢٥: ٦)، البصق عَلَى الوجه (عد ١٢: ١٤، تث ٢٥: ٩). (v) تعزية. حرفيًا، هزّ الرأس (أيُوب ٢: ١١، إش ٥١: ١٩، إر ١٥: ٥، نَاحُوم ٣: ٧). (vi) فرح: التصفيق بالأيدى (مز ٤٧: ١ [٢]، إش ٥٥: ١٢، نَاحُوم ٣: ١٩). (vii) حزن، غم، تمزيق الثياب (تك ٣٧: ٣٤، ٢صم ١: ١١، أى ١: ٢٠)، لبس المسوح (تك ٣٧: ٣٤، ٢صم ٣: ٣١)، خلع النعال (٢صم ١٥: ٣٠، إش ٢٠: ٣)، وضع اليد عَلَى الرأس (٢صم ١٣: ١٩، إر ٢: ٣٧)، وضع التراب عَلَى الرأس (يش ٧: ٦، ١صم ٤: ١٢، نح ٩: ١)، الجلوس عَلَى الأَرْض (إش ٤٧: ١، مَرَاثِي ٢: ١٠، حز ٢٦: ١٦)، الندب (١صم ٢٥: ١، ٢صم ١١: ٢٦، نَاحُوم ٢: ٧ [٨]، خمش الأجسام (تث ١٤: ١، إر ١٦: ٦). (viii) الإحباط والإكتئاب: وضع الوجه بين الركبتين (١مل ١٨: ٤٢). (ix) القلق، الخوف، تغطية الوجه (١مل ١٩: ١٣). (x) الإذلال: تعرية الشخص أمام الناس (٢صم ١٠: ٤، هُوشَع ٢: ٣ [٥]).

(ب) المجال الدينى. الإيماءات الرمزية كَانَت شائعة عَلَى وجه الخصوص فِي المجال الدينى. وهذه بين أشياء أخرى تتضمن: وضع يدى الْكَهَنَة عَلَى رأس الكبش (خر ٢٩: ١٩)، رفع الأيدى عِنْدَ القسم (تك ١٤: ٢٢، دا ١٢: ٧)، وإملاء أيدى الْكَهَنَة (= التكريس) كجزء مِنْ عملية الرسامة (خر ٢٨: ٤١، لا ٨: ٣٣، عد ٣: ٣، قض ١٧: ■ و١٢).

(جـ) المجال التشريعى. الرموز القانونية موجودة أيضًا فِي ع. ق (انظر Viberg). قارن بين الأمثلة التالية: غسل الأيدى (تث ٢١: ٦، مز ٢٦: ٦، ٧٣: ١٣)، الأمر الَّذِي يعني مِنْ الناحية الرمزية التحرر مِنْ مسئولية خطأ ارتُكب، أو التحرر مِنْ التزام أو اتفاق، نفض حجر الثوب (نح ٥: ١٣) الأمر الَّذِي يُعد بمثابة إعلان المرء عن براءته (مالول، ٤١٨)، ولكنه فُسّر باستخدام

مثال فعلي للدينونة: إعطاء اليد (عِزْرَا ١٠: ١٩، حز ١٧: ١٨، الخ) كإيماءة رمزية تعني تعهدًا أَوْ القيام بتنفيذ شيء، خلع الجبة (١صم ١٨: ٤)، للتعبير عن تنازل فعلي (انظر D. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative*, 1:20)، الإمساك بذيل الثوب (زك ٨: ٢٣) إشارة إلى بدء علاقة، أَوْ التصفيق بالكف (أم ٦: ١، ١١: ١٥، ١٧: ١٨) إشارة إلى تحمل مسئولية دين شخص آخر.

ع. ج *NIDNTT*, 2:620-35

علامة شاهد قبر: ← צִיּוּן [*ṣiyyûn*] (علامة طريق #٧٤٨٣) ← תָּאָה [*tā'â*] (يعلّم بعلامة #٩٢٩٢) ← תָּוָה¹ [*tāwâ*¹] (يضع علامة #٩٣٤٤) ← תַּמְרוּרִים² [*tamrûrîm*²] (علامات الطريق، لافتات #٩٤٧٧).

أعجوبة، يتعجب، يتساءل: ← אוֹת¹ [*'ôt*¹] (علامة، لافتة #٢٥٣) ← טוֹטָפֹת [*ṭôṭāpōt*] (رمز؟ #٣٢١٣) ← מוֹפֵת [*môpēt*] (يتعجب، علامة #٤٦٠٣) ← פָּלָא [*pālā'*] (تتملكه الدهشة، صعب #٧٠٩٨).

البيبلوجرافيا

I. G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, 1974; G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, 1980; R. de Vaux, *AncIsr*, 1961; F. W. Dillistone, *The Power of Symbols*, 1986; T. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, 1970; G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, ²1968; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, IV, 1953; M. I. Gruber, *Aspects of Non-Verbal Communication in the Ancient Near East*, 1980; M. Lurker, *Wrterbuch biblischer Bilder und Symbole*, 1973; M. Malul, *Studies in Legal Symbolic Acts in Mesopotamian Law*, UMI, 1983 =AOAT 221, 1988; S. Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, 1980; M. Noth, *Exodus*, OTL, 1962; L. Ruppert, "Symbole im Alten Testament," *Freude am Gottesdienst. FS für J. G. Plger*, 1983, 93-105; W. H. Schmidt, The Faith of the Old Testament, 1983; W. D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*, 1990; G. Stöhlin, "Symbol," *BHH*, 1962-66, 3:1897-1904; A Viberg, *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, Stockholm, 1992.

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

6667	עֲמָלֵק

عَمَالِيق (עֲמָלֵק [*ᵃmālēq*]، #٦٦٦٧).

ع. ق عَمَالِيق بْنِ أَلِيفَازَ وَتِيمْنَاعَ، وقد دُعي أحد "أُمَرَاءُ أَلِيفَازَ" [بِكْرِ عِيسُو] (تك ٣٦: ١٥ - ١٦). وقد شكّلَ أحفادُ عَمَالِيق قبيلةِ نصف بدويةِ تَعيشُ غالبًا فِي النَّقَبِ (عد ١٣: ٢٩)، بالرغم مِنْ أنه لَرُبَما كانت هناك مُقاطعة عَمَالِيقية شمالية سكنت تلال السَّامِرةِ الغربية (Edelman). ويرد ذكر العمالقة بصفة دائمة كأعداء لإسْرَائِيل ومِنْ ثَمَّ أعداء يَهْوَة نفسه. ومحو (מָחָה ← #٤٦٨١) ذكرى (خر ١٧: ١٤؛ تث ٢٥: ١٩) العَمَالِيق كانت الإجراء المناسب بالنسبة لشَعْب أخذ عَلَى عاتقه إعاقة تحقيق مقاصد الله لشَعْبه مِنْ وقت تشتتهم حتى الحكم ٱلْمَلَكي المُبكّر. والمواجهات التي كانت بين مُوسَى/ يَشُوعُ (خر ١٧: ٨ - ١٣)، شَاوُل (١صم ١٥: ١ - ٣٥)، وداوُدَ (١صم ٢٧: ٨ - ١١؛ ٣٠: ١ - ٢٠) مِنْ جهة، والعَمَالِيق مِنْ جهة أخرى كانت ذات أهمية خاصة، لأن كُلاً مِنْهم واجه هجومًا لا مبرر له استغل ضعف إسْرَائِيل (تث ٢٥: ١٧ - ١٨). ويتضمن ما جاء فِي خر ١٧ يحتوي بعض النقاط اللاهوتية الرئيسية التي تدعم وجهة النظر التي ترى بأن العَمَالِيق يمثلون أي مجموعة أو شَعْبُ يقاوم مقاصد الله.

١. جهود إسْرَائِيل لمحو ذكر عَمَالِيق يرجع أصلها إلَى عداوة يَهْوَة نفسه (خر ١٧: ١٤، ١٦؛ تث ٢٥: ١٩؛ قا؛ ١صم ١٥: ٣ "حَرِّمُوا كل مَا لَهُ"). والفضل فِي الانتصارات التي تحققت فِي المَعْركة يعود إلَى الله وليس لإسْرَائِيل (قا؛ ١صم ٣٠: ٢٣). وحتى مُوسَى، كان يتصرّفُ لصالح يَهْوَة، مِنْ خلال السلطان الّذي تُمثّله عصاه (خر ١٧: ٩؛ قا؛ ٤: ١ - ٥) وبرفع يديه (١٧: ١١ - ١٢). وهذه الأخيرة إمّا أنها ترمز إلَى صَلاَةِ مُوسَى، أو أنها مثل راية رُفعت لتشير إلَى اتكاله تمامًا عَلَى الرَّبِّ (Robinson, 18; cf. Coats, 34-35) والّذِي يقول إن اليد الممتدة والعصا فِي خر ١٤ تشيران إلى حدث مَعْجزي).

٢. مُوسَى، القائد الّذِي اختاره يَهْوَة، كان أمينًا، ولكنه لم يكن لديه شعور بالاكتفاء الذاتي. وحقيقة أن يديه كانتا "ثَابِتَتَيْنِ" خر ١٧: ١٢ب، אֱמוּנָה - وهي كلمة تشير إلَى الأمانة تجاه مهمة مُعطاة [← #٥٧٥]) تساند حقيقة أن مُوسَى كان فِي حاجة إلَى مَعَاونين (١٢أ). كما أن دَاوُدَ أيضًا أظهر أمانته باستشارته يَهْوَة قبل الدخول فِي مَعْركة ضِدَّ العمالقة (١صم ٣٠: ٧). أمَّا شَاوُل، فهو عَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، وبالرغم مِنْ أنه قهر العمالقة، إلا أنه لم يكن أمينًا فِي تنفيذ رسالة الرَّب، وقد رُفض كملِك لإسْرَائِيل (١٥: ٢٤ و٣٥، ٢٨: ١٧ - ١٨).

وعَلَى ذلِكَ، فأهمية قصص العمالقة، مردها أنه لا يجب عَلَى شَعْبُ الله أن يخاف مِنْ أي شخص يعارض الله. وتحقيق الله لمواعيده وخططه لا تعتمد عَلَى قدرة الإنسان، بل عَلَى إرادة يَهْوَة وحده.

البيبلوجرافيا

G. W. Coats, "Moses Versus Amalek," SVT 28, 1974, 29-41; D. Edelman, "Saul>s Battle Against Amalek." JSOT 35, 1986, 71-84: B. P. Robinson, "Israel and Amalek. The Context of Exodus 17:8-16," *JSOT32*, 1985. 15-22.

ديبرا رِيد *Debra Reid*

كَمِين ← #٧٤١ (אָרַב [*'ārab*]، ينصب كمينًا، كَمَنَ)

6687	עָמְרִי

عُمْرِي (עָמְרִי [*'omrî*]، #٦٦٨٧).

١. نسبه. نظرًا لأن نسب عُمْرِي لَمْ يُذكر فِي ع. ق، فقد اقتُرحت آراء مختلفة بالنسبة لهذا الموضوع. ويرى Gray (364) احتمال أن يَكُونُ كَنْعَانيًا، أمّا "نوث Noth (230) فيقول بأنه مِنْ أصل غير إسْرَائِيلي. ووجهة النظر هذه يمكن أن تساندها حقيقة أن الاسم مذكور فِي نص أوغاريتي كـ *amry*. (Gordon, *UT* 2:184; 84:8). وذكر اسم عُمْرِي فِي أَخْبَارِ الأَيَّامِ الثاني السامرى ربما عكس نسلة الإفرايمي (Macdonald, 163). وهناك احتمال أخر وهو أنه- مثل بَعْشَا- كَانَ مِنْ سِبْط يَسَّاكَر (١مل ١٥: ٢٧، قا؛ ١أخ ٢٧: ١٨). وهناك أشخاص آخرون فِي ع. ق حملوا أيضًا هذا الاسم (قا؛ ١أخ ٧: ٨؛ ٢٧: ١٨).

٢. **عُمْرِي يصبح مَلِكًا لإسْرَائِيل.** قام زِمْرِي، وكَانَ قائدًا لِنِصف مَرْكَبَات إسْرَائِيل، باغتيال أَيْلَة (١مل ١٦: ٨) وتخلص مِنْ كُلّ مِنْ يُحتمل أن يطالبوا بالعرش (١٦: ١١)، وبذلِكَ حقق نُبُوَّة يَاهُو بْنِ حَنَانِي (١٦: ١- ٥). ووصلت أخبار الانقلاب الّذِي قاده زِمْرِي إلِى عُمْرِي رَئِيسَ الْجَيْشِ، أثناء حصار مَدِينَة جِبَّثُونَ الفِلسْطِينِيةِ. فَمَلَّك كل إسْرَائِيل عُمْرِيَ رَئِيسَ الْجَيْشِ عَلَى إسْرَائِيل فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ فِي الْمَحَلَّةِ (١٦: ١٦) وللتو عاد إلى بلده، وخاصر تِرْصَة، وإذ لَمْ يجد زِمْرِي دعمًا مِنْ أحد، انتحر بإحراق القصر وهو بداخله (١٦: ١٨).

٣. **إنجازاته الرَّئِيسية.** بالرغم مِنْ أن جكم عُمْرِي تم تناوله فِي ثماني أعداد فقط (١مل ١٦: ٢١- ٢٨)، إلاّ أن اعتلاءه عرش إسْرَائِيل كَانَ بداية حقبة جديدة لكُلْتَا المملكتين، استمرت مَا يقرب مِنْ أربعة عقود (Miller, 250). وقد انتهج عُمْرِي سياسات اتَّسمت بها تلك الفترة الّتِي نجم عنها إزدهار واستقرار، تذكرنا بفترة دَاوُد وسُلَيْمَان.

٤. وجد عُمْرِي مقاومة عِنْدَ توليه عرش الْمُلُوكية مِنْ تِبْنِي بْنِ جِينَةَ (١مل ١٦: ٢١- ٢٢) لدرجة أن الأمر تطور إلى حرب أهلية (Noth, 229)، والتي لَمْ تنته إلاّ بعد ست سنوات حين مات تِبْنِي (١٦: ٢٢). وقد ظل عُمْرِي فِي مدة الحكم لمدة اثنتى عشرة سنة (٨٨٥- ٨٧٤ ق. م، قا؛ Corney, 78). قضى منها ست سنوات فِي تِرْصَة والسنوات الست التالية فِي السَّامِرَةِ (١٦: ٢٣، ٢٤).

٥. **سياسة عُمْرِي الدولية.** بالرغم مِنْ أن ع. ق لَمْ يصرح إلاّ بالقليل جِدًا عن عُمْرِي، إلاّ أن المعلومات الخارجة عن الكتاب الْمُقَدَّس تشير إلى أنهُ كَانَ مخططًا استراتيجيًا قديرًا وكَانَ كرجل دولة يتمتع باعتراف دولي، كما تعكسه لنا سجلات التاريخ الأشورية (*ANET* 284-85). ولقد نجح فِي وضع إجراءات كَانَ مِنْ شأنها الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي. ثم إن زواج ابنة آخاب مِنْ إيزَابَل حقق تحالفًا مربحًا لأبيها أثبعل مَلِك الصَّيْدُونِيِّين، الأمر الّذِي فتح له باب التجارة مع الفينيقيين عَلَى ساحل الْبَحْرِ البيض المتوسط. وثمة زواج دبلوماسى آخر، وهو زواج حفيدته عَثَلْيَا (٢مل ٨: ١٨، ٢٦) مِنْ يَهُورَامَ مَلِك يَهُوذَا، الأمر الّذِي كَانَ يؤذن بعلاقات سلمية مع يَهُوذَا. كما تفاوض مِنْ أجل إقامة علاقات سلمية مع الأَرَامِيِّين عَلَى جدوده الشَّمَالية الشَّرقية بأن ردّ لهم أراضى فِي الشَّمال وسمح لهم بإقامة أسواق فِي شوارع السَّامِرَة (١مل ٢٠: ٣٤). ولعله أقام أيضًا علاقات ودية مع الأشوريين (Pienaar, 39). أما مشروعاته العمرانية فقد تضمن بناء مُدُن حصينة فِي مواقع استراتيجية، وبها نظم متطورة لتوصيل المِيَاه فِي مَجِدُّو، وحَاصُور، (Yadin, 227-47). والسَّامِرَة، بموقعها المركزى، كَانَت عاملاً مفيدًا فِي إقامة حكومة فعَّالة أمّا دَان (Biran, 176-79)، وحاصر، وعين Gev، كَانَت تحرس الحدود الشَّمالية الشَّرقية مع الأَرَامِيِّين، أمّا مَجِدُّو فكَانَت طريق الوصول إلى وَادِي يَزْرَعِيل (Pienaar, 153). وكَانَت يَزْرَعِيل تحمى المدخل الشَّمالى للسَّامِرَة، أمّا أرِيحَا فمن المرجح تمامًا أنها كَانَت المدخل إلى مُوآب (Olivier, 15).

وكَانَ مِنْ شأن هذه التحالفات أن عملت بفاعلية عَلَى تحييد التهديد الْفِلِسْطِينِيّ، الأمر الّذِي أتاح لعُمْرِي الشجاعة بالمغامرة فِي الجهة الْجَنُوبية الشَّرقية ليستغل مُوآب (2 Kgs 3:4; cf. the Mesha Inscription, lines 5-10; *ANET*, 320; *DOTT*, 196) الأمر الّذِي أتاح له السيطرة عَلَى طرق القوافل الّتِي تمر عبر أراضى مُوآب (Pienaar, 157; Fensham, 591/2).

٦. **سياسات عُمْرِي الداخلية.** الاستقرار والازدهار النسبى الّذِي تحقق عَلَى أيَّام عُمْرِي، أتاح له الفرصة للبدء ببرنامج للبناء واصلة ابْنُهُ آخاب. ومن بين أعظم إنجازات عُمْرِي إنشاؤه مَدِينَة السَّامِرَة (١مل ١٦: ٢٤). ولَمْ يَكُنْ اختيار الموقع فكرًا استراتيجيًا فحسب، بل إن تَلّ شَامِرَ كَانَ يشكل موقعًا مركزيًا ويتاخم طريقًا رَئِيسيًا هامًا (Kenyon, 73). وعَلَى هذا التل الّذِي يتميز بخلو تام استطاع أن يقيم عاصمته عَلَى النَّحْوَ الّذِي يطابق أفكاره دون أن تعيقه أيّة مبان قائمة. وقيامه ببناء عاصمته عَلَى أَرْض تخصه، فلربما كَانَت لديه نفس الفكرة الّتِي كَانَت لدى دَاوُد حينما استولى عَلَى أُورُشَلِيم بجيشه الشخصى، وبعد ذَلِكَ اعتُبِرت مِنْ ممتلكاته الشخصية (٢صم ٥: ٦، قا؛ Noth, 191; Bright, 195). وعَلَى غرار دَاوُد، عزز فكرة إقامة مَلَكية لَمْ يكن مِنْ المستطاع إقامتها فِي إسْرَائِيل مِنْ قبل. وقام الحرفيون الّذِين استخدمهم ببناء هذه المَدِينة الرائعة الّتِي لَمْ يسبق أن كَانَ لبهائها مثِيل عبر قرون. وإذا كَانَ يتحكم فِي قلب المَدِينة، فإن القصر الْمَلَكى كَانَ منفصلاً عن بَقِيَّة المَدِينة بسور يطوّقها مِنْ كُلّ جَانِب (Kenyon, 74-82) الأمر الّذِي ينم عن افتقاره إلى الثقة فِي رعاياه، وخاصة إذا كَانَ يتذكر حدث قتل الْمَلِك السابق.

٧. خاتمة. كَانَ عُمْرِي أوّل مَلِك شمالى يقيم أسرة مَلِكية استمرت لثلاثة قرون. وقد كفلت سياساته استقرارًا سياسيًا وازدهارًا اقتصاديًا كَانَت البلاد فِي أمسّ الحاجة إليه، ولكن ذَلِكَ كَانَ بثمن لَمْ تستطع أسرته الْمَلِكية ولا إسْرَائِيل فِي نهاية الأمر تحتمله (Merrill, 251)، ذَلِكَ أن علاقته بصور كَانَت تتطلب موقفًا متساهلاً مع عبادة الخصب الكَنْعَانية (١مل ١٦: ٣٢- ٣٣، انظر Pienaar, 157; Jagersma, 139-40; Miller, 273-74; Mulder, 52; Barkay, 320). وهذا الأمر أدى فِي النهاية إلى مواجهات مع إِيلِيَّا النَّبِيّ (ص. ١٧- ١٩؛ ٢مل ١:

١ـ ١٦)، وميخايا (١مل ٢٢: ١٣ـ ٢٨)، والتقريع العنيف مِنْ مِيخَا (مِيخَا ٦: ١٦). وبالرغم مِنْ إنجازاته، إلاّ أن الشَّعْب كَانَ يتذكره كمَلِك شرير لأَنَّهُ تساهل مع الديانة الكَنْعَانية (١مل ١٦: ٢٥ـ ٢٦).

← إسْرَائِيل (مَمْلِكَة): لاهوت.

البيبلوجرافيا

G. Barkay, "The Iron Age II-III," in Amnon Ben-Tor, ed., *The Archaeology of Ancient Israel*, 1992, 302-73; A. Biran, "Tell Dan-Five Years Later," *BA* 43, 1980, 176-82; J. Bright, *A History of Israel*, 1972; R. W. Corney, *The Reigns of Omri and Ahab: An Essay in the Reconstruction of the History of Israel*, 1970; F. C. Fensham, "The Relationship Between Phoenicia and Israel During the Reign of Ahab," *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Volume Secondo, 1983, 589-94; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1965; J. Gray, *I & II Kings*, 1970; H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament Period*, 1978; K. Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament, 1971; J. Macdonald, The Samaritan Chronicle No II*, BZAW 107, 1969; E. H. Merrill, *An Historical Survey of the Old Testament*, 1966; J. M. Miller, and J. H. Hayes, *HAIJ*, 1986; M. J. Mulder, "The World of the Old Testament," in A. S. van der Woude, ed., *Bible Handbook*, 1989, 2:2-76; M. Noth, *The History of Israel*, 1960; H. Olivier, "A Tale of Two Cities," *NGTT* 28/1:2-19, 1987; A. L. Oppenheim, "Babylonian and Assyrian Historical Texts," in J. B. Pritchard, ed., *ANET*, 1969, 265-322; D. N. Pienaar, "The Role of Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty," *JNSL* 9, 1981, 151-57; idem, "Aram and Israel During the Reigns of Omri and Ahab Reconsidered," *JSS*, 6, No 1, 1994, 34-45; D. W. Thomas, *DOTT*, 1958; Y. Yadin, *Hazor, The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, 1975.

دي. إن . بينار *D. N. Pienaar*

فتح ← #٧٣٣٧ (פָּתַח[¹] [*pātaḥ*¹]، يهزم، ينتج (بلداً)، يحرر، سليم)

اضطهاد، ظلم ← #٦٩٤٥ (עֹשֶׁק [*'ōšeq*]، ابتزاز، اغتصاب)

حديقة ← #١٧٠٣ (גַּן [*gan*]، بستان فاكهة)

أمر ← #٦٨٨٥ (עָרַךְ [*'ārak*]، يضع، يضع في صفوف، يدخل معركة)

تزيين، زخرفة ← #٦٣٣٥ (עָדָה² [*'ādâ*²]، يزين، يزخرف) עָדָה

نتيجة ← #٣٤٤ (אַחֲרִית [*'aḥ*ᵉ*rît*]، محصلة، نهاية)

فرن ← #٩٤٨٦ (תַּנּוּר [*tannûr*]، أتون، تنور)

يفيض يغمر ← #٨٨٥١ (שָׁטַף [*šāṭap*]، يجرف، فيضان، يفيض)

يدمر ← #٤٥٥٠ (מַהְפֵּכָה [*mahpēkâ*]، يطيح بـ، يخرب)

ألم ← #٣٨٧٢ (כָּאַב [*kā'ab*]، يزعج، يتألم، يسبب الألم، يدمر)

قصر ← #٢١٢١ (הֵיכָל [*hêkāl*]، قصر، هيكل)

يدلل ← #٧١٦٧ (פָּנַק [*pānaq*]، يشبع رغبة)

مقلاة ← #٥٣٠٦ (מַרְחֶשֶׁת [*marḥešet*]، مقلاة)

ألم مفاجئ ← #٢٤٧٧ (חֵבֶל [*ḥēbel*]، مخاض، جنين)

يجفف ← #٣٠٨١ (חָרַר¹ [*ḥārar*¹]، يلحقه الجفاف)

عفو ← #٦١٤٢ (סָלַח [*sālaḥ*]، يمارس المسامحة، يعفو عن، يسامح، يتحمل)

منتزه ← #٧٢٣٦ (פַּרְדֵּס [*pardēs*]، حديقة عامة، غابة)

عَمُودُ السَّحَاب وَعَمُودُ النَّار

عَمُودُ السَّحَاب وَعَمُودُ النَّار (עַמּוּד הָאֵשׁ עַמּוּד הֶעָנָן)

ش. أ. ق فكرة أن قيام كائنات إلهية بمحاربة جيوش أمر معترف به فِي كتابات بلاد مَا بين النَّهرين، ولكنها ترد أساسًا فِي سياق معركة وليس فِي سياق إرشاد وهداية (Mann, 1977, 129 ,30-58). والكَلِمات الأوغاريتية *'nn* معناها المرافق أَوْ الخادم، التابع (*CML*, 1978, 154) "تظهر بصفة عامة فِي سياقات خاصة بالآلِهَة (*UT*, 458)، واعتُبرت أن لها علاقة بالكلمة العبْرِيَّة עָנָן، وهذا مَا يراه Mendenhall (56-66)، و Mann (1971, 20-24). وهكَذَا أيضًا الكلمة الأكادية *melammu* "هالة مبهرة نورانية تحيط بالإله" (A. L. Oppenheim, "Akkadian *pul(u)h(t)u* and *melammu*," *JAOS* 63; 1943, 31). "ثوب متوهج بالنَّار .. يقال إن الآلِهَة مكسوة به (ibid., 33) by Mendenhall (59). ومع ذَلِكَ، وبرغم هذه التشابهات المحتملة، إلاّ أنه لا يُوجد تشابهات قريبة لفكرة ع. ق عن أن الرَّبّ يقود شَعْبه ويحميه فِي عَمُود مِنَ السَّحَاب والنَّار، فِي أي مِنَ النصوص التاريخية والوصف المتكرر فِي مخطوطات أوغاريت عن البَعْل بأنه "راكب فوق السَّحَاب" (*rkb 'rpt*, see *RSP* III, *AnOr* 51, 4, 40a) يبدو أنه يمثل ظاهرة أخرى غير تِلْكَ الَّتِي نحن بصددها.

ع. ق بيانات معجمية: עַמּוּד، عَمُود (#٦٦٤٧)؛ עָנָן، سَحَاب (#٦٧٢٧)؛ אֵשׁ، نَار (#٨٣٦).

١. ذُكر عَمُودُ السَّحَابِ، وعَمُودُ النَّار لأول مرة بعد هروب إسْرَائِيل مِنْ مِصْر (خر ١٣: ٢١ـ ٢٢) ولقد قُدما عَلَى أنهما كَانَا بصفة دائمة (١٣: ٢٢؛ عد ١٤: ١٤؛ نح ٩: ١٢، ١٩؛ قا؛ تث ١: ٣٣) يصاحبان الشَّعْب أثناء رحلتهم فِي البَرِّيَّة وحَتَّى حدود أَرْض كَنْعَان. ولا يُوجد فِي المراجع مَا يشير إلى دخول أي منهما أَرْض الموعد (برغم ذَلِكَ، قا؛ مز ٩٩: ٦ـ ٧، والتي يبدو أنها تشير إلى بقاء عَمُودُ السَّحَابِ إلى أيَّام صَمُوئِيل عَلَى الأقل). والتعبير الكامل "عَمُودِ النَّارِ وَالسَّحَابِ" لَمْ يرد سوى مرة واحدة (خر ١٤: ٢٤). وكافة الأمثلة الأخرى تشير بشكل منفصل، إما إلى عَمُودُ السَّحَابِ وإما إلى عَمُودُ النَّار.

وهذه الظواهر الطبيعية كَانَت الوسيلة المرئية الَّتِي كَانَ الرَّبّ يقصد بها الإسْرَائِيليين فِي البَرِّيَّة. وقد اقتُرحت العديد مِنَ التوضيحات الطبيعية لتفسير هذه الظاهرة. وأكثرها شيوعًا

أوجزها ج.هـ. دافيز "ربما أن الصورة برمتها مأخوذة عن أعمدة هيكل سُلَيْمَان، او مِنَ الدخان الَّذِي كَانَ يتصاعد مِنْ المذبح عِنْدَ ذَبَائِح المُحْرَقَات .. [أَوْ] لقد اقترح أنه كَانَت هناك مجمرة خشب نحاسية كَانَت تشير إلى الطَّرِيق ... [أَوْ] ظاهرة (أَوْ ظواهر) طبيعية مثل سَحَابة تشبه الغيم لبركَانَ حي ("عَمُودِ النَّارِ وَالسَّحَابِ" *IDB 3:817*)، و J. Plastaras : "مِنَ المحتمل جِدًّا أن هذا ... قائم عَلَى أساس مجموعة مِنَ الظواهر الخاصة بالأرصاد، وربما زوبعة أَوْ عاصفة سَحَابية (*The God of Exodus, 1966, 186*). وبرغم ذَلِكَ فإن كتبة الأسفار المُقَدَّسَة يرون أن العَمُودين هما مِنْ تدبير الله نفسه إرشادهم طوال الوقت، مع تدبير إضاءة كافية لتمكين الشَّعْب مِنَ السِفْر ليلاً (خر ١٣: ٢١؛ نح ١٢، ١٩). وهذه القيادة أُخذت كدليل عَلَى العناية الإلهية (نح ٩: ١٢، ١٩؛ مز ٧٨: ١٤؛ ١٠٥: ٣٩). وعادة، وعِنْدَما يقوم العَمُودَان بمهمة الإرشاد، تراهما فِي المقدمة، ولكن مرت فِي مناسبة واحدة أن عَمُودُ السَّحَابِ كَانَ يتحرك خلف الإسْرَائِيليين حَتَّى يحول بينهم وبين المِصْريين الَّذِين كَانُوا فِي إثرهم (خر ١٤: ١٩ـ ٢٠). وبهذه الطريقة كَانَ يحمي الشَّعْب بمنع مِنْ يطاردونهم مِنْ الاقتراب منهم. وما تبع ذَلِكَ مِنْ هروب المِصْريين، نُسب، ليس إلى خوفهم مِنَ العَمُود، بل إلى عمل الرَّبّ ضدهم الصباح التالى (ع. ٢٥). وأخيرًا، كَانَ عَمُودُ السَّحَابِ هُوَ الوسيلة لإظهار مجد الله (١٦: ١٠)، إلى جَانِب أنه كَانَ يتم فِي بعض الأحيان الرَّبْط بينه وبين كَلَام الوحى الإلهى (قا؛ ١٤: ٢٤ـ ٢٦؛ ١٦: ١٠ـ ١٢). (← الْخُرُوج: لاهوت).

وفي حين يرى بعض المفكرين أن الظواهر المادية لَمْ تكن إلا رمزًا للحضور الإلهى، إلاّ أن كتبة الأسفار الإلهية يقدمونها عَلَى أنها كَانَت تغلفه، لأَنَّهُ ذكر أن الرَّبّ كَانَ "فِي" (בְּ) عَمُودِ النَّارِ وَالسَّحَابِ" (خر ١٣: ٢١؛ ١٤: ٢٤؛ عد ١٤: ١٤؛ نح ٩: ١٢، قا؛ تث ١: ٣٣؛ مز ٧٨: ١٤) (والقول إنهما يمثلان الرَّبّ والقائم عَلَى أساس تفسير حرف الجر عَلَى أنه *bêt essentiae*، ناقشه Morgenstern, 154 n.1، بأنه ممكن، ولكن أقل احتمالا). لأنهما أمر غير الحضور الإلهى، فِي حين أنهما كَانَا فِي ذات الوقت وسيلة ذَلِكَ الحضور. وهما يعلنان الله مع ناحية أنها يشيران إلى مكَانَ تمركزه، غير أنهما فِي الوقت نفسه يحجبان رؤيته. وهما يركزان أَوْ يقدمان تكثيفًا للحضور الإلهى (Fretheim, 89). وهناك سمتان تميزان بين هذا الإعلان الإلهى المعين عن الحضور الإلهى، وبين تِلْكَ الَّتِي سبقته فِي القصة الكتابية. فِي السابق، كَانَ ظهور الرَّبّ يتم فِي صورة ملائكية، أَوْ بشرية، أَوْ غير موصوفة، والدهشة الَّتِي تنتاب أولئك الَّذِين اختبروا مثل هذا اللقاء هي الَّتِي تعطى دلالة عَلَى الفرق النوعى الموجود بين مَا هُوَ بشرى وما هُوَ إلهى. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإنه مع الْخُرُوج، والأحداث الَّتِي سبقته مباشرة، فإن حضور الرَّبّ، حينما يُشار إليه، يصبح مغلفاً فِي ثوب غير شخصى تمامًا، تحمل طبيعته ذاتها دلالة عَلَى هذا الفرق. وحلول الرَّبّ يوضح بتمركزه فِي العَمُود، وفي الوقت ذاته، فإن سموه يُشار إليه، ويتم حفظه بالحجاب الَّذِي تشكله الظاهرة المادية المرتبطة به (نَار/ سَحَاب، قا؛ لا ١٦: ١٣). وكُلّ ناحية مِنْ حضوره يتم التعبير عنها بكُلّ جلاء حين يظهر المجد الإلهى فِي السَّحَابِ (خر ١٦: ١٠، قا؛ عد ١٦: ٤٢ [١٧: ٧]).

ثانيًا، قبل الْخُرُوج، كُلّ مَا لُوحظ مِنْ ظهورات الرَّبّ كَانَت تتم مع أشخاص، وكَانَت تتضمن بصفة عامة كَلَاماً يقوله لهم. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن تقديم العَمُود، تزامن مع ظهور إسْرَائِيل كأمَّة، وكَانَ أوَّل ظهور للحضور الإلهى للشَّعْب ككُلّ. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ فإن التأثير المشترك مِنْ ناحية حجبه رؤية الرَّبّ، وبالنسبة للإسْرَائِيليين كَانَ عمله محصوراً عَلَى الإرشاد والحماية (فِي حين أن [مُوسَى] كفرد يظل هُوَ المتلقى الوحيد للكَلَام الصادر عَنْهُ) فكَانَ القصد مِنْ ذَلِكَ تصوير إله منخرط مع شَعْبه، ولو أن ذَلِكَ بدرجة مِنَ الحميمية أقل مما كَانَت عليه حَتَّى الآن فِي سِفْر التكوين. وتقديم الرَّبّ عَلَى هذا النَّحْوَ متمثلاً فِي حضوره المتمركز وهو يصاحب بنى إسْرَائِيل فِي رحلتهم إلى أَرْض كَنْعَان يجب مقارنته بحضوره فِي تك ١٢، حيث لَمْ يقدم الراوى أي تفاصيل عن الكيفية الَّتِي أرشد بها الرَّبّ إبْرَاهِيم فِي ذهابه إلى كَنْعَان: "الأَرْض الَّتِي أريك" (ع. ١، انظر ع. ٥). وبرغم ذَلِكَ، كَانَ يمكن رؤية عَمُودُ السَّحَابِ عَلَى أنه يعد الشَّعْب لرؤية الله وهو آت إليهم فِي ظلام السَّحَاب" (خر ١٩: ٩) وهو ينزل عَلَى الجَبَل بالنَّار (١٩: ١٨)، وكذَلِكَ وهو يذكرهم بما يتبع ذَلِكَ مِنْ إعطاء النَّامُوس بعد مغادرتهم سيناء.

٢. ويتعلق بالظاهرة السابقة ظاهرة "عَمُودُ السَّحَابِ" (وأحيانًا السَّحَاب) الَّذِي اعتاد أن ينزل (#٣٧١٨ יָרַד) عادة إلى باب خَيْمَةُ الاجْتِمَاع. وهذا يأتي عَلَى عكس الرؤية العامة لأعمدة السَّحَاب والنَّار، وبرغم ذَلِكَ، يمكن أن ينزل. هذا لفائدة فرد واحد، كما حدث فِي الظهور الإلهى لمُوسَى وحده عَلَى جَبَلِ سِينَاء (خر ٣٤: ٥، [← ظهور إلهى: لاهوت). وكَانَ نزوله ليس مِنْ أجل الإرشاد والحماية، لكن صاحبه اتصال لفظى مِنْ الله، وكَانَ ذَلِكَ فِي الغالب بالارتباط مع إضفاء الشَّرِيعَة (كما يقول مان) عَلَى قادة مثل مُوسَى (خر ١٩: ٩؛ عد ١٢: ٥ـ ٨)، والشيوخ السبعين (عد ١١: ٢٥)، أَوْ "يَشُوع" (تث ٣١: ١٤ـ ١٥، ٢٣)، أَوْ لاتصال وثيق (خر ٣٣: ٩ـ ١١)، أَوْ لإعلان إلهى (٣٤: ٥ـ ٧). ومثل هذه الافتقادات كَانَت متقطعة ووقتية، وكَانَت تحدث فِي العادة بمبادرة إلهية. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإنه فِي ٣٣: ٧ـ ١١، كَانَ نزول السَّحَاب يمثل ردّ عادِيًا عَلَى خُرُوج مُوسَى، ودخوله خَيْمَةُ الاجْتِمَاع وهنا أيضًا وُصف الرَّبّ بأنه حاضر "فِي" (٣٤: ٥؛ عد ١١: ٢٥؛ ١٢: ٥) السَّحَاب.

٣. ومنذ إكمال عمل خَيْمَةُ الاجْتِمَاع وما بعد ذَلِكَ (خر ٤٠: ٣٤ـ ٣٨)، كَانَت هناك سَحَابة مرتبطة بخَيْمَةُ الاجْتِمَاع، وكَانَت لها نفس وظيفة الإرشاد الَّتِي كَانَت لعَمُودى السَّحَاب والنَّار. وكَانَت تظهر بشكل سَحَابة فِي النهار، وبشكل عَمُود نَار بالليل (٤٠: ٣٨؛ عد ٩: ١٥ـ ١٦). وكَانَ وجودها فوق خَيْمَةُ الاجْتِمَاع يُعد علامة عَلَى أنه يتوجب عَلَى الإسْرَائِيليين أن يظلوا فِي مكَانَهم، فِي حين أن ارتفاع السَّحَابة كَانَ يشير إلى أنه يتعين عَلَيْهِمْ الرحيل (خر ٤٠: ٣٦ـ ٣٧؛ عد ٩: ١٧ـ ٢٢، وتوضيح بما جاء فِي ١٠: ١١ـ ١٢). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فقد قادت الإسْرَائِيليين فِي سفرياتهم منذ أن أقاموا خيامهم حيثما كَانَت تستقر (٩: ١٧). وزد عَلَى ذَلِكَ، أنه كَانَ يُنظر إلى تحركاتها

عَلَى أنها تشير إلى الإرادة الإلهية (حسب قولِ الرَّبّ" (٩: ١٧ و٢٢ [انظر ع. ١٨ و٢٣]. وهذه السَّحَابة يمكن أن تظهر المجد الإلهي (١٦: ٤٢ [١٧: ١٧]). (← سِفر العدد: لاهوت).

٤. ما جاء في إش ٤: ٥ يشير إِلَى أن الرَّبّ خلق فوق جَبَل صهيون "سَحَابَةً نَهَارًا، وَدُخَانًا وَلَمَعَانَ نَارٍ مُلْتَهِبَةٍ لَيْلاً" الأمر الَّذِي يوحي بحضوره المستمر في أورُشَلِيمَ الجديدة.

(إشَعْيَاء: لاهوت).

ب. ت ١. سب ترجمت στῦλος بكلمة עַמּוּד (# ي ٥١٤٦)، وكلمة עָנָן بكلمة νεφέλη (# ي ٣٧٤٩)، وكلمة אֵשׁ بكلمة πῦρ (# ي ٤٧٨٦)، وهي مماثلة للعبريّة، وليس قليلًا واضحًا مِنْ الحضور الإلهي فيما يتعلق بالعَمُودين. وقد أضيفت كلمة στῦλος (#٥١٤٦)، في خر ١٩: ٩، وكلمة νεφέλη (#٣٧٤٩)، في مواضع كثيرة، ولا سيما في ١٩: ١٣؛ عد ١٤: ١٠؛ يش ٢٤: ٧.

٢. وتشير أسفار الأبوكريفا إلى وظيفة العَمُودين مِنْ ناحية الإرشاد والإضاءة (حك ١٨: ٣؛ ٢ أسد. ١: ١٤)، وفي ذات الوقت تعرفهما بأنهما الحكمة (حك ١٠: ١٧، قا؛ سي ٢٤: ٤).

٣. تذكر الأسفار المنحولة العَمُودين في الأَقْوَال السيبلية ٣: ٢٥٠- ٢٥١، وتربط المكَان الإلهي لتَابُوت العهد ومحتوياته ("أبتلع في صخرة") حيث سَحَابة [ليلية] مثل النَّار، مثل السَّحَابة القديمة "لأن" مجد الله لن ينقطع أبدًا عن ناموسه" (Lives of the Prophets 2:11-19).

٤. في الأدب الرّبّاني صُوَر عَمُود السَّحَاب عَلَى أنه واحد مِنْ سبع سَحَابات مجد"، ست منها كانت تحيط بإسرائيل أثناء تيهها في البَرِّيَّة (Mek Beshallah 1; NumR 1:2; Sifre Num 83) وهذه السحب كانت تسوى الأرض أمامهم وتوفر لهم الحماية مثلًا مِنْ الحيات والهجمات، ولا سيما تلك الَّتِي كان يشنها عَمَالِيق (Mek Amalek 1; SifreDeut 296:3; RH 3a; Taan 9a). ولو أن ذلك لَمْ يكن- مثلا- للخطاة (NumR 20:23) أو للنجسين طقسيًا (PRE, 44) وفي إشارة واضحة لفكرة الحضور الإلهي، صُوَر نبوخذ نصر وكأنه يجهز سَحَابة صغيرة ليعيش فيها حَتَّى يعيش بمعزل عن الناس (NumR 9:24; cf. Mek Shirata 6).

ع. ج الإشارة المباشرة الوحيدة نجدها في ١ كو ١٠: ١- ٥، والتي جاء بها: "... أَنَّ آبَاءَنَا جَمِيعَهُمْ كَانُوا تَحْتَ السَّحَابَةِ، ... وَجَمِيعَهُمُ اعْتَمَدُوا لِمُوسَى فِي السَّحَابَةِ وَفِي الْبَحْرِ" (ع. ١، ٢). ونجد في ذلك، ترتبط السحب بالله نفسه في التجلي (مت ١٧: ٥). وبِيَسُوع عِنْد صعوده (أع ١: ٩)، ومجيء ابن الإنسان (مت ٢٤: ٣٠ [قا؛ مر ١٣: ٢٦؛ لو ٢١: ٢٧]؛ متى ٢٦: ٦٤ [قا؛ مر ١٤: ٦٢]؛ رؤ ١: ٧؛ ١٤: ١٤- ١٦).

البيبلوجرافيا

T. E. Fretheim, *The Suffering of God*, OBT 14, 1984, 60-106; J. Luzarraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaismo primitivo*, AnBib 54, 1973; T. W. Mann, *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: The Typology of Exaltation*, JHNES; 1977, 123-52, 164-75; idem, "The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative," *JBL*, 90, 1971, 15-30; G. E. Mendenhall, "The Mask of Yahweh," in *The Tenth Generation*, 1973, 56-66; J. Morgenstern, "Biblical Theophanies," *ZA* 25, 1911, 139-93.

إيان ويلسون *Ian Wilson*

عَمُود ← #٥١٦٧ (מַצֵּבָה [*maṣṣēbâ*]، عَمُود، عَمُود قائم)
قرص ← #٤٩١٦ (מָלַק [*mālaq*]، يقرص)
حفرة ← #٨٨٤٦ (שַׁחַת [*šaḥat*]، قبر، حفر)
ثبت ← #٢٤١٣ (זֶפֶת [*zepet*]، ينصب (خَيْمَة))
تنسيب ← #٨٤٩٢ (שִׂים [*śîm*]، يضع، يقعد، مكّن، يقتر، يفرض)

6648 עַמּוֹן

عَمُّون (עַמּוֹן ['ammôn]، #٦٦٤٨).

ع. ق ١. عَمُّونَ وإِسْرَائِيل كانا عَلَى خلاف مع بعضهما البعض في كافة أرجاء ع. ق. وقد نشأ النزاع أولًا بين جديهما إِبْرَاهِيم ولُوط. ونشأ الخلاف حول المراعي لِقُطْعانهما، لذا انفصلا لكي يتجنبا الخصام (تك ١٣: ٨ - ١٣). وعَلَى الرغم مِنْ أن إِبْرَاهِيم أنقذ لُوطًا مرتين مِنْ أربعة ملوك غزاة (تك ١٤) ومِنْ خلال صلواته مِنْ أَجْلِ سَدُوم (١٨: ٢٠ - ٣٣)، إلا أنه لم تتم المصالحة بينهما، بالرغم مِنْ خسارة لُوط كُلّ شيء.

بن عَمِّي، وهو أَبُو العَمُّونِيين، حُمِل به عن طريق الخداع متضمنًا غيبوبة الثمالة ونكاح المحارم ليبقى نسل مِنْ لُوط (تك ١٩: ٣٠ - ٣٨). لقد أعطى الله لنسله أَرْضًا لهم؛ وكان عَلَى الإسرائيليين ألا يثيروا **حفيظة** العَمُّونيين لدى رؤيتهم (تث ٢: ١٩). وبالرغم مِنْ ذلك، فقد ضايقوا إِسْرَائِيل برفضهم المساعدة في البَرِّيَّة واستئجار بَلْعَام لكي يلعَن إِسْرَائِيل (تث ٢٣: ٣ - ٦).

٢. لاحقًا، اتحد العَمُّونيون مع عِجلُون لمهاجمة إِسْرَائِيل (قض ٣: ١٣). وفي وقت لاحق أيضًا، هاجموا شَعْبَ الله بسبب نزاع حدودي، وأنكر يَفتاح التهمة القائلة بأن إِسْرَائِيل استولت عَلَى أرضهم، حيث يستشهد بـ ٣٠٠ سنة مِنْ التعايش السلمي كدليل عَلَى ما يقول (قض ١١: ٢٦ - ٢٧). ومَعَ ذَلِك فإن ما جاء في يش ١٣: ٢٥ - ٢٨ يثير تساؤلات مِنْ ناحية ما إذا كانت مزاعم يفتاح صحيحة.

وفي أيّام شَاوُل، اجتاح نَاحَاشُ العَمُّونِيّ يَابِيش جِلْعَاد، وكانت الحملة الناجحة لقلب هذا الوضع هي الَّتِي ساعدت عَلَى تأسيس الحكم المَلَكي (١صم ١١؛ ١٢: ١٢).

قامت عَمُّون بإغاظة إِسْرَائِيل ثانية وذلك برفضها بادرة دَاوُدَ الودية تجاه المَلِك حَانُونَ (٢صم ١٠). وفيما كان يُوآبُ يهزم بَنِي عَمُّون، ارتكب دَاوُد خطيّة الزنا مِنْ زوجة أُورِيَّا (٢صم ١١). وحبلت زوجة أُورِيَّا، وهنا حاول دَاوُد إخفاء الحقيقة بأن عمل عَلَى أن يسكر أُورِيَّا قبل إرساله إِلَى بَيْتِه، حَتَّى ينام مَعَ

زوجته ويعتقد أن الطفل ابْنِه. وتذكرنا هذه الاستراتيجية بملامح مِنْ خداع بِنْ عَمّي نفسه. غير أن الخدعة لم تنجح، وأخيرًا مات الطفل بحسب قول الرَّبّ (٢صم ١٢: ١٤).

٣. أحب سُلَيْمَانُ عَمُّونِيَّاتٍ ضمن نسائه الأخريات (١مل ١١: ١) كما أن ابْنَه رَحُبْعَامُ الَّذِي في عهده انشقت المَمْلَكَةُ إِلَى مَمْلَكَتَين كانت أمه عَمُّونيّة (١٤: ٢١). وبالنظر إِلَى أن رَاعُوث، وهي جدّة عليا لدَاوُد، كانت مُوآبِيَّةً (را ١: ٢٢) فإن كُلًّا مِنْ ابنتي لُوط لها الآن أحفاد في سلسلة أنساب دَاوُد. ومضي الوقت، لم تكن هناك علاقات ودية مَعَ عَمُّونَ أو مُوآب. ولقد هزم يَهُوشَافَاطُ عَمُّونَ وكذلك أخاه مُوآب (٢أخ ٢٠: ١ - ٢٣). كما هزم يُوثَامُ عَمُّونَ وكان يتلقى مِنْهم الجزية لمدة ثلاث سنوات (٢٧: ٥)، وقام يُوشِيَّا بتطهير المرتفعات مِنْ العبادة العَمُّونيّة (٢مل ٢٣: ١٣)، وفي وقت لاحق حاول عَمُّونَ أن يقتل المَلِك جَدَلْيَا (إر ٤٠: ١٤). وحتى بعد السبي، كان أحد العَمُّونيين وهو طُوبِيَّا هو الَّذِي عارض إعادة بناء أُورُشَلِيمَ (نح ٢: ١٠).

وقد يَكُونُ مِنْ المعقول القول إنه كَمَا هو الحَال مَعَ عَمَالِيق (خر ١٧: ١٦)، كانت هناك حرب أيضًا بين إِسْرَائِيل وعَمُّونَ تواصلت جيلًا بعد جيل.

البيبلوجرافيا

Archaeology: A. J. "Amr, "An Ammonite Votive Dolomite *Stative*" *PEQ* 119. 1987,33-38. History: G. Krause & G. Muller, eds., *Theologische Realensyklopcidie* 2, 1978, 455-63; *IDE* 1:40-43, 108-14: in Judaism, *EncJud* 2:856-59. Language: G. A. Rensburg. "The Ammonite PhonemaT," *BASOR* 269, 1988, 73-79. Pottery: S. Helms, "An EB IV Pottery Repertoire at Amman. *Jordan*" *BASOR* 273, 1989, 33-36; with illustrations. *ZPEB* 1:134-40. •

ديفيد إف. بينّانت *David F. Pennant*

أموريون ← كَنْعَانيون

سِفر عُوبَدْيَا: لاهوت

سِفر عُوبَدْيَا: لاهوت

وإذ وُضع سِفر عُوبَدْيَا بين سِفري عَامُوس ويُونَان، فيكون هُوَ السِّفر الرابع مِنْ أسفار الأَنْبِيَاء الصغار الإثنا عشر في الشَّرِيعَة العبريّة. وعدد آياته الإحدى والعشرين تميزه ليس بأنه أقصر أسفار الأنبياء الصغار، بل أقصر سِفر في أسفار ع. ق. ثم إننا لا نجد أيَّة معلومات عن هذا النَّبِيّ لا مِنْ عنوان السِفر ولا مِنْ النُّبُوَّة نفسها. والأسفار التاريخية وهي سِفر المُلوك، وسِفرا أَخْبَار الأيَّام، وعَزْرَا - نَحَمْيَا - تسجل لنا عَلَى الأقل أحد عشر شخصًا باسم عُوبَدْيَا، غير أنه مِنْ غير المحتمل أن يَكُونَ كاتب هذا السِفر واحدًا مِنْ بين هؤلاء. والرأي التقليدي القائل بأن كاتب هذا السِفر هُوَ عُوبَدْيَا القائم عَلَى بيت أَخْآب، والَّذِي اتصل بإيليَّا النَّبِيّ (١مل ١٨: ١- ١٥) كان تأييده يقل شيئًا فشيئًا عَلَى مدى السنين.

أ. السياق التاريخي:

عنوان السِفر "رُؤْيَا عُوبَدْيَا חֲזוֹן עֹבַדְיָה (ع. ١)"، هُوَ أقصر عنوان لأسفار الأنبياء، وَهُوَ لا يعطي أيَّة معلومات عن وضعه التاريخي. ووضع سِفر عُوبَدْيَا الكتابي بين نَبِيّين ينتميان إِلَى القرن الثامن (عَامُوس ويُونَان) لا يفيد إلاَّ في تأمل تاريخ تفسيره. وثمة بيانات داخل السِفر (ع. ١٠- ١٤) تصف غزو أورُشَلِيم أدت إِلَى وضع السِفر فى إحدى الفترات التاريخية العديدة والوضعان الأكثر شيوعًا يضعان السِفر إمَّا في يَهُورَام (حوالي ٨٤٨- ٨٤١؛ ٢أخ ٢١: ٨- ٢٠) حين تعرضت المدينة لهجوم شنّه الفلسطينيون والعرب، وإمَّا عِنْد وقت سقوط المدينة في أيدى البابليين سنة ٥٨٦ ق. م والرأى الأخير يظل هُوَ رأى الأغلبية.

ب. التحليل الأدبي وبنية السِفر:

عدد مِنْ السمات الأدبية البارزة تدعم فعالية السِفر البلاغية، وتساعد عَلَى تحديد بنيته.

١. **الصوت**. تم تحديد خمسة أصوات واضحة في الحديث. الصوت الأول في العنوان "رُؤْيَا عُوبَدْيَا חֲזוֹן עֹבַדְיָה (ع. ١)". وصوت ثان (ع. ١ب-٤) يُقدِّم لنا مقدِّمة موجزة للصوت السائد في السِفر، أي، صوت الرَّبّ: "هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ عَنْ أَدُومَ" (ع. ١أ)، "سَمِعْنَا خَبَرًا مِنْ قِبَلِ الرَّبِّ" (ع. ١ب). والفاعل الجمع في جملة "سَمِعْنَا" لَمْ يذكر لنا مِنْ هم الَّذِينَ سمعوا. ونفس هذا الصوت نجده في ثلاثة تعبيرات متتالية للسلطة النبوية (استشهادية) أي "يَقُولُ الرَّبُّ נְאֻם־יְהוָה (ع. ٤، ٨)" وכִּי יְהוָה דִּבֵּר "لأَنَّ الرَّبَّ تَكَلَّمَ" (ع. ١٨). أمَّا الصوت الثالث، فهو صوت الرَّبّ نفسه، وقَدْ سُمع لأول مرَّة في ع. ١ب حيث أعلن "وَأُرْسِلَ رَسُولٌ بَيْنَ الأُمَمِ". وإضافة حرف واو *waw* للكلمة וְצִיר، تبرز هذه العبارة عَلَى أنَّها تحتوي عَلَى رسالة الرَّبّ، وليست عبارة ظرفية تصف إرسال رسول كحدث مناظر لسماع الرسالة. والصوت الرابع هُوَ صوت الرسول الَّذِي سُمع في ع. الأُولَى: "قُومُوا، وَلْنَقُمْ عَلَيْهَا لِلْحَرْبِ". أمَّا الصوت الخامس فكأنَّ صوت أدُوم. وفي صيغة موجزة ولكنها استفهامية متغطرسة في نهاية ع. ٣، تقول أدُوم: "مَنْ يُحْدِرُنِي إِلَى الأَرْضِ؟"

٢. **إستخدام صيغة الاستفهام**. علاوة عَلَى صيغة الاستفهام في عبارة التفاخر الَّتِي قالتها أدُوم "مِن (מִי) يُحْدِرُنِي إِلَى الأَرْضِ؟" ترد أداة الاستفهام *he* ثلاث مرات متصلة بأداة النفي، مثل הֲלוֹא، وكلّها تتوقع إجابة في صيغة إثبات: "أَفَلاَ يَسْرِقُونَ حَاجَتَهُمْ؟" (ع. ٥)، أَفَلاَ يُبْقُونَ خُصَاصَةً؟" (ع. ٥) "أَلاَ أُبِيدُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ، ... الْحُكَمَاءَ مِنْ أَدُومَ" (ع. ٨).

٣. **إستخدام صيغة التعجب**. استُخدمت أداة التعجب אֵיךְ "كَيْفَ" مرتين لوصف خراب أدُوم ونهبها (ع. ٥، ٦).

٤. **إستخدام التشبيه المجازي الرائع**. صُوَر كَلامية رائعة تعزز وصف أدُوم وطبيعة دينونة الله ومداها: "تَرْتَفِعُ كَالنَّسْرِ" (ع. ٤)، "مَوْضُوعًا بَيْنَ النُّجُومِ" (ع. ٣٤)، "يَشْرَبُونَ وَيَجْرَعُونَ" (ع. ١٦)، "وَيَكُونُ بَيْتُ يَعْقُوبَ نَارًا" (ع. ١٨)، "وَبَيْتُ يُوسُفَ لَهِيبًا" (ع. ١٨)، و"بَيْتُ عِيسُو قَشًّا" (ع.

١٨ب)، "فَيُشعِلُونَهُمْ وَيَأْكُلُونَهُمْ" (ع. ١٨ب-ج).

٥. التعابير الرئيسية. تكرار وتوزيع الوحدات المعجمية الرئيسية في كافة أرجاء النُّبُوَّة لا تحقق التركيز عَلَى الموضوع وتطوره فحسب، بل ويدعم بِنْيَة الوحدات الأدبية ذات المغزى: נָשָׁא "خَدَعَ" (#٥٩٥٨؛ ع. ٣أ، ٧ب)، יוֹם، يَوْم (#٣٤٢٧؛ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ בַּיּוֹם הַהוּא [ع.٨أ]، "يَوْمَ وَقَفْتَ עֲמָדְךָ בְּיוֹם [ع.١١أ]، בְּיוֹם שְׁבוֹת זָרִים يَوْمَ سَبَتِ الأعَاجِمُ [١١ب]، בְּיוֹם אָחִיךָ "يَوْمِ أَخِيكَ" [ع.١٢أ]، בְּיוֹם נָכְרוֹ "يَوْمَ مُصِيبَتِهِ" [ع.١٢ب]؛ בְּיוֹם אָבְדָם يَوْم هلاكهم" [ع.١٢ب]. בְּיוֹם צָרָה يَوْمَ مُصِيبَتِهِ [ع.١٢ج، ١٤ب]، בְּיוֹם אֵידָם "يَوْمَ بَلِيَّتِهِمْ" [ع. ١٣ب]، בְּיוֹם אֵידוֹ "يَوْمَ بَلِيَّتِهِ" [ع. ١٣أ-د] יוֹם יְהוָה، يَوْمُ الرَّبِّ [١٥أ]. כָּרַת "يَنْقَرِضُ" (#٤١٦٢؛ ع. ٩ب، ١٠ب، ١٤ب،قا؛ בָּצַר، قَاطِفُونَ (#١٣٠٥؛ ع. ٥ج)، הַר (٢٢١٥، فِي التعبيرات הַר עֵשָׂו، جَبَلِ عِيسُو [ع. ٨ب، ٩ب، ١٩أ، ٢١ب]، הַר צִיּוֹן "جَبَلِ صِهْيَوْنَ" [ع. ١٧أ، ٢١أ]، הַר קָדְשִׁי "جَبَلِ قُدْسِي" (ع. ١٦أ]، יָרַשׁ "يَرِثَ" (#٣٧٦٩؛ ع. ١٧ب، ١٩أ، ١٩ب، ٢٠ج)، שָׁתָה يَشْرَبُ (#٩٢٧٢، ع. ١٦أ [٣ مرات]. والاطار الأدبي للنُّبُوَّة عَلَى النَّحْوَ التالي:

العنوان			(١)	
صيغة الرسالة			(١أ-ب)	
مصدر الرسالة:	الرَّبُّ يَهْوَة			(١ج)
موضوع الرسالة:	أدوم			(١د-هـ)
مُستلِمُ الرسالة:	نحن			(١و)
مصدر الرسالة:	يَهْوَة		(١ز-ح)	
رسالة قضاء و إعادة تجديد		(١ط-٢٠)		
خراب أدوم			(١ط-٧)	
التنديد بأدوم				(٢-٤)
سهولة النيل من أدوم				(٥-٦)
حلفاء إدوم كأعداء إدوم				(٧)
ذنبُ وجرائمُ إدوم			(٨-١٥أ)	
يوم يَهْوَة			(٨-١٠)	
يوم أدوم				(١١)
يوم يَهُوذا				(١٢-١٤)
يوم يَهْوَة				(١٥أ)
نهاية أدوم			(١٥ب-٢١)	
مبدأ الدينونة				(١٥ب-ج)
دينونة أدوم مع كُلِّ الأمَم				(١٦)
معالجة خسارة أدوم				(١٧-١٨)
إعادة تجديد				(١٩-٢١)

وُصف خراب أدوم فِي ع. ٢- ٧ دون الإشارة إلَى سبب ذلِكَ. كَانَت أدوم تعتبر نفسها آمنة مطمئنة، لا يمكن انتهاك حرمتها أَوْ الوصول إليها فِي الأعَالِي: "أيها السَّاكِنِ فِي محاجي الصخر رفعة مقعده القائل فِي قلبه مِنْ يحدرني إلَى الأَرْضِ" (ع. ٣). ولكن الرَّبّ ينذره: "إِنْ كُنْتَ تَرْتَفِعُ كَالنَّسْرِ، وَإِنْ كَانَ عُشُّكَ مَوْضُوعًا بَيْنَ النُّجُومِ، فَمِنْ هُنَاكَ أُحْدِرُكَ" (ع. ٤). وكلمة תַּגְבִּיהַּ (ع. ٤) لا تشير إلَىارتفاع النسر، بل إلَى بناء عشه. والموضوع المباشر الَّذِي ترمى إليه هذه الصيغة أشير إليه فيه ع. ٤أ، ولكنه ذُكر فِي ع. ٤ب بمعنى تجعل "عُشَّكَ" عَالِيًا.ونهاية هذا الجزء بعبارة تدل عَلَى الاقتباس נְאֻם־יְהוָה "يَقُولُ الرَّبُّ".

وثمة سلسلة مِنَ المواقف الافتراضية، مثل أَتَاكَ سَارِقُونَ (٥أ)، "لُصُوصُ لَيْلٍ" (ع. ٥ب)، و "قَاطِفُونَ" (ع. ٥ج قا؛ ٩ب، ١٠ب، ١٤ب)، أي جامعي الحصاد؛ قَدْ قُدمت لتطوير موضوع عدم إمكانية الوصول إلَى أدوم (فِي ع. ٥- ٦) وهذه الآيات مليئة بأدوات مثل אִם (إنْ، ٣ مرات)، وאֵיךְ (كَيفَ، مرتين)، والإستفهام السالب (متوقعًا إجابة موجبة قوية) הֲלוֹא (أخلا، مرتين). ونموذج هذه الأدوات يبين ترتيبًا مقلوبًا، يبدأ وصف الشكل لما سيصبح مضمونًا واضحًا وبشكل متزايد. وأدوم تعتبر نفسها حصينة. وتكرار الأداة "إنْ .." (مرتين) يتحدى هذا المفهوم.

ومجموعة ثانية مِنْ ثلاثيات قُدمت فِي ع. ٧. فالعلاقات الَّتِي اقامتها أدوم لتضمن بها أمنها وخيرها، هي نفسها الَّتِي سهلت فِي الواقع خرابها "كُل مُعَاهِدِيكَ"، "أصدقائك" ("مُسَالِمُوكَ") و"أَهْل خُبْزِكَ" (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ مِنْ خُبْزِكَ)، سوف يطردون أدوم ويغلبونها يشردونها.

ولقَدْ ذُكرت جرائم أدوم بالتفصيل فِي ع. ٨- ١٥أ. ودقة الإجراء الإلهي ضد أدوم سبقت الإشارة إليه فِي الأسئلة البلاغية المتعلقة باللصوص والقاطفين (ع. ٥). وتم الآن التعبير عن يقينية دينونة الرَّبّ وخراب أدوم بدون أي غموض وذلِكَ فِي ع. ٨. وللمرَّة الثالثة فِي هذه النُّبُوَّة وبقسوة متزايدة، نجد أن صيغة لفظية باستخدام ضمير المتكلم عَلَى لسان الرَّبّ: "إِنِّي قَدْ جَعَلْتُكَ صَغِيرًا بَيْنَ الأُمَمِ" (ع. ٢أ)، "أُحْدِرُكَ" (٤ج)، "أَلاَ أُبِيدُ.. الْحُكَمَاءَ مِنْ أَدُومَ" (ع. ٨أ). والإشارة إلَى الدمار الَّذِي يفهم مِنْ ذكر جَبَل عِيسُو הַר עֵשָׂו تقدم موضوعًا جديدًا فِي النُّبُوَّة، ينفرد به هذا السِفر. فجَبَل عِيسُو، الَّذِي لَمْ يُذكر إلاّ فِي سِفر عُوبَدْيَا، هُوَ "النقيض مِنْ" جَبَل صِهْيَوْن הַר־צִיּוֹן، الَّذِي هُوَ جَبَل الله الْمُقَدَّس. أمَّا النتيجة والغرض والسبب فِي دمار الرَّبّ لأدوم فقَدْ ذُكرت فِي ع. ٩. وإذْ يخاطب الرَّبّ تَيْمَان مباشرة، نجده يقول: "فَيَرْتَاعُ أَبْطَالُكَ ... يَنْقَرِضَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ جَبَلِ عِيسُو بِالْقَتْلِ (حرفيًا، بسبب القتل". وحرف الجر المتصل بالاسم "القتل" קָטֶל يشير إلَى سبب قيام الرَّبّ "بالقتل" وليس إلَى وسيلة إقراضهم. سوف تنقرض أدوم "بسبب القتل" (ع. ٩ب). وثمة مجموعة ثالثة، مِنَ الآيات الثلاثية قُدمت فِي ع. ١١، ولكِن أدوم عُرفت هذه المرَّة بأنَّهَا "كواحد" مِنَ الثلاثة: (١) الأعَاجِمُ זָרִים (١١ب). (٢) الْغُرَبَاءُ נָכְרִים (١١ج)، (٣) גַּם־אַתָּה כְּאַחַד מֵהֶם، كنت أَنْتَ أَيْضًا (أدوم) كواحد منهم" (ع. ١١د).

ويتبع ذلِكَ سلسلة مِنْ ثمانية أوامر فِي ع. ١٢- ١٤.تعبر عن طبيعة جرم أدوم ومداه. وكُلّ مِنَ المواقف (ع. ١٢)، والأعمال (ع. ١٣- ١٤) يتبين أن أدوم كَانَ مشتركًا بشكل فعَّال فِي العنف الَّذِي وُجِّه ضد أورُشَلِيم. ومن الأمور المميزة فِي هذا الجزء هُوَ

أن نعظم العبارات الَّتِي استُخدمت فِي وصف ذنوب أدوم سبق أن استُخدمت لوصف مَا سوف يحيق بأدوم فِي ع. ١- ١١ אָח "أخ" (ع. ١٢أ، ١٠أ)، נָכַר (ع. ١٢ب- ١١ج)، אָבַד يبيد أَوْ يهلك (ع. ١٢، ٨)، בּוֹא يأتي، يدخل (ع. ١٣أ، ٥أ، ١١ج)، שַׁעַר باب (١٣أ، ١١ج)، גַּם־אַתָּה "أَنْتَ أَيْضًا (١٣ج، ١١د)، שָׁלַח يرسل (ع. ١٣د، ١ز، ٧أ)، חַיִל قدرته (ع. ١٣أ، ١١ب)، עָמַד يقف (ع. ١٤أ، ١١أ، כָּרַת يقطع، ينقرض (ع. ١٤ب، ٩ب، ١٠ج). وبتعبير آخر، مَا عملته أدوم هُوَ مَا سوف يحدث لأدوم. والواقع أن أدوم كَانَت له يَوْمه. والآن سيكون لِلرَّبِّ يَوْمه (١٥أ) "فإنه قريب يَوْمَ الرَّبّ عَلَى كُلّ الأمَم (ع. ١٥أ).

ع. ١٥ب- ٢١ تكون الجزء الأخير مِنَ النُّبُوَّة. والمبدأ الَّذِي يطبقه الله فِي دينونته ذُكر فِي ع. ١٥ب-ج: "كما فعلت يُفعل بك"، وبصفة خاصة" عملك يرتد عَلَى رأسك" (١٥د). وفِي ع. ١٦ وُضعت دينونة أدوم فِي سياق الدينونة الَّتِي ستخضع لها كُلّ الأمَم. والواقع أنهم سيشربون (مِنْ كأس غضب الرَّبّ)، ويصبحون وكأنه لَمْ يكن لهم وجود مِنْ قبل. غير أن جَبَل صِهْيَوْن سيختبر النجاة. ويستعيد بيت يَعْقُوب ممتلكاته (ع. ١٨- ٨)، وأراضيه (ع. ١٩- ٢٠)، ويكون الْمُلْكُ لِلرَّبِّ (ع. ٢١).

جـ. المواضيعُ المُتميِّزَةُ:

١. انقلاب الوضع إلى عكسه. هذا الموضوع قُدم طوال النبوة مِنْ حيث الشكل ومن حيث المضمون. "كما فعلت يُفعل بك (ع. ١٥ب-ج) تحدد دموع أدوم فِي الْمُرْتَفِعَاتِ (ع. ٣ب-ج-د ٤أ-ب) لكن أدوم سيُطاح بها إلَى الأَرْض (ع. ٤ج). وأدوم متكبرة (ع. ٣) ولكنها ستصبح صغيرة بين الأمَم (ع. ٢أ) ومحتقرة جدًّا (٢ب). كَانَت أدوم واثقة آمنة (ع. ٣)، ومتماسكة لا يمكن أن تطولها يد أحد (ع. ٧ أ-ج)، ولكنها أصبحت فِي غاية الضعف (ع. ٣أ، ٥أ، ٥ب، ٥ج، ٧ب) وسوف تخرب (ع. ٥ج، ٩أ) وتُنهب (ع. ٦) وتُطود (ع. ٧أ). لقَدْ وقف أدوم فِي مفرق الطرق ليقطع أخاه (ع. ١٤أ-ب)، ولِذلِكَ سينقرض أدوم نفسه إلَى الأبد (ع. ٩ب، ١٠ج). لقَدْ تصرف أدوم بخيانه - تجاه أخيه يَعْقُوب (ع. ١١)، ولِذلِكَ سيخونه حلفاءه وأقرب المقربين إليه (ع. ٧). لقَدْ فرح أدوم شماتة فِي بني يَهُوذا يَوْم ضيقتهم، هكَذَا سيغطى الخزى أدوم وسوف يتعرض للهلاك. لقَدْ دنس أدوم جَبَل الله الْمُقَدَّس (ع. ١٦أ)، ولكن هذا الجَبَل ستعود إليه قداسته (١٧ب). وكَانَ جَبَل صِهْيَوْن ذات مرَّة ملجأ يمكن اللجوء إليه (ع. ١٤)، ولكن جَبَل صِهْيَوْن سيعود ثانية ليكون جَبَلاً للنجاة (← الجزاء: لاهوت)

٢. يَوْمَ الرَّبِّ. دينونة أدوم تمثل الدينونة الَّتِي سيدين بها الله كُلَّ الأمَم. وتجديد إسْرَائِيل لعمل الله للخلاص الشامل. الاستمرارية، وعدم الاستمرارية.

٣. الاستمرارية والتوقف: يظهر سِفر عُوبَدْيَا صِلات لفظية وموضوعية بفقرات أخرى فِي ع. ق، واشتراك أدوم فِي دمار أورُشَلِيم وُصف فِي مز ١٣٧: ٧؛ مرَا ٤: ٢١- ٢٢؛ حز ٢٥: ١٢- ١٤؛ ٣٥: ٥، ١٢- ١٥. أمَّا عُوبَدْيَا ١- ■ تكاد تكون صورة طبق الأصل مِنْ إر ٤٩: ١٤- ١٦: ٩ الأمر الَّذِي يشير لاعتماد أحدهما عَلَى الأخر، أَوْ اعتمادهما معًا عَلَى مصدر مشترك. ويشير مَا جاء فِي عَا ٩: ١١- ١٢ إلَى أن استعادة بيت إسْرَائِيل، أي إقامة وإعادة بناء خَيْمَة دَاوُد الساقطة، سوف تتم "لكي يرثوا بَقِيَّةَ أدوم وجَمِيع الأُمَمِ الَّذِينَ دُعي اسمي عَلَيْهِمْ يَقُولُ الرَّبُّ الصانع هذا"

→ יוֹם¹ [yôm¹]، (نهار، يَوْم أخروى، يَوْم #٣٤٢٧)

البيبلوجرافيا

T. D. Alexander, D. W. Baker, B. K. Waltke, *Obadiah, Jonah, Micah*, TOTC, 1988, 17-44; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976, 127-72; J. R. Bartlett, "The Rise and Fall of the Kingdom of Edom," *PEQ* 104, 1972, 36-37; idem, "The Moabites and Edomites," in *POTT*, 1975, 243-44; W. W. Cannon, "Israel and Edom: The Oracle of Obadiah," *Theology* 15, 1927, 129-40, 191-200; A. Condamin, "L'unité d'Abdias," *RB*, 9, 1900, 261-68; R. A. Coughenour, "A View of Value from a Servant of Yahweh," *Reformed Review* 24, 1971, 119-23; M. B. Dick, "A Syntactic Study of the Book of Obadiah," *Semitics* 9, 1984, 1-29; J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, Torch, 1961; T. J. Finley, *Joel, Amos, Obadiah*, WEC, 1990, 339-80; N. Glueck, "The Boundaries of Edom," *HUCA* 11, 1936, 141-57; J. Gray, "The Diaspora of Israel and Judah in Obadiah v. 20," *ZAW* 65, 1953, 53-59; P. R. House, *The Unity of the Twelve*, 1990; B. A. Jones, *The Formation of the Book of the Twelve: A Study in Text and Canon*, 1995; J. J. Niehaus, "Obadiah," in *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, 1993, 495-541; B. K. Smith and F. S. Page, *Amos, Obadiah, Jonah*, NAC, 19B, 1995, 171-201; J. M. P. Smith, "The Structure of Obadiah," *AJSL* 22, 1906, 131-38; J. A. Thompson, "Obadiah," in *IB* 6, 1956, 855-67; J. D. W. Watts, *Obadiah: A Critical Exegetical Commentary*, 1969; H. W. Wolff, *Obadiah and Jonah*, 1986.

دنيس آر . ماجاري *Dennis R. Magary*

طاعة ← #٩٠٤٨ (שָׁמַע [šāma]، يسمع، يفهم، يطيع، ينتبه، يطيع)

ملاحظة ← #٨٠١١ (רָאָה¹ [rā'â¹]، يرى، لديه رؤى، يختار)

عناد ← #٥٢٨٦ (מָרָה¹ [mārâ¹] يَعْنِد، عنيد، عناد)

احتلال ← #٦٧٢١ (עִנְיָן ['inyān]، قضية، عمل، قلق، احتلال)

كريه ← #٩٤٤ (בָּאַשׁ [bā'aš]، نتانة، تسوء سمعته، يصبح

6384	עוֹג

عُوج (עוֹג ['ôg]، #٦٣٨٤).

ع. ق ١. لَمْ يرد الاسم "عُوج" فِي ع. ق إلاّ لشخص واحد، وهو بالتحديد مَلِك أَرْض بَاشَان (#١٤٢١). وباشان، طبقًا لأهارُوني (Aharoni, 37-38) هي المنطقة الشَّمالية عَبْر

الأُرْدُنّ، المحيطة بالأطراف العليا لنَهْرِ اليرموك، وتمتد شمالاً فِي اتجاه مَا يُطلق عليها الآن مُرْتَفَعَات الجولان. وسلسلة جَبَل الدروز (جَبَل حوران، وربما جَبَل بَاشَان المذْكور فِي الكتاب المُقَدَّس، مز ٦٨: ١٥ [١٦]، هكَذَا يقول إميرتون Emerton, 37) تقع جهة الشَّرْق، وتكون حاجزًا واقيًا ضد الانتهاكات مِنْ ناحية الصحراء، لكنها تتسبب فِيمَا يُعرف بالأمطار الجَبَلية، الَّتِي جعلت مِنْطَقَة بَاشَان نجد(*) خصيب يُروى بشكل جيد. ثم إن بعدها النسبي، إلى جَانِب خصبها، أضفى عليها طابعًا أسطوريًا. ولِذَلِكَ كثيرًا مَا يتكَلَّم الكتاب المُقَدَّس عن بَاشَان (٦٠ مَرة)، أسودها (تث ٣٣: ٢٢)، ومواشيها المسمنة (حز ٣٩: ١٨، قا؛ عا ٤: ١)، وكباشها المميزة (تث ٣٢: ١٤)، وثيرانها القوية (مز ٢٢: ١٢ [١٣])، وبلوطها العظيم (إش ٢: ١٣) الَّذِي يُستعمل لصناعة المجاديف (حز ٢٧: ٦)، وجبالها الوعرة المهيبة (مز ٦٨: ١٥ [١٦]).

رَبط المصدر التثنوي عُوج بِمَدِينَة عَشْتَارُوث كأساس قوته (تث ١: ٤؛ يش ٩: ١٠)، وفيما وقعت المَعَركة مع الإِسْرَائِيليين فِي إِذْرَعِي (عد ٢١: ٣٣؛ تث ١: ٤، ٣: ١) فكُلَا المكَانَين ذُكرا فِي المصادر المِصْرية طوال الألفية الثانية (ANET, 242, 329, 486). وهناك عَمُود تذكارى لسيثوس الأوَّل ورمسيس الثاني تم العثور عليها فِي مِنْطَقَة بحدود عَشْتَارُوث (Bartlett, 267). ومن الواضح أنه كَانَ لهذه المنطقة أهمية ولا يدعو للاستغراب أن لها مكَانَة بارزة فِي تقليد الاستيطان. وطبقًا للتقليد الَّذِي نقرأ عَنْهُ فِي عد ٢١: ٣٣- ٣٥؛ تث ١: ٤؛ ٣: ١- ١٤، قَهر الإِسْرَائيليون بقيادة مُوسَى أوَّلاً مَلِك سِيحُون، الَّذِي كَانَ يحكم فِي حَشْبُون، ثم عُوج، مَلِك بَاشَان، وذلِكَ فِي معركة إِذْرَعِي. وبعد ذلِكَ استوطن بَنُو إِسْرَائِيل هذه المنطقة، وبصفة خاصة مَنَسَّى، فِي حين أن رَأُوبَيْن وجَاد استوطنوا مِنْطَقَة سِيحُون (عد ٣٢: ٣٣). ومن الأوصاف المذكورة فِي عد ٣٢ نستشف أن عملية الاستيطان كَانَت أكثر تعقيدًا مما بدا عليه الأمر فِي عد ٢١.

والخلفية التاريخية لعملية استيطان مِنْطَقَة عَبْرِ الأُرْدُنّ وبصفة خاصة مكَانَ عُوج، كَانَت موضع جدل. وجزء مِنَ الصعوبة يكمُن فِي التقليد التوراتي (عد ١٣: ٢٩) الَّذِي يعتبر "عُوج" وجاره الجَنُوبي سِيحُون كملوك أَمُورِيِّين. ويقول فان سيترز Van Seters بأن "الأَمُورِيِّين" كان تعبيرًا جغرافيًا، مُستخدم مِن قِبَل التقليد الإيلوهيمي، فيما استخدم التعبير "كَنْعَانِيِّين" مِن قِبَل المصدر اليهوي (Amorite, 64-81). ولقد استخدم سَنْحَارِيب كلمة أمرو لتعيين كامل مِنْطَقَة سوريا- فِلِسْطِين (AS, 30). ويجادل Bartlett (257-77) بأن الوصف المعين لعوج وسِيحُون باعتبارهما مِنْ ملوك الأَمُورِيِّين (تث ٣: ٨) يعكس تذكرة لاحقة حين فقد الأَمُورِيُّون موقعهم التاريخي المعين، وأصبحوا جزءًا فحسب فِي نسيج أسطورة الغزو. ومن المحتمل أن الناحية الطبوجرافية لأراضي هؤلاء المُلُوك الأجانب كَانَت عَلَى صلة بالتقسيمات السِبْطية الدَقِيقة المذكورة فِي التَّثْنِيَة (بين رَأُوبَيْن، وجاد ومَنَسَّى) بأكثر مِنْ صلتها بالذكريات التاريخية الواقعية.

٢. نجد عِدَّة تفاصيل عن عُوج المَلِك فِي تث ٣: ١١ الَّتِي أخذت لتوحي بأساس أسطوري. كَانَ آخر الرَّفَائِيِّين (انظر تث ٢: ١٠- ١٢)، وكَانَ له سَرِيرٌ مِنْ حَدِيدٍ ضخم الحجم (١٤ قدمًا × ٦ أقدام). وليس مِنْ بين هاتين الخاصيتين مَا يُعد بالضرورة أسطوريًا. وقد وُصف الرَّفَائِيُّون بأنهم "شَعْبٌ كَبِيرٌ وَكَثِيرٌ وَطَوِيل كَالعَنَاقِيِّينَ"، وقيل أن العَمُّونِيِّين قد هزموهم (تث ٢: ٢٠- ٢١). وطبقًا لما يقوله Bartlett (269) ربما استخدم الكتاب المُقَدَّس تعبير "رَفَائِيِّين" لوصف أشخاص خياليين مِنَ الماضي. وعَلَى أساس مَا يقوله جوتوالد Gottwald (The Tribes, 739) كَانَ السرير قطعة مِنَ الأثاث استولى عليها العَمُّونيون تذكارًا للنصر، ثم قاموا بعرضها فِي عاصمتهم، رَبَّة (٣: ١١). وهناك اقتراحات أخرى خاصة بالسرير العملاق تقول بأنه كَانَ دُلمن من البازلت أو حجارة رخام الدولوميت (تَابُوت مِنَ البازلت) أَوْ دلمن حجري، وليس مِنْ بين هذين الاقتراحين مَا هُوَ مقنع كالاقتراح العبري الحرفي، بأنه سرير معدني مُشابه مِنْ نواحٍ أخرى للأسرة الخشبية لتوت عنخ آمُون (انظر أيضًا ANEP, 140). وإذا كَانَ العَمُّونيون قد استولوا حقًا عَلَى السرير، تكون قصة غزو عُوج قد نُقلت للتقليد الإِسْرَائيلي حينما أصبح العَمُّونيون جزءًا مِنَ الاتحاد الفيدرالي بين الأسباط (Gottwald, 215, 431-33, 556). وعبارة "أَلَيْسَ هُوَ" فِي ٣: ١١ تدل عَلَى أن الكاتب التثنوي كَانَ عَلَى استعداد ليستخدم وجود هذا السرير لإثبات صدق روايته.

ويجادل العديد مِنَ المفكرين (مثل؛ Jagersma, 64-65) عَلَى أسس أدبية، بأن عد ٢١: ٣٣- ٣٥ مأخوذًا مِن تث ٣: ١- ٣، الأمر الَّذِي يوحي بأن "عُوج" هُوَ شخصية خيالية ابتكرها التثنوي، فِي حين أن تقليد سِيحُون (مِنَ الترنيمة القديمة فِي عد ٢١: ٢٧- ٣٠) كَانَ سابقًا عليه (تنتمي للإيلوهيمي) وعَلَى ذلِكَ يَكُون سِيحُون شخصية حقيقية. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، خَلُص أَهَارُونِي Aharoni (208) إلى القول بأن تقليد "عُوج" هُوَ بالتأكيد تقليد قديم، وأن الاستكشافات الاثرية فِي المنطقة تشير إلى وجود مستوطنات سابقة عَلَى المستوطنات الإِسْرَائيلية فِي بَاشَان (٦٠ مَدِينَة حصينة، تث ٣: ٥)، وتبعًا لِذلِكَ أُدمجت مع أجزاء أخرى مِنْ أراضي عَبْرِ الأُرْدُنّ فِي مَمْلَكة دَاوُد (٢صم ١٢: ٢٦- ٣١). أمَّا كيف تجمعت العناصر المختلفة لقصة عُوج معًا، وما هُوَ الدور الَّذِي قام به فِي تاريخ الاستيطان عَلَى وجه الدقة، فهذا مِنَ الأمور الَّتِي يجب أن تظل موضع التخمين.

والأهمية الكتابية لعوج تفوق إلى حد كبير الدور الَّذِي قام به كمَلِك صغير فِي إطار مملَكة كَنْعَان وما يحيط بها، ومن ثم فإن إطار تاريخ إِسْرَائِيل. ودوره الرمزي واضح مِنْ ناحية إصرار التقليد عليه. وحجمُ الإشارات الَّتِي تتناول المَعَركة الحقيقية وخلفيتها (عد ٢١: ٣٣؛ تث ٣: ١- ٤، ١٠، ٤: ٤٧؛ يش ١٢: ٤)، أَوْ مواضع التقسيمات السِبْطية (عد ٣٢: ٣٣؛ تث ٣: ١٣؛ يش ١٣: ١٢، ٣٠). والإشارات الأخرى تكون جزءًا مِنَ العقيدة بتقليد الغزو، والَّذِي يستخدمه التثنوي فِي كُلَام مُوسَى (تث ٢٩: ٧- ٨ [٦- ٧]، وكُلَام يَشُوع (٣١: ٤)، وكُلَام رَاحَاب (يش ٢: ١٠)، وكُلَام الجبعونيين (٩: ١٠). ويعود التقليد للظهور فِي كتابات المؤرخ (نح ٩: ٢٢) ومرتين فِي المَزَامِير (مز ١٣٥: ١١؛ ١٣٦: ٢٠). وتستخدم عقيدة الغزو

*. النجد= سهل واسع مرتفع

"عُوج" كشخصية كبيرة تمثل وَاحِدًا مِنْ ملوك بلاد عَبْرِ الأُرْدُنّ العظماء، الَّذِي هُزم عَلَى يد بني إِسْرَائِيل. وهو يُعد دليلاً عَلَى قوة الله الَّذِي أعطى القدرة لمجموعة متنافرة مِنَ الإِسْرَائِيليين عَلَى أن تستوطن أرض بَاشَان الخصيبة، الَّتِي تحميها ستون مَدِينَة حصينة ويحكمها مَلِك عملاق كَانَ سريره عَلَى مرّ العصور موضع إعجاب. والأمر الَّذِي يبدو وكأنه متناقض أن "عُوج" أصبح جزءًا مِنْ تاريخ خلاص إِسْرَائِيل، وقد نُسج فِي نسيج التقليد اليهودى الخاص بـ غزو (←) الأرْض.

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 1979; J. R. Bartlett, "Sihon and Og, Kings of the Amorites" *VT* 20, 1970, 257-77; J. Bright, *History of Israel*, 1980; J. A. Emerton, "The 'Mountain of God' in Psalm 68:16" *SVT* 50, 1993, 24-37; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979; B. Halpern, *The Emergence of Israel in Canaan*, 1983; *IJH*, 213-84; H. Jagersma, *History of Israel in the Old* 44; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, 1974; D. J. Wiseman, ed., *Peoples of Old Testament Times*, 1973.

دبليو. آر . دوميريس *W. R. Domeris*

زيت ← #٩٠٤٣ (שֶׁמֶן [*šemen*]، زيت)

عجوز ← #٢٤١٦ (זָקֵן [*zāqēn*[1]]، قديم، يصبح متقدمًا فِي السن)

العودة والتجديد

العودة والتجديد

١. الأهمية. كَانَت فترة السبى البَابِلِي تُعد خطًا فاصلاً فِي حَيَاة شَعْب إِسْرَائِيل وإيمانه. وحَتَّى لو لَمْ تكن أعداد الَّذِين تم سبيهم كبيرة (إر ٥٢: ٢٨- ٣٠ تذكر رقماً إجمالياً قدره ٤٦٠٠ فِي المرات الثلاث، وهذه بالتناقض مع مَا جاء فِي ٢مل ٢٤: ١٤ حيث تذكر أن عدد المسبيين عشرة آلاف فِي المرة الأوْلى وحدها) وقد أزيلت كُلّ المؤسسات اليهودية الكبرى—المَلِكية، وجود دولة شَعْب، أورُشَلِيم، المَدِينة الَّتِي اختارها الله لتكون مسكنه "إِلَى الأَبَدِ" (مز ١٣٢: ١٣- ١٤)، والهيكل، بذَبَائِحه والاحتفالات والأعياد الدينية الكَبِيرة. (السبى: تاريخ).

وعَلَى ذلِكَ كَانَ لابد وأن تمثل العودة شأناً له أبعاده البعيدة المدى وليست مجرد عودة جغرافية لبعض المسبيين اليهود وأولادهم مِنْ بَابِل إِلى يَهُوذَا. بل تضمن الأمر تجديد المؤسسات القديمة، وابتكار بعض مؤسسات جديدة، وإعادة تفسير لمعنى أن يكونوا "شَعْب الله" فِي وضع جديد فِي وقت لَمْ يعودوا فيه بعد دولة شَعْب مستقلة فِي ظل حكم مَلِكى لأسرة دَاوُد- بل أصبحوا مجرد مقاطعة صغيرة متنائية داخل الامبراطورية الفَارِسية الشاسعة.

٢. رؤى حِزْقِيَال. مَا مِنْ أحد فِهم هذا البعد اللاهوتى للعودة مِنَ الناحية الجغرافية بأكثر مما فهمها حِزْقِيَال (حِزْقِيَال: فكر لاهوتى). ذلِكَ أن كارثة السبى لَمْ تكن فِي نظره مجرد كارثة عسكرية أَوْ سياسية، بل علامة عَلَى السقوط الأخير لإِسْرَائِيل كشَعْب الله. وقد رأى فِي رؤيا مجد (כָּבוֹד) الله، الأمر الَّذِي كَانَ يعنى لحِزْقِيَال حضور الله نفسه بين شَعْبه بصورة مادية ممثلة فِي "المسكن" (أَوْ سَحَابة المجد فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع)- يرحل عن الهيكل والمَدِينة (حز ١٠: ١٨). وعَلَى ذلِكَ، حين عاد هذا المجد، فهذا لَمْ يكن يعنى شَيْئًا أقل مِنْ تجديد شامل للمجتمع.

ومعظم أَنْبِيَاء مَا قبل السبي ممن تنبأوا بهزيمة عسكرية وسبي رأوا قصداً إلهيًا وراء هذه الدينونة، وذلِكَ عَلَى الأقل مِنْ أجل "بَقِيَّة" نقية (مثل؛ هُوشَع ٢: ١٤- ٢٣، إش ١: ٢١: ٢٦) (← بَقِيَّة). وقد ذهب إرميا إلى أبعد مِنْ ذلِكَ حيث تحدث عن عهد جديد، تتجدد بمقتضاه العلاقة بين إِسْرَائِيل وإلهها وسوف تتم المحافظة عليه لأن الله سيكتب ناموسه عَلَى قلوبهم (إر ٣١: ٣١- ٣٤) (إرْمِيَا: فكر لاهوتى). ولكن حِزْقِيَال ذهب إلى أبعد مِنْ ذلِكَ أيضًا. فقد رأى تجديدًا للأُمَّة لا يمكن وصفه إلا بعبارة "خليقة جديدة" حيث يعود الله "وينفخ نسمة حَيَاة" فِي شَعْب إِسْرَائِيل الميت مثلما فعل مع حفنة التراب الَّتِي خلق منها آدم (حز ٣٧: ١- ١٤). وستكون هناك ناحية سياسية لهذا التجديد، لأَنَّهُ سيعيد كُلّ اليهود المسبيين (٣٦: ٢٤)، ويعيد توحيد مَمْلَكتى إِسْرَائِيل ويَهُوذَا القديمتين (٣٧: ١٥- ٢٣)، ويعيد أسرة دَاوُد المَلَكية (٣٧: ٢٥). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذا التجديد الخارجي سيواليه تطهير مِنَ الخَطِيَّة (٣٦: ٢٥)، فضلاً عن تجديد للقلب والذهن يعطيه روح الَّذِي يعمل فيهم (٣٦: ٢٦- ٢٧) الأمر الَّذِي يدفعهم إلى توبة حقيقية (٣٦: ٣٨)، وإعادة خلق سلام شبيه بالفردوس وازدهار لَمْ يسبق له مثيل فِي الأرْض (٢٦: ٢٨- ٣٠). وكُلّ هذه ستكون أعمالاً تحققها نعمة الله وسيادته وعمله "مِنْ أجل اسمه"، وليس نتيجة مبادرة أَوْ جهد مِنْ قبل إنسان. والعودة والتجديد، كموضوع مِنْ موضوعات ع. ق سيكون له بعد سياسى ودينى أَوْ روحى.

٣. سياق تاريخي وسياسي. الأحداث التاريخية والسياسية المتعلقة بالعودة تتسم بقدر مِنَ الغموض. وهذا مرده- مِنْ ناحية- الافتقار إلى دليل أثرى، ومن ناحية أخرى لأن الوثائق الكتابية تظهر بعض الاختلافات. والواقع، أن اهتمام كتبة الأسفار المُقَدَّسة كَانَ مركزًا عَلَى النواحي اللاهوتية بأكثر مِنْ تركيزه عَلَى الناحية التاريخية. والنسخة العِبْرِيَّة مِنَ المرسوم الَّذِي أصدره كُورَش والَّذِي يسمح فيه بالعودة ذُكر مرتين (٢أخ ٣٦: ٢٣، عَزْرَا ١: ٢- ٤)، أمَّا الثانى فيدعو إلى تقديم دعم مالى مِنَ اليهود الَّذِين بقوا فِي بَابِل لمساعدة العائدين عَلَى إعادة البناء كما أنه تُوجد نسخة آرَامية مِنَ المرسوم (عَزْرَا ٥: ١٣) (كُورَش ←). وقد وجد البعض أن صياغة هذا المرسوم مِنْ غير المحتمل أن تصدر عن مَلِك أجنبيٍ، لكن آخرين قدموا رأياً مقبولاً مفاده أنه ربما تكون هذه الصياغة مِنْ عمل موظف يهودي فِي بلاط مَلِك بَابِل (انظر Galling, 72-74). وتاريخيته العامة تدل عليها كُلمات كُورَش نفسه المسجلة عَلَى عَمُود "كُورَش": "لقد أعيدت بناء عَلَى وصية مردوخ ... كُلّ آلهة سومر وأكاد الَّتِي أحضرها نبونيدس إلى بَابِل سليمة، فأعيدت إلى أماكنها السابقة (ANET, 315-16).

وعلى الرغم من ذلك نجد بعض التشوش في سجلاتنا، من ناحية من فعل وماذا فعل ومتى، وذلك بعد العودة. ويسجل المصدر الآرامي لسفر عزرا أن كورش عين شيشبصر حاكمًا لمنطقة يهوذا، ومنحه سلطة إعادة بناء الهيكل وأن يضع فيه الآنية المقدسة التي سبق أن أخذها نبوخذ نصر من هيكل ما قبل السبي وأحضرها إلى بابل ويستطرد الخطاب ليقول إن شيشبصر "حِينَئِذٍ جَاءَ شِيشْبَصَّرُ هذَا وَوَضَعَ أَسَاسَ بَيْتِ اللهِ الَّذِي فِي أُورُشَلِيمَ. وَمِنْ ذلِكَ الْوَقْتِ إِلَى الآنَ (استمر حكم داريوس من ٥٢٢ إلى ٤٨٦) يُبْنَى وَلَمْ يُكْمَلْ" (عز ٥: ١٦). ويبدو أن هذا يتعارض مع ما جاء في عزرا ٣، حيث يشير إلى أن يشوع وزربابل بدأ يشرفان على إعادة بناء الهيكل في السنة الثانية بعد وصولهما (عز ٣: ٨- ١٣)، ويبدو أن المعنى الطبيعي لهذه الآيات هو أن هذا حدث بعد العودة التي صرح بها كورش مباشرة.

أما الأكثر مأساوية، فهو أن كلتا الروايتين تتعارضان مع القول الواضح الذي قاله حجي سنة ٥٢٠ بأن الهيكل "خراب" (حجى ١: ٣)، والملاحظة التي تقول بأنه نتيجة تأثير كرازة حجي بدأ يشوع وزربابل مهمتهما في الإشراف على إعادة بنائه (١: ١٢- ١٤) (حَجَّي: فكر لاهوتي).

ونحن في هذا الصدق لا نستطيع أن نكون جازمين، غير أنه من غير المحتمل تمامًا أن شيشبصر (الذي قال كثيرون أنه هو "شنأصر" الذي ذكر في ١أخ ٣: ١٨ وهو أحد أبناء يهوياكين- الأمر الذي يعنى أن الفارسيين عينوا واحدًا من نسل داود حاكمًا ليهوذا، على غرار ما فعلوا بالنسبة لزربابل)- بدأ مهمة إعادة البناء في فترة ولايته (← زربابل). وبرغم ذلك، فإن نوعية الصعاب التي واجهها أهل يهوذا، والتى وصفها حجى بشكل رائع (١: ٥- ١١، ٢: ١٥- ١٩) والمقاومة التي لاقوها من الشعوب المجاورة، والتى وصفت في سفر عزرا (٤: ١- ٥) واجهتهم منذ البداية وأحبطت جهودهم، وعلى ذلك فإنه في سنة ٥٢٠، كان لا يزال الهيكل يوصف بأنه "خراب".

والواقع، أن تصريحاً سابقًا لإعادة بناء الهيكل، سيضيف ثقلاً لاتهامات حجى ضد الشعب لإهمالهم هذه المهمة حيث كانوا يركزون جهودهم على مصالحهم. ولعله يمكن فهم عزرا ٣، ٤ على أفضل وجه، ليس كقصص تاريخية مباشرة ومرتبة ترتيبًا زمنيًا، بل كموجز- تم تحفيزه لاهوتيًا- للوضع المستمر لشعب الله بعد السبي. فمن ناحية، تمت دعوتهم لأن يكونوا شعب الله العابد المطيع، غير أنه من ناحية أخرى، كانوا بشكل مستمر في الغالب محاصرين بالحقائق المرة الممثلة في المقاومة والفقر (انظر Williamson, 43-45).

٤. توترات. ليس من الواضح تمامًا ما هي منطقة نفوذ حكام يهوذا التي كانوا يسيطرون عليها بعد السبي. ويبدو أنهم كانوا يتمتعون بقدر معين من الاستقلالية في ممارسة حكمهم على يهوذا وسكانها. وبرغم ذلك، فإنهم كانوا جزءًا من "مقاطعة ما بعد النهر" وهو الاسم الذي كان الفارسيون يطلقونه على ما تسميه اليوم "الضفة الغربية"، وأرض إسرائيل، أما السيطرة الشاملة على هذه المقاطعة فكانت تتم من السامرة. ومن الجلى أنه كانت توجد هنا أسباب للتوتر، وهو التوتر الذي ظهر بقوة أثناء حكم نحميا، ولكنه كان موجودًا دائمًا تحت الرماد. ومن المؤكد أننا نقرأ عن مقاومة دائمة ومحاولات لقمع خطط اليهود التي ترمى إلى إعادة بناء كل من الهيكل، ثم بعد ذلك، أسوار المدينة. وربما لم يكن لدى جيران يهوذا رغبة في أن يروا يهوذا تبعث قوية من جديد، مثلما كان عليه الحال بالنسبة لجيران إسرائيل العرب منذ الحرب العالمية الثانية. غير أنه في ذلك الحين- كما هو الحال الآن- كانت يهوذا تلقى دعمًا قويًا من قوى عالمية- وكانت هذه القوى هي فارس.

وربما كانت الصراعات تنشب أيضًا بين اليهود العائدين من بابل، وأولئك الذين بقوا في يهوذا. ويبدو أنه كان ثمة انشقاق خطير في المجتمع (إش ٦٥: ١- ١٦). وقد أرجع ب. د. هانسون (١٩٧٥) هذا إلى المنافسة التي كانت بين الكهنة الصادوقيين الذين كانوا يخدمون في الهيكل قبل السبي، والذين تم سبيهم أساسًا إلى بابل من جهة، واللاويين الذين واصلوا خدمتهم في يهوذا أثناء السبي، من جهة أخرى، والذين عزلوا من وظائفهم وأصبحوا مجرد معاونين في خدمة الهيكل بعد ذلك (انظر حز ٤٤: ١٠- ١٩).

٥. فترة التجديد. من الجلى، أنه كانت هناك محاولات جادة ومختلفة لإعادة تعزيز إيمان إسرائيل في الوضع الجديد. وقد رأى كل من حزقيال ولا سيما الأصحاحات ٤٠- ٤٨، حجي، وزكريا (زك ١- ٨) تجديدًا للفكر اللاهوتي لصهيون القديمة (← صهيون) وذلك في إعادة بناء الهيكل، وتواجد حاكم من بيت داود، وعودة مجد الله ثانية وسط شعبه (← زكريا: فكر لاهوتى). وقد شدد هؤلاء الأنبياء على إبراز طبيعة إسرائيل كدولة، وكشعب الله (وليس كأمة بالمعنى السياسى) يعرف أن وجوده في الهيكل ونعمته التي كانت تتحقق عن طريق تعيين الكهنة المكرسين لهذا الغرض وعن طريق نظام الذبائح كله والتى عن طريقها كانت علاقتهم بالله تتجدد بصفة دائمة.

وقد صور كاتب سفر أخبار الأيام إنجازات داود الأساسية على أنها بناء الهيكل، وأظهر طبيعة مجتمع ما قبل السبى كمجتمع خاضع للتوراة، شريطه مصاحبة ذلك بالعبادة. وهو بهذا أراد أن يبين أن مجتمع ما بعد السبى كان الوريث الحقيقي لمواعيد الله ومقاصده السابقة (← أخبار الأيام: فكر لاهوتى).

كانت كتابات ما بعد السبى ترمي إلى إعادة تفسير ثيوقراطية لما تعنيه الألوهيمية في الوضع السياسى الجديد. ولا ريب، أنه بمرور الزمن بدأ آخرون يشعرون بعدم الرضاء عن الخضوع السياسى المستمر، وكانوا يتطلعون إلى تدخل درامى من الله في تاريخ هذا العالم لإقامة مملكة- هي بالنسبة لهم- تكون إجابة على الآمال النبوية وتحقيق للمواعيد التي قطعت لداود قديمًا. ونجد إشارة لهذا في إشعياء ٥٦- ٦٦ (مثل؛ ٦٥: ١٧- ٢٥) وقد جاء التعبير عن ذلك في الكتابات الرؤيوية الأكثر حدة في إش ٢٤- ٢٧، يوئيل، زكريا ٩- ١٤، وبعد ذلك في سفر دانيال. وكما أن إشعياء نظر إلى العودة من السبى في بابل كخروج ثان من مصر (مثل؛ إش ٥١: ٩- ١١)، وهو مفهوم تم التعبير عنه أيضًا في حجى ٢: ٥، وهكذا فإن فترة السبى في بابل، والعودة المعجزية التي حققها الله على يد كورش أصبحت رمزًا للموت والقيامة، للقمع والحرية، للألم والخلاص. ومثل هذه المفاهيم

نجدها في الصور التي رسمها حزقيال لولادة الأمة ثانية عقب السبي (انظر ما ذكر سابقًا). وكان كاتب سفر دانيال ينظر إلى الاضطهاد على يد أنطيوخس في القرن الثاني قبل الميلاد والخلاص الآتي بنفس النظرة. كما أن دانيال كان على ثقة من أن وعد إرميا بوضع حد للسبي الذي امتد لسبعين سنة من بابل كان على وشك أن يتحقق (دا ٩: ١- ٢ و٢٤- ٢٧) (دانيال: فكر لاهوتى). وهذا موضوع تناوله أيضًا بعد ذلك كاتب سفر الرؤيا (١٤: ٨).

ع. ج أصبح السبى البابلي لشعب الله مثالاً للآلام والخطية والاضطهاد وهي الأمور التي عاناها شعب الله في خدمته في هذا العالم. والعودة (والتجديد) هي وعد بتدخل الله بقوته ونعمته لخلاص شعبه، وهكذا وعلى هذا النحو تم تناول هذا الموضوع بمعنى أعمق في ع. ج. والاعتقاد بأن النور الموعود به لهذه العودة بدأ يبزغ بالفعل نراه في سلسلة الأنساب الموجودة في إنجيل متى، حيث نرى التقسيمات الرئيسية بين الفترات من إبراهيم حتى داود، ومن داود حتى السبى البابلى، والعودة من هذا السبى إلي ميلاد يسوع. وبهذه الطريقة يشهد ع. ج للاعتقاد المسيحى أن العودة من عبودية الخطية- التي ترمز إليها بابل- كانت قد تحققت بالفعل بالمسيح.

البيبلوجرافيا

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968; idem, "The Temple Vessels: A Continuity Theme," *Studies in the Religion of Ancient Israel*, SVT 23, 1972, 161-81 = Studies in the Religious Tradition of the Old Testament, 1987, 46-60; J. Bright, *A History of Israel*, 1981³, 341-72; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975; A. Kuschke (ed.), *Verbannung und Heimkehr: Beitrage zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.*, FS W. Rudolph, 1961; G. Widengren, "The Persian Period," in *IJH*, 489-538; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC, 1985.

ريكس ماسون *Rex Mason*

يكبح، يقيد ← #١١٧٨ (בָּלַם [*bālam*]، يكبح).
نتيجة ← #٣٤٤ (אַחֲרִית [*'aḥᵉrît*]، نهاية، نتيجة).

6507	עֵיבָל

عيبال وجرزيم

عِيبَال (עֵיבָל [ʿêbal ²]، # ٦٥٠٧)؛ جرزيم (גְּרִזִּים" [gᵉrizîm]، # ١٧٤٨).

ع. ق ١. عيبال وجرزيم جبلان في وسط فلسطين يقعان شمالي وجنوبي شكيم القديمة (تل بلاطة). وعيبال (اسمها الحديث جبل السلامية Eslamîyeh) تقع على بعد ميل واحد (٢كم) شمال غربي شكيم وترتفع بما يقرب من ٣٠٨٠ قدمًا (٩٤٠م) فوق سطح البحر. أما جرزيم (اسمها الحديث جبل الطور، أو تل الرأس) تقع على بعد ميل (٢كم) جنوبي غربي شكيم، ويبلغ ارتفاعها ٢٨٤٩ قدمًا (٨٦٨م). وكلتا القمتين تشرفان على وادي نابلس، وتحرسان الطريق الوحيد الذي سيصل إلى شرق غرب السامرة ومنطقة أفرايم الجبلية.

٢. وطبقًا لمهمة موسى، كان هذا موقع الاحتفال الذي أقامته إسرائيل لتجديد العهد مع الرب יְהוָה بعد الدخول الأولي إلى أرض كنعان (تث ٢٧: ١ - ٢٦). وتضمن الاحتفال كتابة ناموس الله على لوحين من الجص، وبناء مذبح، وتقديم الذبائح، والترنم بلعنات العهد وبركات بواسطة الشعب الذي قسم إلى أسباط ستة أسباط وقفت على جبل جرزيم وستة أسباط وقفت على جبل عيبال. وقام يشوع باحتفال عيبال مع الإسرائيليين بعد الاستيلاء على "عاي" (يش ٨: ٣٠ - ٣٥). وفي وقت لاحق قال يوثام مثله الشهير عن "الأشجار" وذلك ضد أبيمالك من جبل جرزيم حيث قاله لأهل شكيم.

ودراسة ن. لهفينك N. Lohfink's لما جاء في تث ١١: ٢٦ - ٣٢، ٢٧: ١ - ٦ تؤكد السلامة الأدبية لطقس عيبال في تث ٢٧ كتصريح لتجديد العهد قبل الحدث (*Das Hauptgebot*, 1963, 234). وهذا يجعل احتفال عيبال - جرزيم جزءًا من نموذج أدبي صورة طبق الأصل يشكل غلافاً لشروط العهد المسجلة في الأصحاحات 12 - 26 (انظر P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, 1976, 212; cf. 211-13, 326-34). وآخرون رأوا تركيبة الصورة طبق الأصل (ABCC'B'A') على أنها مطابقة لأسلوب أدبي عبري، الأمر الذي يجعل من الأصحاح ٢٧ عنصرًا لا يمكن الاستغناء عنه داخل الإطار الأكبر للسفر (انظر مثل؛ G. J. Wenham, "The Date of Deuteronomy," *Them* 10, 1985, 20).

٣. التشابهات الأدبية بين تث ٢٧ وبنية معاهدة ش. أ. ق. والوثائق القانونية تم الاعتراف بها (انظر مثل؛ K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1964, 90-102). وإذا سلمنا بهذه التشابهات بصنع المعاهدات القديمة، هنا يمكن فهم طبيعة طقس عيبال والغرض منه على أفضل وجه حين يتناغم مع الهدف من تجديد العهد الوارد في سفر التثنية. ومع ذلك، يأتي طقس عيبال على أنه النظير العبري لمعاهدة المنحة الملكية في ش. أ. ق.. وبهذا لا يكون هو ← اختيار تجديد العهد الذي عملته إسرائيل بعد السبي، ولكنه يتصل به اتصالاً وثيقاً. وهو بهذه الصفة يشكل طقساً (أي منحة إلهية للأرض) داخل احتفال (تجديد إسرائيل العهد). ويجب أن نعتبره القسم الختامي للشروط الخاصة بتجديد العهد المذكورة في تث ١٢ - ٢٦ (انظر Hill). (#١٣٨٢ בְּרִית).

ووصف طقس عيبال بأنه صيغة إسرائيل من معاهدة منح الأرض الخاصة بش. أ. ق. أمر له مضامينه اللاهوتية الهامة لما جاء في تث ٢٧، يش ٤ و٨. وقد ذكر د. ج ماكارتي D. J. McCarthy وعن حق أن الغرض من تجديد العهد في سفر التثنية هو إلزام الشعب والأرض والناموس بالخضوع لوصاية الرب. وهكذا فإن طقس عيبال، كنوعية من منحة الأرض العبرية كان يضفي الصيغة الرسمية لمطالبة إسرائيل بأرض كنعان نتيجة تجديد العهد. أما الحجار الأثرية وطقس الختان في الجلجال (يش ٤ - ٥) فقد كانا بمثابة القسم الذي أقسمت به إسرائيل

عَلَى تبَنِي علاقتهم بالرَّبّ والمصادقة عَلَى ذَلِكَ باعتبارهم شَعْب عهده. وفِي يَشُوعُ ٨، كانت إقامته احتفال مِنَح الأَرْضِ (عِيبَال) كجزء مِنْ نتيجة تجديد العهد يشكل انضمام الشَّعْب إِلَى الأَرْضِ ليصبحا تحت سيادة الرَّبّ. وأخيرًا، ثم إن فهم طقس عِيبَال عَلَى أنه المِنْحة المَلَكِية العِبْرِيَّة يقدم لنا أيضًا أفضل تفسير لوجود الاثنتى عشر لعنة فِي تث ٢٧: ١٥ ـ ٢٦، بالنظر إِلَى أن صيغ لعنة المِنَح المَلَكِية تتميز بأنها فردية وغير مشروطة فِي طبيعتها وذلِكَ عَلَى العكس مِنْ طبيعة لعنات وبركات مَعَاهدة السَّيِّد لتابعيه الخاضع له والتي تتسم بأنها مشتركة ومشروطة.

البيبلوجرافيا

NIDNTT 3:449-67; R. G. Boling, “Bronze Age Buildings at the Shechem High Place,” *BA* 32, 1969, 82-103; R. J. Bull, “Er-Ras, Tell (Mt. Gerizim),” *EAEHL* 4:1015-22; A. E. Hill, “The Ebal Ceremony as Hebrew Land Grant?” *JETS* 31, 1988, 399-406; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1981[2]; G. E. Wright, *Shechem: The Biography of a Biblical City*, 1965.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*



6445 עַזָּה

غَزَّة (עַזָּה ['azzâ] #٦٤٤٥).

ع. ق ١. تقع غَزَّة عَلَى الطرف الغربي مِنْ سهل فِلِسْطِين الجنوبي الخصيب، وتبعد أراضيها عَن ساحل البحر الأبيض المتوسط بخمسة كيلو مترات. وباعتبار غَزَّة مَدِينَة تجارية كبرى جنوبي فِلِسْطِين، كما أنها موقع أستراتيجي هام جدًا عَلَى طريق بري، لِذَلِكَ تعد البوابة بين مِصْر وسورية، وكذلِكَ بين البحر الأبيض المتوسط والمِنَاطق العربية. وتأثيرها الاقتصادي والسياسي الَّذِي استمر أربعة آلاف سنة لا يُمْكِنُ المغالاة فِي تقديره بسهولة. ومِنْ أكبر المواقع جنوب غربي فِلِسْطِين (55 hectares) لم يُستكشف إلاّ عَلَى نطاق محدود فقط.

٢. المصادر الأدبية. أطلق عَلَى غَزَّة (مَدِينَة) كنْعَان، وذلِكَ عَلَى نقش بارز يخص سِيتِي الأَوَّل فِي مَعْبد الكرنك. وقد رُسمت مَدِينَة محصنة بشكل جيد تظهر الجزء الأعلَى المحصن مِنْ المَدِينَة، والأبراج، وسور المَدِينَة، والبوابة. وإذا كانت غَزَّة حصنًا مِصْريًا مَنِيعاً عَلَى عهد سِيتِي الأَوَّل (١٢٩٣ـ ١٢٧٩)، وعَلَى ذلِكَ كانت حصن أمان لمِصْر، وكانت تسيطر عَلَى الطريق إِلَى سوريا وتحميه مِنْ هجمات البدو (ANEP, 329; cf. Keel & Küchler, 79, 108, 114) كما ذُكرت فِي قائمة تحتمس الثالث (١٤٥٧ تقريبًا) عَلَى أنها أَوَّل مَدِينَة فِي فِلِسْطِين. وكانت عاصمة مقاطعة كَنْعَان المِصْرية (*ANET*, 235) لمدة أربعمائة سنة تقريبًا. وظلت مَعَ "يافا" (يافو) قاعدة عسكرية مِصْرِيَّة ("تحرس بوابة مَدِينَة أَشْدُود") ضِدَّ غارات العدو (الهابيرو/ العبرانيين) بحسب مَا جاء فِي رسائل تل العمارنة (*EA*, 296, cf. 289; Moran, 339) وفِي رسالة مِنْ تعنك (Albright, 24). ويُوجد سجل يسمى حدودي يذكر اسمي حارسين مِنْ غَزَّة: تهوتي بْن تجيكريم، وبَعْلِ – روى وهو ابْن زهور، وكانا فِي خدمة مرنبتاح (*ANET* 258).

وباعتبار غَزَّة عاصمة سابقة لمِصْر. فقد قامت بدور قيادي بين المُدُن الفِلِسْطِينية. ومِنْ الناحية النظرية كانت غَزَّة تنتمي إِلَى أراضي يَهُوذَا (يش ١٠: ٤١، ١١: ٢٢، ١٣: ٣، ١٥: ٤٧)، ولكنها ظلت حصنًا فِلِسْطِينياً، عسكريًا وثقافياً، أثناء مُعظم العصر الحديدي الأَوَّل، وهذا مَا تثبته قصص شَمْشُون. وطبقًا

لما جاء فِي قض ١٦: ١ـ ٣ و٢٣ـ ٣٠، كانت غَزَّة محصنة جَيِّدًا، وكان سجناً وهيكلاً لداجون. وقائمة شِيشَق الخاصة بالمُدُن المهزومة والموجودة بمَعْبد الكرنك، تذكر غَزَّة كنقطة الانطلاق، لحملته التدميرية (Kitchen, 435). وظلت المَدِينَة بوابة مِصْر الهامة إِلَى الشَّرْق إِلَى أن دخل الأشوريون المِنْطقة الساحلية للبحر الأبيض المتوسط، وفتحوا غَزَّة التي أصبحت موضع اهتمام كبير لتغلث – فلاسر الثالث (Tadmor, 91). وقد هرب مَلِكها "هانور، وصودرت ممتلكاته، وفُرضت الجزية (*ANET*, 282). وأسوار المَدِينَة ودفاعاتها وُصفت فِي نقوش نِينوى لسرجون الثاني، الَّذِي فتحها (Keel & Küchler, 81). وعندئذ أصبحت غَزَّة قاعدة للهجوم العسكري الضاري الَّذِي شنّه عَلَى مِصْر (Mittmann, 103).

استعاد "هانور "Hanno" قوته، وبدأ يتمرد ضِدَّ سيادته الأَشُورِيين، ولكنه لقى عَلَى أيديهم هزيمة مِنْكرةٍ وتم سحقه (*ANET*, 285). ولهذا السبب لم تشارك غَزَّة فِي حركة العصيان التي قادها حَزَقِيَّا (انظر ٢مل ١٨: ٨)، وكان مِنْ نتيجة ذلِكَ أن أعطيت غَزَّة بعض أراضي يَهُوذَا مكافأة لها (*ANET*, 288). وظلت غَزَّة عَلَى إخلاصها لأَشُورَ طوال التسعين سنة التالية. وقد حاول نخو الثاني استعادتها (إر ٤٧: ١) باعتبارها قلعة مِصْرِيَّة حصينة، ولكنه لم يستطع أن يجاري قوة نبوخذ نصر مَلِكُ بَابِل. وقد أشير إِلَى تدمير غَزَّة فِي العديد مِنْ الأَقْوَال النبوية (إر ٢٥: ٢٠، عا ١: ٦ـ ٧، صف ٢: ٤، ٤٧: ٥، زك ٩: ٦). وفِي الحقبات الفَارِسية، والهلّينية، والرومانية اشتُهرت غَزَّة لتجارتها مَعَ العربية، وبصفة خاصة فِي التوابل والبخور. وكانت المَدِينَة الوحيدة عَلَى ساحل البحر الأبيض المتوسط التي قاومت الاسكندر الأكبر، الَّذِي حاصرها، وباع الشَّعْب عبيدًا. ولكن يومى استطاع أستعادة وضعها كواحدة مِنْ أهم المركز التجارية والثقافية فِي عالم البحر الأبيض المتوسط (*NEAEHL*, 464).

٣. الحفريات الأثرية. ونتيجة للتوسع الكبير فِي البناء أثناء الحقبة الرومانية لم يُكتشف سوى القليل جدًا مِنْ البقايا الأثرية (*NEAEHL*, 465) وقد تمت الحفريات بواسطة W. J. Phythian-Adams in 1922. وقد اكتشف بقايا مِنْ أسوار المَدِينَة، وكذلِكَ بقايا خزفية، نسبها إِلَى الفترة الفِلِسْطِينية (*ABD* 2:914). وتم اكتشاف مجمّع صناعي تم حفظه جَيِّدًا، وذلِكَ تحت المجمّع القديم، الأمر الَّذِي يشير إِلَى وجود صناعة للصباغة. والتحصينات الرائعة التي تنتمي إِلَى الحقبتين الرومانية والبيزنطية يبينها مبنى هائل مِنْ الحجارة المربعة، يتكون مِنْ حجارة تم تسويتها بشكل جيد فِي بناء متناغم. وقد اكتشف أوفاديا المجمّع القديم (وهو يختلف تمامًا عَن المجامع الفِلِسْطِينية)، الأسطح المرصوفة والتي تحتوي عَلَى لوحات مِنْ صور التماثيل.

الفِلِسْطِينِيُّونَ ← אַשְׁדּוֹד ['ašdôd] (أَشْدُود، #٨٤٦)؛ أَشْقَلُون אַשְׁקְלוֹן ['ašqelôn] ← (أَشْقَلُون، #٨٨٤)؛ ← גַּת[2] [gat[2]] (جت، #١٧٨١)؛ ← עַזָּה ['azzâ] (غَزَّة، #٦٤٤٥)؛ ← أَ עֶקְרוֹן ['eqrôn] (عَقْرُون، #٦٨٣٣)؛ ← פְּלִשְׁתִּי [pelištî] (فِلِسْطِين، #٧١٤٩).

البيبلوجرافيا

RGG 2:1207; W. F. Albright, “A Prince of Taanach in the Fifteenth Century BC,” *BASOR* 94, 1944, 24-25; H. J. Katzenstein, “Gaza (Prehellenistic),” *ABD* 2:912-15; O. Keel & M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, 2, 1982, 76-96; K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC)*, 1973; S. Mittmann, “Hiskia und die Philister,” *JNSL*, 16, 1990, 91-106; W. L. Moran, *The Amarna Letters*, 1992; A. Ovadiah, “Gaza,” *NEAEHL* 2:464-67, cf. *EAEHL* 2:408-17; H. Tadmor, “Philistia Under Assyrian Rule,” *BA* 29/3, 1966, 86-102; G. E. Wright, “Fresh Evidence for the Philistine Story,” *BA* 29, 1966, 70-85.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

غزال ← #٧٣٨٣ (צְבִי[2] [ṣebî[2]]، غزال).

غزو

١. غزو بَنِي إِسْرَائِيلَ لأَرْضِ كَنْعَان يُعد مِنْ بين أهم أحداث تاريخ ع. ق. وكان الغزو هو الوسيلة التي تمكن بها شَعْبُ إِسْرَائِيل - بعد الخلاص مِنْ العبودية فِي مِصْر - مِنْ امتلاك الأَرْضِ التي سبق أن وُعد أسلافهم بها. وبمَعْنَى حقيقي، كان الغزو وما أعقبه مِنْ احتلال كَنْعَان هو الهدف مِنْ الْخُرُوج.

ومِنْذ زمن طويل عارض النقاد الوصف الكتابي للغزو، قائلين، وبصفة أساسية، أن الدليل المستمد مِنْ الحفريات الأثرية لا يدعم تدميرًا شاملاً لمُدُن إِسْرَائِيلية فِي الفترة مِنْ القرن الخامس عشر إِلَى القرن الثالث عشر قبل الميلاد (W. G. Dever, “Archaeology and the Conquest,” *ABD* 3:533). ويعتقد العديد من النقاد بأن الإسرائيليين لم يُجدوا فِي الحقيقة كامة حتى وقت الحكم الملكي، ومن ثمّ ينظرون للأحداث التي وصفت فِي يش ١ـ ١١ كمرويات عشائرية فردية نسجها ودمجها معًا منقح كانت لديه الرغبة فِي إضفاء طابع القومية للقصة (M. Noth, *The History of Israel*, 1958). وينكر آخرون الغزو الخارجي تمامًا، قائلين بإن الغزو كان بالأحرى عملًا داخليًا، أو "ثورة فلاحين" (N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979).

ويجادل المفكر الإِسْرَائِيلي Yehezkel Kaufmann بالقول - وعَن قناعة - أن فكرة غزو تدريجي، أو غزوة داخلية قامت بها أسباط مختلفة، فكرة غير ممكنة. ولو كان هذا الغزو الَّذِي يدور فِي أذهان بعض النقاد قد وقع فعلاً، لتوقعنا وجود دليل عَلَى مَعَارك أو مَعَاهدات بين أسباط إِسْرَائِيل تتعلق بالميراث. ولكن، لا وجود لدليل كهذا. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، لو كان الغزو "عملاً داخليًا" قامت به شعوب أهلية، فكيف نفسر التميز العرقي الإِسْرَائِيلي. وما يقوله الإِسْرَائِيليون بخصوص هويتهم العرقية أمر واضح مِنْ الأزمنة القديمة فِي السجل الكتابي. أمّا عدم وجود دليل مستمد مِنْ الحفريات الأثرية والبيانات المتعلقة

بها فِيما يتعلق بدمار شامل لمُدُنِ إسْرَائِيلية، فهذا أيضًا أمر غير مقنع. والسجل الكتابي نفسه لا يشير إلَى أن قيام يَشُوعُ بغزو كَنْعَان كان غزواً شاملاً. وهذا واضح عَلَى وجه الخصوص فِي فقرات مثل قض ١: ١ - ٢: ٥، ٢: ٦ - ٣: ٦، حيث يتضح أن هذا كان عمل أسباط بعينها لتكملة الغزو عَن طريق طرد السكان مِنْ الجيوب الكَنْعَانية، وهم السكان الَّذِين لم تنجح إسْرَائِيل فِي طردهم. وإضافة إلَى ذلِكَ، أوضح جبريل ..... أن القصة الكتابية لا تشير إلَى أن المراكز السكانية الكبرى تم تدميرها عَلَى يد يَشُوعُ أثناء الغزو (انظر "الحفريات الأثرية الفِلِسْطِينية"). والتعبير الَّذِي استُخدم للإشارة إلَى هذا النشاط العسكري هو الفعل לָכַד، والَّذِي يعني "يأخذ" (← #٤٣٣٤)، وليس يدمر. وكانت الأوامر الصادرة للإسْرَائِيليين هي تدمير كُلّ شئ له علاقة بالعبادة الوثنية، وطرد السكان أو إبادتهم، واحتلال الأَرْضِ، ولم يُذكر شئ عَن تدمير المُدُنِ (انظر خر ٢٣: ٢٤، عد ٣٣: ٥٠ - ٥٦، تث ٢٠).

٢. والغزو (يش ١ - ١١)، واستمرار الانتصارات عَلَى ملوك عبر الأرْدُنّ (عد ٢١: ٢١ - ٣٥؛ تث ٢: ٢٦ - ٣: ١٧) بدأها الرَّبّ حين شق نَهْرِ الأرْدُنّ وأتاح بذلِكَ ممراً عبره الإسْرَائِيليون إلَى كَنْعَان. وبعد إقامة نصب تذكاري مِنْ اثنى عشر حجرًا إحياء لذكرى عبور الأرْدُنّ، أقام الإسْرَائِيليون مخيماً فِي الجِلْجَال وبعد ذلِكَ بفترة بسيطة قاموا بغزو أرِيحَا (يش ٦). بعد ذلِكَ هزم يَشُوعُ عَاي (يش ٧: ٢ - ٨: ٢٨)، والتي قسمت أَرْضِ كَنْعَان إلَى شطرين، وعَلَى ذلِكَ جعلت مِنْ المستحيل عَلَى دول المُدُنِ الكَنْعَانية فِي الشمال أن تكون تحالفًا مَعَ تلك الواقعة جنوبي كَنْعَان. وردًا عَلَى هذه الانتصارات لجأ الجِبْعُونيون إلَى خداع الإسْرَائِيليين وجروهم إلَى التحالف مَعَهم (ص. ٩)، أمّا ملوك حَبْرُونَ، يرموت، لخيش، وعِجلُونَ فقد شكلوا تحالفًا عسكريًا فِيما بينهم (١٠: ١ - ٤). وقام هذا التحالف المشكل مِنْ ملوك جنوبي كَنْعَان بمهاجمة جِبْعُونَ، وبذلِكَ أجبروا الإسْرَائِيليين عَلَى الدخول فِي مَعَركة مَعَهم (١٠: ٥). وقام يَشُوعُ بمباغتة التحالف الكَنْعَاني فِي جِبْعُونَ واستطاع أن يلحق بالأعداء هزيمة مِنْكرة حين أنزل الرَّبّ حجارة برد كبيرة مِنْ السَّمَاءِ، وأوقف الشمس (١٠: ١٢ - ١٣). وكردة فعل للنجاح الإسْرَائِيلي، قام يَابِينُ مَلِكُ حَاصُور بتشكيل تحالف مَعَ ملوك شمال كَنْعَان لمحارَبّة الإسْرَائِيليين (١١: ١ - ٥). ومَعَ ذلِكَ، اتخذ يَشُوعُ موقف الهجوم. وقام بهجوم مباغت. وهربت أمامه جيوش التحالف حَتَّى فِينيقِية وحَاصُور، وهي دولة المَدِينَة الرئيسية فِي الشمال، وقد أُحرقت (١١: ١ - ١٥).

غزا يَشُوع مزيدًا مِنْ أَرْضِ كَنْعَان، غير أن السيطرة الإسْرَائِيلية لم تكن عَلَى كُلّ الأَرْضِ. فقد ظل الفِلِسْطِينِيُّونَ (←) يسيطرون عَلَى الأَرْضِ الواقعة عَلَى شاطئ البحر الأبيض المتوسط. أمّا المُدُنِ الفِينِيقِية صور، وصيدا وجبيل فظلت تحت سيطرة قومية.

وهكَذَا، تصف القصة الكتابية الغزو بأنه جاء نتيجة غزو أسباط إسْرَائِيل المتحدة مِنْ خارج شَعْب كَنْعَان. وثمة عَناصر عديدة جعلت هذا الانتصار ممكنًا. أوّلاً، لم يتمكن الكَنْعَانيون مِنْ تشكيل جبهة موحدة ضِدّ الهجوم الإسْرَائِيلي. وكان الكَنْعَانيون مِنْقسمين جغرافياً إلَى إحدى وثلاثين دولة مُدُنية (انظر يش ١٢: ٩ - ٢٤)، الأمر الَّذِي جعل الوحدة السياسية أو العسكرية أمرًا غير ممكن. وهذه الصورة الخاصة بتشرذم كَنْعَان سياسيًا واجْتِمَاعياً تدعمت بالوصف الكتابي المتكرر لكَنْعَان بأنها مكونة مِنْ قائمة سباعية للشعوب (انظر ٣: ١٠ مثلا). ونفس وصف كَنْعَان هذا نجده فِي رسائل تل العمارنة مِنْ مِصْر، والتي يعود تاريخها إلَى مِنْتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد.

ثانيًا، استخدمت الميليشيا الإسْرَائِيلية أساليب عسكرية صحيحة. وكانت خطة يَشُوع العسكرية وهي تقسيم القوات الكَنْعَانية إلَى نصفين. وكما سبق القول، فإن الانتصارات السابقة فِي أرِيحَا، وفِي "عَاي" فِي السهل الأوسط كانت بمثابة إسفين دُقّ فِي القوات الكَنْعَانية.

وعلاوة عَلَى ذلِكَ، نلاحظ فِي المَعَارك أساليب مثل عمل الأكمِنة، والخداع، والمباغتة (يش ٨: ٦ و١٦؛ ١٠: ٩ - ١٠؛ ١١: ٧ - ٨)، وتنظيم إستخدام المَعَدات وإمدادات الطعام (يش ١: ١٠ - ١١؛ ٢٠: ١٠)، والقيام بعمليات الاستطلاع التي تقوم بها المخابرات العسكرية (يش ٢). وهذه الاستطلاعات قدمت مَعْلومات قيّمة فِيما يتعلق بالنواحي الطوبوغرافِية (مِنْ ناحية الوصف الدَقِيق للمواقع الاستراتيجية)، والناحية الديموجرافِية (الإحصاءات الخاصة بالسكان وتركيباتهم)، فضلاً عَن البِنْية العسكرية والسياسية، الخ.

وأخيرًا، حقيقة أن الإسْرَائِيليين لم يحتلوا الأراضي التي قهروها فِي الحال، بل كانوا يعودون إلَى مخيمهم مِنْ أجْلِ استمرار الحملة العسكرية التي أتاحت لعملية الاستيلاء عَلَى الأَرْضِ أن تتحقق بالسرعة المطلوبة. ولم يقم الإسْرَائِيليون باحتلال أو إعادة بناء مَدِينَة واحدة طوال المَعَركة. (النقص العددي للقوات الإسْرَائِيلية لم يكن عائقاً أمام قوة إيمانهم بأن الله سيعطيهم هذه الأَرْضِ. أمّا الغزوة العربية لفِلِسْطِين البيزنطية ودمار روما عَلَى يد القبائل الجرمانية هما مثالان حديثان عَن امبراطوريات لحقت بها الهزيمة عَلَى يد شعوب قبلية أقل مِنْها شأناً). والقصة الكتابية لغزو كَنْعَان تتناغم مِنْ حيث البِنْية والموضوعية مَعَ سجلات الغزو الخاصة بشعوب أخرى مِنْ ش. أ. ق. (قا، Younger).

وعَلَى الرغم مِنْ إستخدام إسْرَائِيل لأساليب عسكرية متنوعة عِنْدَ غزوها لأَرْضِ كَنْعَانِ، إلا أنه واضح مِنْ السجل الكتابي أنه يجب النظر إلَى هذا الغزو كحدث لاهوتي... بكُلّ مَا فِي هذه الكلمة مِنْ مَعْنى. فالأَرْضِ التي حارب الشَعْبُ مِنْ أجْلِها هي الأَرْضِ التي وعد الله أن يعطيها لإبْرَاهِيم، الأب الأكبر لبَنِي إسْرَائِيل (انظر تك ١٥: ١٨ - ٢١؛ ١٧: ٨؛ ٢٦: ٣؛ ٢٨: ٤ و١٣؛ ٣٥: ١٢؛ ٤٨: ٦ و١٦ و٢١ - ٢٢؛ خر ٣: ٨ و١٧؛ ٦: ٨؛ ١٣: ٥؛ ٢٣: ٢٣ و٢٨ - ٣٣؛ ٣٣: ١ - ٣؛ ٣٤: ١١؛ عد ٣٤: ٢٩؛ تث ١: ١٧ - ١٨؛ ٣: ٢١؛ ٧: ١٦ و١٩؛ ٩: ١ - ٣؛ ١١: ٢٣ - ٢٥؛ ٣١: ٣ - ٨؛ يش ١: ٢ - ٥).

٣. بالنظر إلَى أن الأَرْضِ وعد الرَّبّ أن يعطيها للشَعْب، فمِنْ ثم اكتسبت الحرب طابعاً دينيًا. وفضلاً عَن ذلِكَ، لا يُمْكِنُ فهم الغزوة بمَعْزل عَن تدخل الرَّبّ (← المحارب الإلهي). وقد ظهر هذا التدخل عِنْدَ بداية الغزو، حيث قاد الرَّبّ الإسْرَائِيليين إلَى أَرْضِ الميعاد عبر نَهْرِ الأرْدُنّ (يش ٣). وقد رأى الشَعْب

الغزو: لاهوت

فِي هذا عملاً إلهيًا، فأقام نصباً تذكارياً فِي الجِلْجَال لتخليد ذكرى هذا الحدث (٤: ١ - ٩)، ثم تذكروا مواعيد العهد السابقة وأعمال الله مِنْ خلال حفظهم فريضة الختان، والاحتفال بالفِصْح عِنْدَ الجِلْجَال (٥: ٢ - ١٢). وقبل بدء الحملة العسكرية، عقد يَشُوع - قائد القوات الإسْرَائِيلية - لقاء مَعَ قائد جيش الرَّبّ، الأمر الَّذِي يشير مِنْ البداية إلَى أن المَعَارك هي مَعَارك الرَّبّ، وأن يَشُوع قد تلقى أوامر التحرك مِنْه (٥: ١٣ - ١٥، انظر خر ٣: ٥، W. VanGemeren, 142-43). ويجب أن نلاحظ أيضًا نتيجة كُلّ لقاء عسكري كان يحدد بحسب مشيئة الرَّبّ (انظر يش ٦: ٢، ٨: ١؛ ١٠: ٨، ١١: ٦). بل إن الرَّبّ هو الَّذِي وضع الاستراتيجية العسكرية للكَنْعَانيين ليضمِنْ هزيمتهم (١١: ٢٠). أمّا وأن نتيجة الحملات العسكرية قد حددها الرَّبّ، فهذا واضح أيضًا مِنْ هزيمة إسْرَائِيل الوحيدة العسكرية فِي عَاي. ذلِكَ أن خسارتهم لهذه المَعَركة كانت راجعة إلَى انتهاكهم عهد الرَّبّ (٧: ١١ - ١٢). وقبل تحقيق انتصارات عسكرية أخرى، كان عَلَى الإسْرَائِيليين لا أن يحسنوا استراتيجيتهم العسكرية فحسب، بل عَلَيْهِمْ أن يتعاملوا مَعَ خطاياهم (٧: ٢٤ - ٢٦، انظر أيضًا ٨: ٣٠ - ٣٥). كانت المَعَركة لِلرَّبّ، أمّا الاشتباكات العسكرية فكانت لتأكيد كَلِمته (انظر يش ١١: ٢٠). (يَشُوعُ: لاهوت).

٤. وغزو كَنْعَان لم يُذكر فِي ع. ق إلا قليلاً خارج سِفْر يَشُوعُ. ونجد أن الانتصارات قد ذُكرت بالفعل فِي مز ١٣٥: ١٠ - ١١، وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، جاءت فِي فقرة تركز عَلَى أعمال الله التي عملها لصالح إسْرَائِيل. أمّا التركيز فِي مز ١٣٥، كما سِفْر يَشُوعُ - فكان عَلَى حقيقة أن الرَّبّ هو الَّذِي حقق هزيمة الشُّعُوب الكَنْعَانية. ونفس هذه النقطة تناولها بولس فِي أع ١٣: ١٩، عَندما وقف أمام اليهود فِي مجمَعَ أنطاكية بيسيدية.

ع. ج أكثر تناول لغزو كَنْعَان خارج سِفْر يَشُوعُ نجده فِي عب ٣: ٧ - ٤: ١١. وفِي هذه الفقرة يرى كاتب سِفْر العبرانيين الراحة مِنْ الأعداء والتي نجمت عَن غزو كَنْعَان كصورة مِنْ الراحة التي يختبرها المؤمِنون حين يثقون فِي شخص الرَّبّ يَسُوع المَسِيح وعمله. وعَلَى ذلِكَ، فإن الدخول مؤقتاً فِي راحة الله، والَّذِي تحقق عَلَى يد يَشُوع، كان يشكل نوعًا مِنْ الراحة الروحية والأبَدِيّة. واقتباس مز ٩٥: ٧ - ٨ فِي عب ٤: ٧ يدعم الادعاء القائل بأنه يوجد تطبيق شخصي للمؤمِنين لما صُور فِي غزو كَنْعَان بقيادة يَشُوع. وعَلَى صعيد آخر، فِي حين أنها حقيقة أيضًا أن شَعْب الله واصل انخراطه فِي الحرب مَعَ أعدائه، فإن الأعداء هم روحيون وليسوا مِنْ هم مِنْ لحم ودم (أف ٦: ١٢).

القبض عَلَى، الإمساك بـ الإستحواذ عَلَى: ← אחז [*'ḥz* [1] (يقبض، يُرسخ، #٢٩٦)؛ ← חטף [*ḥṭp*] (يقبض ويزيل، #٢٦٤٢)؛ ← חתה [*ḥth*] (يأخذ، يجلب، #٣١٤٩)؛ ← כּוּל [*kwl*] (يمسك، يقبض، يحتوي، #٣٩٢٠)؛ ← לכד [*lkd*] (يمسك، يُأسر، #٤٣٣٤)؛ ← לפת [*lpt*] (يستولى عَلَى، يقبض عَلَى، يعانق، يدور حول، #٤٣٦٩)؛ ← משׁך [*mšk*] (يقبض، drag off، يتأخر، #٥٤٣٢)؛ ← קמט [*qmṭ*] (يقبض، #٧٨٥٥)؛ ← תמך [*tmk*] (يستولى عَلَى، يقبض، #٩٤٦١)؛ ← תפשׂ [*tpś*] (يأسر، يحتل، #٩٥٣٠).

حرب، جيش، معركة، قتال: ← גדד [*gdd* [2]] (يحتشد معاً، #١٥١٨)؛ ← חֲמֻשׁ [*ḥmus*] (يصطفون للحرب، #٢٨٢١)؛ ← לחם [*lḥm* [1]] (يعارك، قتال، #٤٣٠٩)؛ ← מַחֲנֶה [*maḥneh*] (معسكر، يُخيم، حرب، #٤٧٢٢)؛ ← מַעֲרָכָה [*marākâ*] (صفوف المعركة، #٥١٢٠)؛ ← צבא [*ṣb'* [1]] (يذهب للحرب، يخدم، يحشد، يجند، #٧٣٧١)؛ ← צִי [*ṣî* [1]] (سفينة حربية، #٧٤٦٩)؛ ← צרח [*ṣrḥ*] (صرخة، يصرخ، يرفع صيحة الحرب، #٧٦٥٨)؛ ← קְרָב [*qrāb*] (معركة، #٧٩٣٠)؛ ← רכב [*rkb*] (يركب/ يعتلي، #٨٢٠٦)؛ ← רוע [*rw'*] (يصرخ، يعطي صرخة الحرب، #٨١٣١)؛ ← שָׁלִישׁ [*šālîš* [3]] (الرجل الثالث فِي السفينة الحربية، معاون، #٨٩٥٧).

البيبلوجرافيا

ABD 3:545-58; 5:1120-43; *ISBE* 2:908-24; M. Barth, "The Old Testament in Hebrews: An Essay in Biblical Hermeneutics," in *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of O. A. Piper*, 1962, 53-78; J. J. Bimson, *Redating the Conquest*, 1978; C. B. Caird, "The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews," *CTJ* 5, 1959, 44-51; P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, 1978; D. Garland, "The Renewal of the Promise of Rest: A Canonical Reading of Hebrews 3:7-4:13," in *Reclaiming the Prophetic Mantle*, 1992, 203-21; R. S. Hess, "Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations," *IEJ* 125, 1993, 125-42; Y. Kaufmann, *History of the Religion of Israel*, 1956, 2:302-28 (in Heb.); idem, "Traditions Concerning Early Israelite History in Canaan," in *ScrHier*, 1961, 8:303-34; idem, *The Biblical Account of the Conquest of Canaan*, 2d. ed., 1985; A. Malamat, "Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan According to the Biblical Tradition," in *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of ASOR*, 35-55; E. Merrill, "Palestinian Archaeology and the Date of the Conquest: Do Tells Tell Tales?," *GTJ* 3, 1982, 107-21; idem, *Kingdom of Priests. A History of Old Testament Israel*, 1987; G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, 1991; W. VanGemeren, *The Progress of Redemption*, 1988; B. G. Wood, "Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence," *BARev* 16.2, 1990, 44-59; idem, "Dating Jericho's Destruction: Bienkowski Is Wrong On All Counts," *BARev* 16. 5, 1990, 45-49, 68; S. Yeivin, "The Conquest of the Land," *EMiqr* 4:79-102 (in Heb.); K. L. Younger, *Ancient Conquest Accounts*, 1990.

مارك إف . روكير *Mark F. Rooker*

تكريس ← #٧٧٢٧ (קָדַשׁ، يتقدس، يكرس).

تعزية ← #٥٧١٩ (נִחֻמִים، تعزية، تشجيع).

مؤامرة ← #٨٠٠٣ (קָשַׁר، يربط معًا، يتآمر، يربط).

قيد ← #٧٤٣٩ (צוּק، يُعيق، يجلب للضيق، يغيظ).

حاوية ← #٣٩٩٨ (כְּלִי، سفينة، حاوية، إناء).

إحتواء ← #٣٩٢٠ (כּוּל، يمسك به، يستولي على، يحتوي،

يتحمل).

احتقار ← #١٠٢٢ (בָּזָה، يُحتقر).

زعم ← #٨١٨٩ (רִיב، يكافح).

قناعة، إشباع← #٨٤٢٥ (שָׂבַע، يُشبع).

استمرار← #٩٤٥٨ (תָּמִיד، استمرار).

سيطرة ← #٧٠٦ (אָפַק، يكتسب ضبط النفس).

هدوء ← #٧٥٥٧ (צִנָּה، برودة، سكون).

نحاس ← #٥٧٣٣ (נְחֹשֶׁת، نحاس).

جماع ← #٨٠٦١ (רָבַע، يضطجع، يُزاوج).

حبل ← #٢٤٧٥ (חֶבֶל، حبل، حمل، أرض، منطقة).

زاوية ← #٧١٥٧ (פִּנָּה، زاوية).

جثة ← #١٥٨١ (גְּוִיָּה، جسد، جثة).

تصحيح ←#٣٥٧٩ (יָסַר، يُحذر، صحيح، إنضبط).

فساد ← #٨٨٤٥ (שָׁחַת، يفسد، يخرب، يُفسد).

غالي ← #٣٧٠٠ (יָקַר، يكون غالي ثمين، قيّم، يُجعل نادرًا).

مستشار ← #٣٦١٩ (יָעַץ، خطة، مستشار، ينصح).

حساب ← #٦٢١٨ (סָפַר، إحصاء، عدّ، يحسب، يتدرب على).

محكمة ← #٢٩٥٨ (חָצֵר، محكمة، مستوطنة، قرية).

ميثاق ← #١٣٨٢ (בְּרִית، معاهدة، عهد).

غطاء ← #٤٠٥٩ (כָּסָה، غطاء، يخفي، يكسو، يستر).

اشتهاء ← #٢٧٧٣ (חָמַד، رغبة، يشتهي، يشتاق إلى، يدخر).

حرفة ← #٣٠٩٣ (חָרַשׁ، حرفي).

محتال ← #٦٨٩١ (עָרַם، يخادع، يحتال، يجعل محتالاً).

شهوة ← #٢٧٧٣ (חָמַד، رغبة، يشتهي، يشتاق له يدخر).

مجنون ← #٨٧١٣ (שָׁגַע، مجنون هائج، يُحسن التصرف كمجنون).

خلق ← #١٣٤٣ (בָּרָא، يخلق، يبدع).

قرمزي ← #٩٣٥٧ (תּוֹלֵעָה، دودي، مادة قرمزية).

أعوج ← #٦٤٣٠ (עָוָה، صنع أمال، منحرف، أحنى).

حشد ← #٢١٦٧ (הֲמֻלָּה، ضوضاء، حشد صاخب، حشد).

تاج ← #٤١٩٥ (כֶּתֶר، تاج).

مسحوق ← #١٩٢٠ (דָּכָה، ينسحق).

سحق ← #١٩١٧ (דָּכָא، إزدحام، ينسحق).

بكاء ← #٧٥٩٠ (צָעַק، يصرخ، ينوح، يعوي، يدعو).

مقياس ← #٥٦٤ (אַמָּה، معيار، ذراع، ساعد).

خداع ← #٦٨٩١ (עָרַם، يخادع، يحتال، يخدع).

كأس ← #٣٩٢٦ (כּוֹס، كأس، قدح).

غَضَب: لاهوت

أ. غَضَب الإِنْسَان

التعبيرات المستُخدمة لِلْغَضَب الإِنْسَاني فِي ع. ق (١٩٦ مرة) وهي نفس التعبيرات التي تصف غَضَب الله (مَعَ ملاحظة أن صيغًا لغوية مَعَينة للتعبيرات القليلة الاستعمال اقتصر استخدامها إمَّا عِنْدَ الحديث عَن غَضَب الإِنْسَان، أو عِنْدَ الحديث عَن غَضَب الله). هذه الكَلِمات نادرًا مَا تشير إِلَى غَضَب جماعي، لكنها تشير عادة إِلَى غَضَب شخص مَا، موجّه فِي العادة إِلَى أناس آخرين (يُستثنى مِنْ ذلِكَ حمار بَلْعَام)، غير أنه، وفِي حالات قليلة، يُوجَّه إِلَى الله. وهكَذَا، فإن هناك سمة بارزة لِلْغَضَب الإِنْسَاني فِي "ع. ق" وهي بُعده الشخصي.

١. تحكم الإِنْسَان فِي غَضَبه: أحد الموضوعات الكبيرة للمِنَاقشة يركز عَلَى سرعة الرد مِنْ ناحية الإِنْسَان فِي حالة غَضَبه. وقد افتُرِض أن الإِنْسَان يسرع فِي الغَضَب فِي اختباره اليَوْمَي، والنصيحة الواضحة هي ضِدّ الاستجابة السريعة (مثل؛ مز ٣٧: ٨؛ أم ١٢: ١٦؛ ١٧: ٢٧؛ ١٩: ١١). وتفترض النصوص أن الناس أحرار فِي التنفيس عَن غَضَبهم أو كبحه، واللجوء إِلَى الإقناع. وفِي الأدب الحكمي، نجد أن العبارات التحفيزية تتضمن وعودًا وتهديدات بطرق متباينة. فهي مِنْ ناحية تقول إن تحكم الإِنْسَان فِي غَضَبه فِيه شفاء (أم ١٢: ١٨)، وبوسعه أن ينهي الخصومات (١٥: ١٨)، ويماثل العظمة (١٦: ٣٢)، والحكمة (٢٩: ١١) الخ. وعَلَى صعيد آخر، فالشخص المتهور أحمق (١٢: ١٦، جا ٧: ٩)، وهو مثير للخصومات (أم ١٥: ١٨) ومُعَرَّض تمامًا لفشل حياته وتدميرها (٢٥: ٢٨).

والتحفيزات الموجودة فِي قصص ع. ق لا تصادق فحسب عَلَى النصيحة الأساسية التي تحذّر مِنْ سرعة الرد عَلَى الغَضَب، بل تقدم حجة أخرى لدعم ذلِكَ: لا يتوفر للفرد دائمًا كافة المَعلومات الضرورية واللازمة لاتخاذ قرار عَاقِل وحكيم. والقرارات الجيدة لا تُتخذ فِي حُمُوّ الغَضَب (تك ٣٩: ٧ - ١٦؛ خر ٣٢: ٢٢؛ عد ٣١: ١٤؛ إر ٣٧: ١٥). وطبيعة الإِنْسَان المُحدَّدة تحذّر مِنْ إطلاق العَنان لقوة انفعال الغَضَب. والتصرف دون وجود المَعرفة الكاملة الَّذِي يُمكن أن يؤدّي إِلَى عواقب وخيمة.

لا يشجع ع. ق عَلَى إنكار العواطف البشرية، بل يشدد عَلَى الوسائل التي مِنْ شأنها أن توظفها لخدمة علاقات صحيحة. ومِنْ أبرز هذه الوسائل: الدعوة إِلَى التفكير فِي رد سليم. ويمكن للإنسان أن يختبر الغَضَب دون أن يخطئ (مز ٤: ٤ [٥])، غير أنه، إذا رفضنا أن نُفكِّر، هنا نفقد عادة الردود البنّاءة بالنسبة للمواقف التي أثارت الغَضَب (تك ٤: ٣ - ٨؛ ١صم ٢٥).

والدعوة إِلَى التفكير حين يصاحب الغَضَب عدة اقتراحات لاتخاذ إجراء بديل. أوّل هذه الاقتراحات هو النصيحة بمَعرفة أسباب الغَضَب والتأمل فِي ذلِكَ بروية، وليس التصرف بطريقة خاطئة (تك ٣١: ٣٦؛ أي ٣، ٩، ١٠). والأفكار التي تشجع

عَلَى مثل هذا الإجراء توضح بعض الضوابط التي تسهم فِي تجاحها. وحين يقوم الإِنْسَان بهذا الإجراء، عليه أن يركز فِي الموضوع وألّا يُحقِّر، أو يُعّنف أو يشن هجومًا شخصيًا عَلَى أولئك الَّذِين يخاطبهم (تك ٢٠: ٢، لا ١٠: ١٦ - ٢٠).

والتعبير عَن الغَضَب بالكَلَام، لا يُتَّبع بالنسبة للآخرين فحسب، بل فِي حالات مَعينة يَكُونُ ذلِكَ مَعَ الله. وحين يَكُونُ مِنَ المتعذر الكَلَام أو اللقاء بأولئك الَّذِين سببوا غَضَب المؤمِنْ، ولأي سبب كان، بوسع المؤمِنْ أن يطرح إحباطه أمام الله ويأتي بقدر مِنْ العقلانية يمكنها أن تؤثر فِي موقفه.

الطريقة الثانية هي تجنب مواقف مَعَينة بوسعها أن تسبب الغَضَب أو تضع المرء فِي موقف يجني فِيه نتائج غَضَب شخص آخر. ولِذلِكَ، يُشجع المرء عَلَى تجنب المستهزئين (أم ٢٩: ٢٨) ويدرك جدارة الموقف الَّذِي يتجنب الخصام (٢٠: ٣)، والنتائج الحتمية عَن نشر الاشاعات وتشويه السمعَة (٢٥: ٢٣)، أو خطر تدخل المرء فيما لا يعنيه (٢٥: ١٧).

هناك أيضًا أنماط مَعينة مِنْ الأفراد، وظروف مَعينة تصاحبهم، عَلَى الإِنْسَان أن يتجنَّبهم مِنْ حيث المبدأ. لا تجادل الشخص الْجَاهِل إطلاقًا (أم ٢٧: ٣٠؛ ٢٩: ٩). وتجنب إثارة غَضَب أولئك الَّذِين هم فِي مراكز القوى فِي المجتمَع (١٦: ١٤؛ ١٩: ١٢) أو أن تثير غيرة إِنْسَان (٦: ٣٤؛ ٢٧: ٤)، أو أن تتزوج مِنْ امْرَأة مخاصمة "مشاكسة" (٢١: ١٩)، أو تختلط بأشخاص مَعروف بأنهم سريعو الغَضَب.

يتحدث ع. ق أيضًا عَن كيفية التعامل مَعَ غَضَب الآخرين. فبوسع المرء أن يصرف الغَضَب برد طيب (أم ١٥: ١؛ قا؛ قض ٨: ٣؛ ٢مل ٥: ١١ - ١٢). عليك أن تفكر مليًا فِي قِصَرُ الحَيَاة وأن تدرك أن ضغط الإِنْسَان عَلَى نفسه أكثر مِنَ اللازم (جا ١١: ١٠) أمر لا طائل مِنْه، وأن الضغط عَلَى الآخرين أثناء غَضَبهم أمر خطير أيضًا. (أم ٣٠: ٣٣). وأخيرًا، عَلَى الإِنْسَان ألا يستمر فِي غيرة، أو حسد أو فِي حالة مِنْ الضيقَ بسبب نجاح الأشْرَار. (٣: ٣١؛ ٢٤: ١٩ - ٢٠).

هذه التعَاليم، حين تُؤخذ فِي مجملها، أو كُلّ تعليم عَلَى حدة وفِي سياقه، لا نجد أنها قائمة عَلَى فلسفة انطوائية أو سلبية. بل، مَا كانت هذه التعَاليم قائمة عَلَى فلسفة برجماتية أو سوفسطائية أو نرجسية عَلَى وجه الخصوص. إنما تقوم هذه الخطوط الإرشادية عَلَى أساس اهتمام فعَّال لإيجاد تفاعل ناجح بين الأشخاص فِي إطار مِنْ المساواة. وهذا الاهتمام يمتد ليشمل المجتمَعَ (أم ٢٩: ٨)، والوالدين (١٧: ٢٥)، وبما هو حكيم وصواب أمام الله (مز ٣٧: ٨؛ أم ١٩: ٣).

٢. محفزات الغَضَب

(أ) الإحباط. إحباط الإِنْسَان الناجم عَن عدم تحقيق رغباته يُعد مِنْ أهم الموضوعات (تك ٤: ٣ - ٨). وبعض نوعيات الإحباط الفرعية الأخرى هي عدم تحقيق المرء لإرادته (٢صم ٣: ٨؛ ٢أخ ١٦: ١٠؛ أس ١: ١٢، الخ)، أو توقع الخسَارَة (١صم ١٨: ٨؛ نح ٤: ٧[١]). وفِي الحالة الأخيرة، يشعر الشخص الغاضب مِنْ شئ سوف يأتي، وليس نتيجة حقيقة حاضرة أو عمل قائم. وفِي بعض الأمثلة يَكُونُ هناك خليط مِنْ القلق والغَضَب (قض ٩: ٣٠؛ ٢صم ٦: ٨؛ نح ٣: ٣٣؛ أس ١: ١٨).

أمَّا الناحية المثيرة مِنْ الناحية السيكولوجية أنه فِي كافة المواقف السابقة تقريبًا، كُلّ مِنْ شملهم هذا الأمر كانوا مِنْ القادة، ولا ريب أنهم كانوا يتسمون بدرجة عَالية مِنْ الثقة وتقدير الذات. والأشخاص الَّذِين يتوقعون حدوث مَا مِنْ شأنه تعكير صفائهم، كثيرًا مَا يتُمثّل ردُّ فعلهم فِي إحساسهم بالفزع والخوف، أو الحزن. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ يتُمثّل رد هؤلاء الناس بالغَضَب (مثل؛ حَزَقِيَّا فِي إش ٣٧: ١). و ع. ق، إِلَى حد مَا، يقدم الغَضَب عَلَى أنه نوع مِنْ الترف، يَكُونُ موجودًا إذا سُمح به.

ويذكر الإكويني (*Summa*, 1a2ae.46-48) أن ردة الفعل القاضية (ضمن أمور أخرى) تتأتى دائمًا مِنْ ظلم ملموس. ولا يبدو أن هذه النصوص تجسد هذا، مَا لم يفترض أحدهم وهمًا هائلاً عَن مساواة زائفة بكثير مِنْ القادة الَّذِين لديهم سلطان. ومثل هذا التأكيد ينظر للأشخاص الَّذِين لديهم سلطان ويعتقد اعتقاداً زائفًا أنه مَا مِنْ أحد لديه الحق فِي تهديد سلطانهم، وذلِكَ لأنَّهُم ببساطة لديهم هذا السلطان. وهذه اللاعقلانية كثيرًا مَا يُلاحظ أنها مصاحبة للغَضَب، ولكنها لا تكون كامِنَة فِيه.

ويمكن وضع بعض الملاحظات القليلة الأخرى عَن تملُّك الغَضَب مِنْ الإِنْسَان نتيجة الإحباط. فلا التقوى، ولا النشاط الديني، ولا المهنة الدينية يُمْكِنُ أن تكون ضمانًا ضِدّ اختبار الغَضَب. ويقدم ع. ق شخصيات مختلفة مثل دَاوُدَ، ومُوسَى فِي جانب، وقايين وشَاوُل فِي جانب آخر. وهي تأتي أيضًا مِنْ أي ناحية مِنْ الحَيَاة: سلطان قوي، زِيَّة مِنْزل (١صم ١)، أو موظف ثانوي (أستير ٢). والجميع وُصفوا بأنهم عرضة للغَضَب. وزيادة عَلَى ذلِكَ، يُمْكِنُ للأفراد، أو الجماعات أن يستجيبوا بطرق متنوعة. ونفس التحفيزات تتناغم مَعَ ردود متباينة، حتَّى داخل الشخص نفسه، الأمر الَّذِي يشير إِلَى أنَّ بوسع البشر أن تكون لهم خياراتهم حتَّى حين يكونوا غاضبين.

(ب) الكبرياء. أكبر المحفزات عَلَى الغَضَب فِي ع. ق تتُمثَّل فِي الكبرياء. وهناك العديد مِنْ الموضوعات المشتركة التي تجمَعَ بين الغَضَب والكبرياء. (i) إن غَضَب الإِنْسَان الَّذِي وُجّه مباشرةً ضِدّ الرَّبّ، له عواقب وخيمة (انظر إش ٣٧: ٢٨، ٢٩؛ حز ٣٥: ١١؛ هو ٧: ١٦). (ii) قيمة الإِنْسَان أو الجماعة التي يتملكها الغَضَب تكون بالفعل أقلّ مِنْ المعيار المفترض. والعديد مِنْ الأمثلة فِي سِفْر دَانِيآل (دا ٨: ٤، ٨؛ ١١: ٢٠) والأنْبِيَاء، تجمَعَ بين غَضَب المَعركة والكبرياء (إش ٧: ٤؛ إر ٢٥: ٣٨؛ حز ١٩: ١٢) الأمر الَّذِي تتولد عَنه قسوة مبالغ فِيها واضطهاد مِنْ قبل أولئك الَّذِين وقعوا فِي قبضة هذا الغَضَب الشديد. أمَّا الأمر المثير بدرجة عَالية هو أنه مِنْ جهة عبارات التحفيز الواردة فِي هذه النصوص، أن الدافع المحرض عَلَى كبريائهم هو السخط الغيرة، الطمَعَ فِي الحصول عَلَى أرض، والشهوة للحرب. وليست كثافة الغَضَب فِي حد ذاته، بل تحفيزاته وتوجُّهه هي السبب فِي إدانته كثر. (iii) وغَضَب الإِنْسَان وكبرياؤه، اللذان يحفزان عَلَى أعمال كتلك التي تصفها النصوص تكون عاجزة فِي مواجهة الغَضَب الإلهي.

عُزِّيَّا (٢أخ ٢٦)، آسا (١٦: ١٠)، شَاوُل، أمَصْيَا (٢٥: ١٩)،

هَامَان (أستِير)، وبصفة غير مباشرة آخَابُ (امل ٢١: ٤) لم يسيطروا عَلَى غَضَبهم العامر بالكبرياء (تَكَ ٤: ٧)، وهذه مَا هي إلا أمثلة سلبية للنتائج المدمرة التي يُمْكِنُ أن تتولد عَنِ الغَضَب. أمَّا عَلَى الناحية الإيجابية نجد الأحداث المتعلقة بدَاوُدَ (اصم ٢٥)، ونُعْمَان الأجنَبِيّ (٢مل ٥)، اللّذين نجحا فِي كبح جماح غَضَبهما وكبريائهما بمساعدة مِنْ آخرين. وكُلّ واحد مِنْهما امتشار ليظهر كبجه للغَضَب والكبرياء، وكُلّ مِنْهما كان فِي موقع السلطة بالنسبة لأولئك الَّذِين قدموا النصيحة. والشفاء الَّذِي يحتاجه الأشخاص الَّذِين يُسيطر عَلَيْهِمْ الغَضَب والكبرياء يتَمثّل فِي الاعتراف بمحدودية قدرة الإنْسَان وسلطانه. ويجب عَلَى المرء قبول وجهة نظر شخص آخر عَلَى أنها أكثر دقة مِنْ وجهة نظره هو.

(جـ) الظلم. المحفز الأخير والأكثر شمولية للغَضَب هو الإحساس بالظلم. وكافة النصوص السابق ذكرها تتناول هذا المحفز. وهناك مَعَياران رئيسيان لتقرير مَا إذا كان هناك ظلم: هناك فهم عام لدى الإنْسَان بما هو صواب وما هو خطأ ومِنْ المفترض أنه متوافر فِي الناس جميعًا وفِي الإعلانات الإلهية التي تتحدث عَن إرادة الرَّبّ.

وبالنسبة لهذا المَعَيار الأوّل، يقدم ع. ق الغَضَب أو الإغاظة عَلَى أنه استجابة طبيعية، وعَلَى ذلِكَ، فإنه رد فعل مناسب ومبرر للظلم (تك ٢٧: ٤٤، ٤٥؛ عد ٢٤: ١٠؛ ٢مل ١٣: ١٩؛ نح ٥: ٦؛ أم ١٧: ٢٥). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، هناك أمر رئيسي بالنسبة لتقديرات النصوص الكتابية، يبدو أنه يتَمثّل فِي الكيفية التي تَمَّ توجيه الغَضَب بها. وكيف كان الشخص عَادِلاً فِي رده عَلَى أولئك الَّذِين كان ظلمهم سببًا فِي الغَضَب. والإحساس بالظلم يبرر الغَضَب بالنسبة للمظلوم، غير أن أولئك الَّذِين ينتابهم الغَضَب يجب عَلَيْهِمْ الخضوع للعدل كي يظلوا داخل إطار قبول الرَّبّ.

والمَعَيار الثاني الَّذِي يبرر الغَضَب ليس حين يَكُونُ ردًا عَلَى الظلم فقط، بل وحين يَكُونُ متناغمًا مَعَ التوجيه الإلهي أيضًا (خر ١٦: ٢٠؛ اصم ١: ١٦). وعَلَى نفس المِنْوال، وُضعت جيوش أشُورَ فِي كَلَام نبوي يتناول عدوانهم الَّذِي اتّسم بالغطرسة ضِدَّ يَهُوذَا عَلَى أنه بمثابة غَضَب ضِدَّ الرَّبّ نفسه، وبالتالي يستحق الدينونة (٢مل ١٩: ٢٧ - ٢٨). ومهاجمة مصدر العدل (الَّذِي هو يَهْوَهْ) هو فِي حد ذاته ظلم.

إرادة الرَّبّ فِي النصوص السابق ذكرها تتناغم مَعَ مفهوم الإنْسَان، ومَعَ ذلِكَ، إذا تعارض مفهومان يتعلقان بالغَضَب المبرر، فيجب أن يسود شخص الرَّبّ عَلَى شعور الإنْسَان بالظلم، وحتى فِي المؤمِنين (يون ٤).

وأخيرًا، فإن القصد الَّذِي يُفهم ضمنيًا والَّذِي ترمي إليه المناقشة الكتابية لموضوع الغَضَب هو تعزيز الصلة، ليس مَعَ الله فحسب، بل ومَعَ الناس أيضًا. وإمكانية إيجاد هذه الصلة تقوم عَلَى أساس الاحترام المتبادل كُلّ شخص تجاه الآخر. وهذا هو السبب فِي إدَانة النرجسية. ولعل هذا أمر مفترض ولا يحتاج إِلَى أن يُذكر فيما عدا التنويه إِلَى أن هذا الموضوع هو الَّذِي كثيرًا مَا يشكل صحة أو عدم صحة تقييم الغَضَب. وقد ظهر أن الغَضَب يَكُونُ أكثر عدلاً وفائدة حين يَكُونُ نيابة عَن آخر (سواء كان هذا "الآخر" هو الله أم الإنْسَان). والبشر يكونون أكثر نجاحاً فِي التعامل بشكل مناسب مَعَ غَضَبهم إذا كان الظلم الَّذِي يستشعرونه يُرتكب ضِدَّ آخر.

ب. الغَضَب الإلهي

الكَلْمات التي تتمُّ عَن هذا الغَضَب ترد ٥١٨ مرة فِي ع. ق وموضوعه هو مع يَهْوَهْ. وهذا لا يتضمنُ النصوص العديدة التي تضمنت غَضَب يَهْوَهْ بوضوح، والكَلْمات الأخرى وثيقة الصلة بفكرة الغَضَب (مثل الغيرة)، والتعبيرات المجازية الكثيرة مثل نَار، حرب إلخ، والتي كثيرًا مَا ترتبط بمفهوم الغَضَب.

والكتاب المُقدَّس يتحدث دون استحياء عَن عاطفة يَهْوَهْ، حيث يقدمه ككائن قوي عاطفِي، يهتم بحماس شديد بعالم البشر. والأمر لا يقتصر عَلَى عدم استحياء ع. ق مِنْ ذكره أن لِيَهْوَهْ مشاعر فحسب، بل نراه بالأحرى يحتفي بها (انظر مثل؛ ٢صم ٢٢: ٨، ٩، ١٦؛ مز ١٤٥: ٨). والواقع أن مشاعره لا تضمنُ فحسب أنه مهتم إِلَى أقصى درجة بالعالم، ولكنها تثبت أنه شخص. وهذا بدوره يتيح إمكانية التواصل معه، بل ويغرسها فِي أعماق الجنس البشري. ولهذا السبب، تم النظر إِلَى مشاعره عَلَى أنها مرتبطة بصفة مستمرة بتنفيذ مَا استقر عليه عزمه، وفِي هذا، تفاعل مَعَ العالم. وإله ع. ق يرغب فِي شركة وتفاعل مَعَ الأشخاص الآخرين فِي هذا العالم، واعتُبر غَضَبه جزءًا مِنْ تحويل هذه الرغبة إِلَى حقيقة.

والغَضَب الإلهي يعبر عَن مشاعره، ولكنها لا تُقدم عَلَى أنها مجرد مشاعر. ومِنْ بين الثلاثمائة حالة تقريبًا، والتي تتحدث عَن غَضَبه، فإن مَا جاء فِي خر ٤: ١٤ وحده الَّذِي يورده كعاطفة فحسب. وغَضَبه - بوجه عام - مرافق لتنفيذ دينونته الرهيبة. ولم تُقدم هذه الدينونة باعتبارها ردودًا غاضبة لإله قوي، بل كدينونة جاءت وليدة سياق عَادِل وقانوني.

١. تحفيز الغَضَب الإلهي. إن البحث فِي المحفزات التي تثير غَضَب يَهْوَهْ تقودنا إِلَى باعثين هما: العدل والمَعقولية، (أ) العدل، غَضَب الله وعهده. مِنْ بين الـ ٢٨١ حالة تتضمنُ إشارات إِلَى غَضَب يَهْوَهْ والتي تم فحصها وُجد أن مِنْ بينها ١٥٧ حالة تشير إِلَى العهد. وكان يُنظر دائمًا إِلَى غَضَب يَهْوَهْ عَلَى أنه رد فعل قانوني عَلَى كسر إسْرَائِيل للعهد (← בְּרִית [*berît*] #١٣٨٢).

(ب) طبيعة العبارات التي تضمنت الحافز. كُلّ الفقرات التي تتضمنُ غَضَبًا إلهيًا بها نوع مِنْ التبرير يلازم التعبير عَن الغَضَب، وهذه المحفزات يُمْكِنُ تقسيمها لنوعيتين أساسيتين. النوعية الأوّلى تُمثّل ٥١٪ تقريبًا مِنْ هذه الحالات، وهي تبين شر الإنْسَان فِي سلوكه تجاه أخيه الإنْسَان، أو أنها عَلَى الأقل تذكر شرائع يَهْوَهْ ووصاياه التي تحكم العلاقة المتبادلة بين البشر. وفِي النوعية الثانية - فإن مَا يقرب مِنْ ٧٥٪ مِنْ عدد الحالات كان التحفيز المذكور هو تمرد مباشر ضِدَّ شخص يَهْوَهْ أتى فِي صورة تكبر، أو محاولة التوفيق بين المَعتقدات المتعارضة، أو الوثنية الصريحة. كذلِكَ فِي ٣٣٪ مِنْ الحالات نجد أن اضطهاد الآخرين، وعدم الولاء أو عدم احترام يَهْوَهْ نفسه قد تضمنتها نفس عبارات التحفيز (قا؛ Baloian, 290-304).

ويمكن استخلاص العديد مِنْ الأفكار فِي هذه الاحصاءات أوّلاً، بالرغم مِنْ أن كُلتا النوعيتين الكبريين يُمْكِنُ أن يُوجدا مَعًا، إلا أن يَهْوَهْ يُمْكِنُ أن يَغضب بسبب قسوة البشر فحسب (خر ١٥: ١ - ١٨؛ مي ٦: ١٠ - ١٦). أمَّا وأن يَهْوَهْ يمكنه أن يغضب بسبب تجاهل البشر لإحساسهم الطبيعي بالعدل فهذا يوضح لنا أنه يهتم بالكيفية التي يعامل بها الإنْسَان أخاه الإنْسَان. وهو مهتم إِلَى أقصى حد بحَيَاة البشر وبما إذا كان العدل يُقام بينهم (انظر Heschel, 2:6). وتشهد هذه النصوص عَلَى التَّرابط بين الأخلاق والفكر اللاهوتي.

وبالنظر إِلَى أنه فِي مرات كثيرة كان مِنْ شأن التمرد عَلَى مشيئة الرَّبّ أن أثار غَضَبه، فمِنْ الجلي أن الرَّبّ لا يقبل إطلاقًا الاساءة إِلَى شخصه، ولذلِكَ فإنه مِنْ الخطورة عَلَى الإنْسَان ألا يوقره (انظر مثل؛ خر ٣٢: ٧ - ١٤؛ عد ٢٢: ٢١ - ٣٠؛ إش ٦٣: ١ - ٦).

أمَّا وأن يُذكر هذين المحفزين الأساسيين مَعًا فِي أغلب الأحيان، فهذا يبين أنه مِنْ الصعب التفريق بين اهتمام يَهْوَهْ بنفسه واهتمامه بالإنْسَان بشكل عام (مثل؛ ٢مل ٢١: ١ - ٩؛ إش ٤٢: ١٨ - ٢٥؛ إر ٢: ٣٣ - ٣٧). وهذا يتناغم مَعَ الكثير مِنْ المادة القانونية الواردة فِي ع. ق، والتي هي خليط مما يُمْكِنُ أن نطلق عليه فِي أيَّامِنَا هذه دنيوي، والمادة التعبدية (مثل؛ الأحكام الخاصة بالعهد، خر ٢٠: ٢٢ - ٢٣، ٣٢). أمَّا الَّذِي جذب هاتين الناحيتين مَعًا هو أن الغَضَب يتولد عَن تجاهل مشيئته. وأن مشيئته هي أن يعامل الإنْسَان أخاه الإنْسَان دون قسوة، وأن يتعامل البشر مَعًا فِي إطار مِنْ التوقير والإخلاص لشخصه.

وإِلَى جانب ذلِكَ، فإن الحالات التي ذُكرت والتي تتحدث عَن غَضَب الرَّبّ عَلَى الأُمَم الغريبة، حيث كان التحفيز الأكثر بروزًا هو قسوة البشر، توضح أن غير الإسْرَائِيليين يُحكم عَلَيْهِمْ عَلَى أساس مَا يعرفونه، ولذلِكَ يُمْكِنُ وعَن حق أن يُعتبروا مسئولين عمَّا يعرفونه.

(جـ) مشروعية غَضَبه. كثرة الحديث عَن الشَّرعية فِي هذه النصوص يُمْكِنُ أن نلمسها فِي عدد مِنْ الطرق. الأجزاء الخاصة بالحكمة فِي ع. ق تولي عناية كبيرة للتأكيد عَلَى أن لجوء الإنْسَان إِلَى الله يشكو له ظلمه، هو فِي حد ذاته أمر يبين أنهم هم أنفسهم فِي جانب البر وعَلَى سبيل المثال مز ٧: ٩، ١٠، ١٢). وفِي سِفر أيُّوب، نجد أن عدالة يَهْوَهْ وغَضَبه فِي العالم يتم الترحيب بهما كرد عَادِل وطبيعي ومفهوم عَلَى الأعمال الشِّرِّيرة التي يقترفها البشر (قا؛ أي ٤: ٩؛ ٢١: ١٧، ٣٠؛ ٣٥: ١٥؛ الخ). واختبار أيُّوب يُعد استثناء مِنْ هذه القاعدة، وهذه الحقيقة هي التي تولّد عَنها مثل هذا الألم والأسى، لأن فهم أيُّوب لله هو أن دينونته كانت مِنْطقية وعَادِلة حقًا.

وفِي الكتابات النبوية، يقول نقاد الصيغ أنهم لاحظوا كثيرًا أن أسباب الدينونة تصاحب دائمًا التهديد النبوي (ولا سيما فِي المرحلة المكتوبة لتاريخ التقليد، قا؛ Gunkel). وفضلاً عَن ذلِكَ، فإن بالرغم مِنْ وجود خواص متغايرة فِي النوعيات المستخدمة فِي المواضع التي ذُكر فيها غَضَب يَهْوَهْ، إلا أنه يوجد دور ثابت للمكانة الإلهية. وغَضَبه يأتي دائمًا فِي نهاية إجراء قانوني واضح يجعله تنفيذًا لحكم. وكثيرًا مَا تُوجد استدعاءات، تقديم الدليل (باستخدام وسائل متنوعة: اتهام، تفجع، نزاع، الخ). حكم (أو إعلان الإدَانة)، وأخيرًا غَضَب، والَّذِي يشير دائمًا إِلَى عمل اتخذه الله (مثل؛ قا؛ إش ٤٢: ١٨ - ٢٥؛ إر ٦: ٩ - ١٥؛ هو ١١: ١ - ١١؛ زك ٧: ٨ - ١٤) وكتابة القصة تتبع نفس هذا الإجراء. ويُبرر غَضَب الله بعبارات التحفيز، ومَعَ ذلِكَ، هناك جدال يدور حول مَا إذا كان يُمْكِنُ تبرير جميع الحالات. قا؛ T. Hanson, 1957, with B. Baloian, 1988، حيث يرى الأوّل المزيد مِنْ تطور تاريخي بالنسبة للتقليد مِنْ ناحية فهم مِنْطقية غَضَب يَهْوَهْ).

(د) وإِلَى جانب تبرير غَضَب الرَّبّ، فإن لعبارات التحفيز غرض أساسي آخر: فهي تثبت مِنْطقية الغَضَب. وهي تعمل عَلَى مساعدة القارئ عَلَى فهم السبب فِي غَضَب يَهْوَهْ. وإنه لمِنْ الضروري مَعرفة السبب فِي أنه غاضب لكي نعرف كيف نَهْرب مِنْ عواقب غَضَبه. وهذه القدرة عَلَى التنبؤ كانت أمرًا حيويًا لتشجيع النظام الأدبي مِنْ أجْلِ فلسفة ناجحة للحَيَاة مِنْ شأنها أن تصد اليأس والوهم. وهي تحرر الناس مِنْ القلق، وفِي ذات الوقت، تقدم لهم حافزاً للسلوك الصحيح. وقد فهم النظام عَلَى أنه أساس الوجود، وهذا مرده - فِي جزء مِنْه - أن الحكم الصادر مِنْ الرَّبّ لم يصدر عَن هوى بل ومَا كان غير قابل للتنبؤ به. وإذا كان ثمة شئ لا يُمْكِنُ التنبؤ به بالنسبة لِلرَّبّ، فإن ذلِكَ يَكُونُ فِي اتساع نعمته لا دينونته.

٢. نتائج الغَضَب الإلهي. هناك فرق فِي ناحية واحدة بين غَضَب يَهْوَهْ وغَضَب الإنْسَان. فغَضَب الله دائمًا مَا يَكُونُ أكثر مِنْ مجرد عاطفة، إذ أن غَضَبه فَعّال. وفِي الحالات التي أعلن فيها غَضَب يَهْوَهْ، أربعة نصوص فقط (٢٪) لم تتضمنْ عملاً مُعينًا فِي السياق المباشر. (وهذا يستبعد الأقْوَال التي تتضمنْ توقعات (مثل؛ تك ١٨: ١٦ - ٣٠، ٣٢؛ قض ٦: ٣٩؛ ٢مل ٢٢: ١٣؛ عز ٨: ٢٢؛ ٩: ١٤) الخ، والأقْوَال الوصفية لِيَهْوَهْ التي تتحدث عَن بُطئه فِي الغَضَب (مثل؛ خر ٣٤: ٦؛ عد ١٤: ١٨؛ مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٤٨). ولغَضَب يَهْوَهْ عواقب فِي حَيَاة البشر. والله لم يُصوَّر كإله مُحبَط يفقد صبره فِي النهاية، بل بالأحرى صُور كشخص بطيئ الغَضَب. غير أنه حين يغضب، فهذا يختبره العالم كأمر حقيقي ملموس. ومَعظم النصوص تذكر تجليّات واضحة لغَضَبه: هزيمة عسكرية، موت، وباء أو مرض، مجاعة، دمار القدرة الزراعية ومُدُن الأرض، الوقوع فِي الأسر، الزلزال، تدنيس العبادة، فقدان القادة، أو مواقع القوة.

وإذا تأملنا هذا بالارتباط مَعَ التأكيد السابق ذكره الَّذِي يبين كيف أن غَضَب يَهْوَهْ يعمل باعتباره تنفيذًا للعدل، سنجد أن غَضَبه ليس مُرتبطًا بناحية إصدار الحكم بل بتنفيذ الحكم. وفِي ثنايا هذه الملاحظة الخاصة بالتفكير العبري نلمس الارتباط بين النواحي الروحية (الذهنية)، والنواحي المادية فِي الواقع. لقد غَضَب يَهْوَهْ نتيجة الخيانة الروحية أو علاقات الخيانة المتبادلة لمجتمَعْ المؤمِنين، وكان مِنْ شأن خَطِيَّة إسْرَائِيل تدمير مصالحهم المادية إِلَى جانب قطع علاقتهم الروحية بيَهْوَهْ.

٣. نتائج مقصودة لغَضَب يَهْوَهْ. برزت نوعيتان رئيسيتان فِي البحث الَّذِي يدور حول القصد مِنْ غَضَب يَهْوَهْ فِي العالم

وهما: العدل والمحبة. (أ) العدل. **(i) الدينونة.** بواسطة الرَّبْط بين دينونة الله والتعريف البشري للغضب، نجد أن إسْرَائِيل قد خاطرت بربط عدل يَهْوَهْ بما كان يحسبُه الناس فِي كثير مِنْ الأحيان أنه عكس ذَلِكَ. ومِنْ المؤكد أن مفهوم إله غاضب كان مِنْ شأنه المساعدة فِي الفاعلية العاطفية للتحذيرات النبوية، إلا أننا سنكون مبالغين إذا قلنا إن نسبة الغَضَب لِيَهْوَهْ كان يهدف للتأثير البلاغي.

والهدف الأساسي عَلَى الأرجح هو أن يدرك الأَنْبِيَاء أنفسهم الله فِي صورة شخصية خالصة. وهكَذَا، فإن "غَضَب" يَهْوَهْ مِنْ إسْرَائِيل يُقابل "عطفه" تجاه إسْرَائِيل أو "محبته" لها، وفي الحقيقة، للعالم كُلّه. وإذا كان العدل فِي قلب الكون وكان يضمنه إله نعرفه شخصيًا، إذًا، كانت هناك عقوبات حقيقية فِي أساس الواقع. وهذا لم يعط أهمية لأعمال الإنْسَان، وفِي علاقاتهم المتبادلة مَعَ بعضهم البعض فحسب، بل أضفى أهميته لردودهم عَلَى ذَلِكَ المُتمثّلة فِي العبادة أيضًا.

(ii) إظهار القوة. هناك نصوص عديدة تتحدث عَن الغَضَب الإلهي مِنْ ناحية إظهارات مُروعة لقدرة الله وقوته (إش ٣٠: ٣٠؛ إر ١٠: ١٠؛ حب ٣: ١٢). ويعمل الغَضَب كوسيلة لإخبار أو بيان أن يَهْوَهْ قد تصرَّف بما يُعد تأييدًا للبر. وعرض القوة هذا كان يستهدف فِي بعض الحالات أولئك الَّذِين يقمَعون الآخرين، أو يسيئون إلَى يَهْوَهْ، غير أنه يُمْكِنُ أن يعمل أيضًا كتشجيع للمؤمن. وهذا يمكنه أن يساعد الإيمان مِنْ ناحية أن إظهار قوة يَهْوَهْ فِي غَضَبه كان يسبقه فِي كثير مِنْ الأحيان دعوع للخلاص برفعه شَعْبه (مثل؛ مز ١٨: ٧ - ١٥[٨ - ١٦]). ومثل هذه النصوص تُعتبر دعوة للإيمان ووسيلة لترديد الإيمان بقدرة يَهْوَهْ عَلَى خلاص أولئك الَّذِين يخدمونه (انظر أيضا مز ٢١: ٩[١٠]؛ ٥٩: ١٢ - ١٣ [١٣ - ١٤]؛ ٧٦: ٧[٨] إلخ).

(iii) الاختيار ومحبة الله. تصور النصوص أيضًا الغَضَب الإلهي بأنه يعمل بصفة خاصة فِي الدفاع عَن أفراد تم اختيارهم عَلَى وجه الخصوص (مثل؛ مُوسَى (عد ١٢: ٩؛ أو عد ١٦)، أو مجموعات (٢٣: ٨). أمَّا بالنسبة لإسْرَائِيل، فإن غَضَب الله كان يعمل بفعَالية ضِدَّها لانتهاكها شروط العهد، كما كان يعمل بنشاط أيضًا فِي الدفاع عَنها ضِدَّ أولئك الَّذِين أساءوا إليها. والمجموعة الأوْلَى فِي النصوص (مثل؛ إش ٢٨: ٢١؛ ٥١: ١٧، ٢٠، ٢٢؛ إر ٣٠: ٢٣ - ٢٤؛ حز ١٦: ٤٢ - ٤٣) تشدد عَلَى الإلتزامات المُلقاة عَلَى عاتق الشخص المُختار. أمَّا المجموعة الأخيرة فتتحدث عَن الدينونة كمصدر للبركة، والتي تأتي لصالح المختارين (مثل؛ حز ٢٥: ١٤؛ حب ٣: ١٢؛ نح ١: ٢، ٦؛ الخ). وفِي الأعداد المحبطة التي تتكلّم عَن دينونته وغَضَبه، نجد تبريرًا كافيًا لها باعتبارها كمجرد تعويض نظير الشَّرّ، غير أنه أضيف فرق ضئيل عَن عمل يَهْوَهْ الشخصي الحنون لتعويض شَعْبه بسبب وضعه المميز فِي محبته.

(ب) المحبة. **(i) التحذير مِنْ غَضَب وشيك.** والغَضَب الإلهي كثيرًا ما يُصور كمحنَة تم تخيلها ولم تُختبر بعد (إر ٢: ٣٥؛ يون ٣: ٩). ويُستشف مِنْ النصوص أن المستقبل يُمْكِنُ تغييره، وأن تغيير مجرى العمل المعلَن تم التنبؤ به عَلَى أساس استجابة الإنْسَان، لأن خطاياه هي السبب فِي إثارة غَضَب الله. وشخص يَهْوَهْ قد أظهر هنا بوضوح. فهو لم يقدم عقوبة للظلم فحسب، بل يرغب أيضًا فِي الدخول فِي شركة مَعَ الإنْسَان، وبالنظر إلَى أن الخَطِيَّة تعوق قيام هذه الشَّرِكة، فمِنْ ثم يدعو للتوبة حَتَّى يُمْكِنُ تجنب غَضَبه. والله يعرف البشر الكيفية التي تمكنهم مِنْ التعايش فِي شركة حميمة مَعَه.

(ii) اختبار الغَضَب الإلهي. هناك نصوص كثيرة تتحدث عمَّا يجب عمله مَعَ الغَضَب الإلهي. ومِنْ حيث أن دينونة غَضَب الله لم تُفهم عَلَى أنها رد إلا عَلَى الشَّرّ، بل ولم تُقدم بطريقة يُفهم مِنْها أنه لا يُمْكِنُ تغييرها، وعَلَى ذَلِكَ فإنه يُمْكِنُ تفاديها، ليس ذَلِكَ فحسب، بل يُمْكِنُ إيقافها أو صرفها. أمَّا الأمر اللافت فهو أن ع. ق يصور صرف غَضَب الله عَلَى أنه يعني انتهاء هذا الغَضَب ليس نتيجة التوبة، بل بسبب رحمة يَهْوَهْ. والغَضَب يجب أن يظل قائمًا إلَى مدى مُعيَّن، لأن العدالة يجب أن تأخذ مجراها (نح ١٣: ١٨؛ إر ٣٠: ٢٤؛ ٣٢: ٢٧؛ حز ٥: ١٣ - ١٧؛ الخ)، غير أن بقيت تبرز بالكامل مِنْ خلال النعمة (إش ١٠: ٢٠ - ٢٥). وصرف الغَضَب يشير إلَى التعايش المشترك لعطفه وعدله. ولا تعطى هذه النصوص إسْرَائِيل رجاء بأنه بمقدورهم أن يخطئوا ثم يهربوا مِنْ العقوبة مِنْ خلال التوبة، لكنها تبين أن عدله سوف يُخفف بواسطة تعطفه.

وفِي وسط اختبار غَضَب الله الَّذِي تصوره هذه النصوص نجد نماذج عديدة لمناشدات تطلب رأفته، أو رثاء. وكان شَعْبُ الله عَلَى ثقة مِنْ رأفته، والدليل الواضح عَلَى هذه الثقة تُمثّل فِي إخبار المرء الله بمحبته (أي ١٠: ١٧؛ مز ٦، ٣٨، ٨٨، ١٠٢ الخ). كما يُوجد أيضًا دليل واضح عَلَى شفقة الله فِي بعض هذه الإعلانات الإلهية مثل؛ مز ١٠٣: ٩ "لاَ يَسْخَطُ إلَى الأَبَدِ وَلاَ يَحْقِدُ إلَى الدَّهْرِ".

(iii) فهم الغَضَب بعد الدينونة. العديد مِنْ إظهار يَهْوَهْ لمحبته أثناء الغَضَب، وقعت بعد اختبار الغَضَب. وهناك نصوص للغَضَب تتحدث عَن الرجاء فِي المستقبل، حيث كان غَضَب الرَّبّ يرتد (مز ٢٧؛ إش ١٢: ١؛ ٥٤: ٨؛ زك ٨: ١٤، ١٥).

لقد أدركت إسْرَائِيل أن دينونة الغَضَب التي لحقت بها عَلَى يد يَهْوَهْ كانت دينونة عَادِلة، لكنها عرفت أيضًا أنه ليس ثمة حاجة لأن تبقى فِي حالة الدينونة إلَى الأبد. وكانت الشفاعة مِنْ بين الأمور التي جاءت وليدة هذا الفهم، وهذه الشفاعات لم تكن قائمة عَلَى أساس طهارة الشَّعْب بل عَلَى رأفة الله وحنّوه (إش ٦٤: ٩؛ إر ١٨: ٢٠، ٢٣؛ مرا ١: ١٢؛ ٣: ١؛ دا ٩: ١٦ - ١٩ الخ). وأولئك الَّذِين يصلّون عَلَى هذا النحو يعرفون أنه يُمْكِنُ أن يتراءف الله عَلَيْهِمْ بالرغم مِنْ آثامهم، لكنه يستطيع أيضًا أن يتراءف عَلَيْهِمْ عَلَى ضوء آلامهم.

وثمة موضوع إضافي يظهر فِي هذه النصوص الخاصة باختبار غَضَب الله، وهو أنه يُعلِّم إسْرَائِيل البر مِنْ خلال الدينونة. والله يقصد دائمًا تجديد إسْرَائِيل ومباركتها. وبالنظر إلَى أن استعادة الشَّرِكة مَعَ الله لا يُمْكِنُ أن تتأتى إلا مِنْ خلال البر، فإن الغَضَب هو الوسيلة التي يستخدمها لتحقيق هدف المباركة الَّذِي يرمي إليه.

والتعبير الأخير عَن محبة يَهْوَهْ التي يرمي إليها مِنْ وراء الغَضَب نلمسها فِي الكيفية التي يُمْكِنُ بها للأجيال المستقبلية أن تتجنب أخطاء الماضي. وعَلَى الرغم مِنْ التأكيد القوي عَلَى عنصر الدينونة الكامِنْ فِي غَضَبه، والتحذير الواضح أنه حَتَّى وضعهم كمختارين لا ليحفظهم مِنْ متطلبات العدل، وهو مقوم قوي للمحبة التي تصاحب غَضَبه. والله يعبر عَن المحبة فِي كُلّ اختبار للدينونة. وأعظم تهديد تواجهه إسْرَائِيل هو أيضًا تعبير سري عَن محبته.

غَضَب، غَيْظ سَخَطُ ← אָנַף [*'np*] (غَضِب، #٦٤٧)؛ ← זעם [*z'm*] (لَعَنَ، سَخَطَ شَتَمَ، #٢٤٠٤)؛ ← זעף [*z'p* ¹] (اغتَاظ، #٢٤٠٦)؛ ← חֵמָה [*hēmâ*] (اغتَاظ، #٢٧٧٩)؛ ← חָרָה¹ [*hārâ*¹] (حَمُوَ غَضَب، غَضِبَ، #٣٠١٣)؛ ← כַּעַס [*k's*] (اغتَاظ غَضِبَ، #٤٠٨٧)؛ ← עבר [*'br* ²] (غَاضِبًا، #٦٢٩٧)؛ ← קָצַף [*qsp*] (غَضِبَ، #٧٩١١)؛ ← רגז [*rgz*] (الرِّعْدَة، تغاضب، #٨٠٧٤ ← **غَضَب: لاهوت**

البيبلوجرافيا

IDB 4:903-8; *NIDNTT* 1:105-13; *TDNT* 5:382-418; *TOOT* 5:348-60; Sister M. Aloysia, "The God of Wrath," *CBQ*. 8. 1946, 407-15; B. Baloian. *The Aspect of Anger in the Old Testament,* 1988; H. Con/elmann. et al.. "Zorn Gotles," *Die Religion in Geschichte uiul Gegemvarr*, 1962, 6:1930-33; \V. Eichrodt. TOT, 1967, 1:258-69; H. M. Haney, *The Wrath of God in the Former Prophets*, 1960; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb*, 1959; A. Heschel. *The Prophets*, vol. 2, chs. 1-6; T. B. Kilpatrick, "Anger," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1908, 1:475-82;Animosity. L. Koehler, *Old Testament Theology*, 1957, 22-25; H. von Ringgren, "Finige Schildcrungen des aottlichen Zorns," *Tradition nntl Situation.* 1963, 107-13; \V. H. Simpson. *Divine Wrath in Eighth Century Prophets*, 1968.

Bruce Baloian بروس بالويان

غَضَب ← #٣٠١٣ (חָרָה¹ [*hārâ*¹]؛ يصبح غاضبا)
كَآبَة ← #٣٨٧٣ (כְּאֵב [*k*ᵉ*'ēb*]، كَآبَة، أَلَمْ، أسَى)
حيوان ← #٢٦٥١ (חַיָּה¹ [*hayyâ*¹]، حيوان)



7273 פָּרַס

فَارِس (פָּרַס² [*pāras*²]، #٧٢٧٣).

١. حين دخل كُورَش (←) الفَارِسى بَابِل (←) منتصرًا سنة ٥٣٩ ق. م، استولى بضربَة مفاجئة عَلَى الأراضى الَّتِي كَانَت فِي السابق تخضع للأمبراطورية البَابِلية، ومن ضمنها إسْرَائِيل ولذلِك أصبحت هذه الأراضى تحت سلطانه. وعَلَى الرغم مِنْ أن الحكم الفَارِسى الَّذِي استمر لمدة قرنين، قد شهد فترات مِنْ القلاقل الداخلية العنيفة وصراعات كبرى فِي القوى المجاورة، غير أن سيطرة الفرس عَلَى فِلسْطِين نادرًا مَا كَانَت موضع تساؤل. والواقع، أنه مِنْ المحتمل أنها ربما كَانَت تلقى معاملة طيبة بسبب موقعها الاستراتيجي عَلَى حدود مِصْر، الَّتِي فتحها قمبيز، خليفة كُورَش، غير أنها استعارت استقلالها فِي أواخر القرن الخامس، والتي كَانَت مصدرًا دائمًا للمتاعب، قبل الاحتلال الفَارِسى وبعده. وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه الحقيقة لَمْ تُذكر فِي المصادر الكتابية الَّتِي تغطي هذه الفترة، غير أنه مِنْ الممكن أن تربط عَلَى وجه التقريب، بين كُلّ نقاط التحول الكبرى فِي تاريخ يَهُوذَا مَا بعد السبي، والاهتمامات الدولية الأوسع نطاقًا مِنْ جَانِب القوة الاستعمارية (انظر مثل؛ Hoglund, *Achaemenid*). وفي حين أن الفرس اكتسبوا شُهْرة بأنهم حكام يتسمون بالنزعة الإنْسَانية والعقول المتحررة، إلاّ أنه لا يجب الاعتقاد بأن ذَلِكَ مرجعه عدم أنانيتهم (حبهم للخير). ذَلِكَ أن سياساتهم كَانَت تقوم عَلَى أساس تحقيق مصالحهم عَلَى النَّحْوَ الَّذِي كَانَ عليه أسلافهم، وكَانَ بوسعهم أن ينزعوا أيضًا إلى الاستبداد والوحشية حين يرون أن الموقف يتطلب ذَلِكَ.

وكَانَ لابد وأن يتنامى النفوذ الفَارِسى فِي نواحٍ كثيرة إلى جَانِب النواحي السياسية والإدارية المباشرة. وعَلَى الرغم مِنْ أن مقاطعة يَهُوذَا كَانَت محافظة مِنْ الناحية الثقافية، إلاّ أنها تشهد عَلَى التأثير التدريجي للأساليب الفَارِسية مِنْ معظم نوعيات المواد غير المنشورة (cf. Stern, *Material Culture*). أمَّا مِنْ ناحية اللغة، وُجد عدد مِنْ الكَلمات المستعارة مِنْ اللغة الفَارِسية القديمة فِي عبر. كت. القديمة، غير أن أكثرها أهمية كَانَت اللغة الآرامية، الَّتِي كَانَ الفرس يستعملونها كَلُغة دبلوماسية، وهي اللغة الَّتِي كَانَ اليهود يتبنونها بشكل متزايد كَلُغتهم الحَامية: وهذه اللغة، لَمْ تُوجد فحسب عَلَى عدد مِنْ

أختام مَمْلِكة يَهُوذَا وعملاتها النقدية فحسب، بل إن أجزاء مِنْ سِفْر عَزْرَا ودَانيال كُتبت باللغة الأرامية، بل إن كثافة اللغة الآرامية ازدادت بشكل ملحوظ فِي اللغة العِبْرِيَّة فِي تِلْكَ الفترة. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن مِنْ غير المؤكد تمامًا هُوَ تأثير الديانة الفَارِسية. وعَلَى الرغم مِنْ ادّعاء البعض أنه كَانَ للديانة الزرادشتية تأثير كبير عَلَى صيغ اليهودية اللاحقة، إلاّ أن هذا الرأى نفسه كَانَ موضع تساؤل، ومن المؤكد أنه لا يمكن الأخذ به بالنسبة للحقبة الفَارِسية نفسها. أمَّا أكثر مَا يمكن تأكيده حقًّا فهو أن اليهود ربما كيّفوا أنفسهم عَلَى صيغ التعبير الفَارِسية (مثل اللقب الإلهي: "إله السَّمَاء") وذلِكَ لأسباب دبلوماسية.

وعَلَى الرغم مِنْ أن معرفتنا لمجرى الأحداث فِي يَهُوذَا مشوشة إلى حد مَا، إلاّ أن هذه الفترة كَانَت لها أهمية كبرى للتطور الّذِي كانت عليه ذات مرة دولتا إسْرَائِيل ويَهُوذَا وفي يهودية القرون اللاحقة. ومن الواضح أن العديد مِنْ أسفار ع. ق قد وُضعت فِي هذه الفترة، ومن المؤكد أن أسفاراً أخرى كُتبت فِي ذَلِكَ الحين، ومن المحتمل أن الكثير مِنْ الأسفار الأخرى- إن لَمْ يكن معظمها- أخذت شكلها النهائى فِي تِلْكَ الحقبة.

٢. وبالنظر إلى الفترة الزمنية الّتِي نحن بصددها، وتقلبات أحوال المجتمع اليهودى فِي فترة مَا بعد السبى، والتوجهات المختلفة الّتِي تبنتها الجماعات العديدة فِي المجتمع، فإنه ليس ثمة مَا يدعو إلى الدهشة أن نجد أن ع. ق يعكس لنا مواقف متضارِبَة تجاه الفرس. وفي المقام الأوّل، معاملتهم لليهود مِنْ ناحية السماح لهم بالعودة مِنْ السبى فِي بَابِل، إلى أورُشَلِيم، سماحهم ودعمهم المادى لإعادة بناء الهيكل، وتكْلِيفهم بناء عَلَى ذَلِكَ قادة مثل عَزْرَا (←) ونَحَمْيَا للإشراف عَلَى هذا الأمر، قد رُحب بها باعتبارها مِنْ أعمال رحمة الله ورأفته بشَعْبه. وقد امتدح كُورَش نفسه باعتباره مسيح الله (إش ٤٥: ١). وفي حين أن الحكام الأشوريين والبَابِليين السابقين كَانُوا يعتبرون أدوات فِي يد الله، بل "خدامه" فِي تنفيذ دينونة الله عَلَى يَهُوذَا الخاطئة (قا؛ مثل؛ إش ١٠: ٥؛ إر ٢٥: ٩)، ومثل هذا التقييم الإيجابي لحاكم أجنَبِيّ، كَانَ أمرًا غير مسبوق. ثم إن مرسومه، الّذِي أدى إلى العودة مِنْ السبى، نُسب بشكل واضح إلى الله (عز ١: ١)، فِي حين أن مواصلة دَارِيُوس لسياسته لاقت نفس التقييم (٦: ١٤، ٢٢). وفي وقت لاحق، بارك عَزْرَا الله مِنْ أجل صلاحه معه عَلَى يد أرْتَحْشَشْتَا الْمَلِك (٧: ٢٧- ٢٨)، ووصف التجديد الّذِي تمتع به المجتمع عقب الأمر الْمَلِكى عَلَى أنه تعبير عن رحمة الله (عز ٩: ٩) فِي حين أن نَحَمْيَا أيضًا لمس "يد الله الصالحة" (نح ٢: ٨، ١٨). وهذه التعبيرات وما يماثلها تتجاوز وإلى حد بعيد مَا كَانَ يمكن اعتباره ضرورة لأسباب سياسية فِي جَانب موظفى المقاطعة الصغار، الّذِين كَانُوا يخضعون لما بدا وكأنه قوة استعمارية لا تُقهر. وكَانُوا بمثابة مؤشرات لفكر لاهوتى واسع أن سرّ أعظم قوة معروفة فِي العالم عَلَى أنها خاضعة لسيادة الله.

وعَلَى صعيد آخر، فإنه فِي نفس هذه الأسفار، وفي مصادر أخرى خارجها، ارتفعت أصوات تتنفس جواً آخر (انظر ماك McConville, 205-24). والاعتراف العظيم فِي نَحَمْيَا ٩ عَلَى وجه الخصوص ينتهى بمرثاة تقول إن الشَعْب ظلوا عبيدًا فِي أرْضِهِم، وأنه "هَا نَحْنُ الْيَوْمَ عَبِيدٌ، وَالأَرْضُ الَّتِي أَعْطَيْتَ لآبَائِنَا لِيَأْكُلُوا أَثْمَارَهَا وَخَيْرَهَا، هَا نَحْنُ عَبِيدٌ فِيهَا. وَغَلاَّتُهَا كَثِيرَةٌ لِلْمُلُوكِ الَّذِينَ جَعَلْتَهُمْ عَلَيْنَا لأَجْلِ خَطَايَانَا، وَهُمْ يَتَسَلَّطُونَ عَلَى أَجْسَادِنَا وَعَلَى بَهَائِمِنَا حَسَبَ إِرَادَتِهِمْ، وَنَحْنُ فِي كَرْبٍ عَظِيمٍ" (نح ٩: ٣٦- ٣٧). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، يجب ألاّ ننسى أن العديد مِنْ الأسفار والفقرات النبوية القديمة، والتي عادة مَا تُوصف بأنها "الرؤيوية الأوّلية" تتطلع إلى انتفاضة عالمية فِي العالم الحاضر، واستهلال حكم الله عَلَى الأرض مِنْ أورُشَلِيم. وعَلَى الرغم مِنْ أن فَارِس لَمْ تُذكر هنا بوضوح، غير أنه مِنْ الجلى أن هؤلاء الكتبة كَانُوا يتوقعون وقتًا لن تكون فيه يَهُوذَا شَعْبًا خاضعاً داخل إمبراطورية عالمية وثنية.

وأخيرًا، أياً كَانَ الموقف بالنسبة لتاريخ سِفْر أستير، إلا أنه لا يمكن أن يُوجد شك مِنْ ناحية أن تصوير الحكم الفَارِسى هناك كَانَ فِي إطار مِنْ الهجاء، ناهيك عن أنه كَانَ عنيفاً (انظر، كْلاَنيز "درج أستير"، ودَانيال ٩ ينطبق عليه هذا الكَلام. وفي حين أن الغرض الأساسى مِنْ هذه القصص يجب البحث عَنْهُ فِي أماكن أخرى، غير أنه مِنْ الواضح أن نظرتهم لا تعتبر أن الامبراطورية الفَارِسية هي كلمة الله الأخيرة لشَعْبه.

لقد سعى البعض إلى توضيح هذه المواقف المتناقضة عَلَى أنها انعكاس لمجموعات اجْتِمَاعية مختلفة داخل المجتمع اليهودى، إلاّ أنه برزت تحديات خطيرة ضد هذا النهج. ومن ناحية الفكر اللاهوتى، يبدو أنه مِنْ المعقول أن نكون شاكرين "وَالآنَ كَلُحَيْظَةٍ كَانَتْ رَأْفَةٌ مِنْ لَدُنِ الرَّبِّ إِلهِنَا لِيُبْقِيَ لَنَا نَجَاةً " (عز ٩: ٨) وفي نفس الوقت مِنْ أجل المحافظة عَلَى إيمان يتطلع إلى المستقبل أنه فِي الوقت الّذِي يراه سوف يحقق المواعيد العظيمة الّتِي حُفظت حية فِي الكتابات النبوية.

البيبلوجرافيا

D. J. A. Clines, *The Esther Scroll: The Story of the Story*, 1984; J. M. Cook, *The Persian Empire*, 1983; W. D. Davies and L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, 1: *Introduction; The Persian Period*, 1984; R. N. Frye, *The History of Ancient Iran*, 1984; I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran*, 2: *The Median and Achaemenian Periods*, 1985; K. G. Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, 1992; A. Kuhrt, "The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy," *JSOT* 25, 1983, 83-97; J. G. McConville, "Ezra-Nehemiah and the Fulfilment of Prophecy," *VT* 36, 1986, 205-24; E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, 1982; G. Widengren, "The Persians," in D. J. Wiseman (ed.), *POTT*, 1973, 312-57; idem, "The Persian Period," in J. H. Hayes and J. M. Miller (eds.), *IJH*, 489-538; H. G. M. Williamson, "The Governors of Judah under the Persians," *TynBul* 29, 1988, 59-82; idem, "The Concept of Israel in Transition," in R. E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel*, 1989, 141-61; idem, "Ezra and Nehemiah in the Light of the Texts from Persepolis," *BBR* 1, 1991, 41-61; E. Yamauchi, *Persia and the Bible*, 1990.

إتش. جي . إم . ويليامسون *H. G. M. Williamson*

عرق ← # ٢٣٩٩ (זְעָה [*zē'ā*]، عرق، تعرق)
انحراف ← # ٦٤٣٠ (עָוַת [*'āwat*]، إفساد، يحرف، يثنى)

فترة مَا بين العهدين

فترة مَا بين العهدين تخطي مَا يقرب مِنْ ٤٥٠ (أربعمائة وخمسين) سنة، مِنْ تاريخ العودة إلَى فِلِسْطِين إلَى دمار الهيكل سنة ٧٠ م. والفكر اللاهوتي الّذِي كان سائدًا فِي ذَلِكَ الحين مثل المساهمة الفريدة مِنْ قبل الحكماء والرائين المتعمقين فِي النواحي الدينية الّذِين كانوا يسعون إلَى فهم ع. ق عَلَى ضوء الأزمنة التي عاشوا فيها – وهي أوقات كانوا يرزحون فيها تحت سيطرة الفَارِسيين، اليونانيين، والرومانيين، وكانوا يناضلون للوقوف فِي وجه هذه الثقافات الغربية. وكانت ردة الفعل اليهودية تجاه هذه التأثيرات الجديدة فِي ردة فعل مختلفة، تتراوح مَا بين التخلي طواعية عَن النَّامُوس لصالح الثقافة الهلّينية، حَتَّى المقاومة المسلحة لأى تغيير. وبين هذين الخيارين المتضاربين، نجد أن البعض مثل فِيلو السكندري يحاول أن يمتدح تقاليده لزملائه المتعلمين فِي الإسكندرية بأن كان يشرح لهم النَّامُوس شرحاً مجازياً ليوضح سمو مضمونه الفلسفي. وهناك آخرون – ولعل ذَلِكَ دون وعي مِنْهم – قد تأثروا بدرجات مختلفة بالأفكار اللاهوتية الفَارِسية واليهودية، واستخدموا عَناصر مِنْها كانت تتوافق مَعَ تقالِيدهم.

هذه المَعركة المتواصلة للحفاظ عَلَى المَعتقدات اليهودية، والهوية القومية (لأن الأمرين صنوان لا يُمْكِنُ الفصل بينهما) كان مِنْ نتيجتها حصيلة أدبية هائلة. فأكثر مِنْ ثمانين كتابًا أو جزء مِنْ كتاب، نجت مِنْ الاضطهاد، وليس مِنْ بينها الكتب التي أنتجها الأسينيون، والكثير مِنْها حقق انْتشاراً أدبيًا وأصبحت له مكانة فِي الفكر اللاهوتي. وهذه الكتب يُشار إليها بصفة عامة دون تحفظ بأنها أسفار متحولة، وهي تضم نوعيات مثل كتابات الحكمة، الرؤيوية، التاريخية، والصلوات والترانيم التعبدية، وقصص للتبيان إلخ. وكاتبو هذه الأعمال يحضون بنى جلدتهم اليهود أن يظلوا أمناء لله وناموسه، فِي يقين التبرير فِي المستقبل.

ومِنْ بين هذه الأسفار التي لها أهمية لاهوتية عَلَى وجه الخصوص أسفار الحكمة، والأسفار الرؤيوية، لأن كتابها يفسرون كتابات أنبِيَاء وحكماء ع. ق ويعتبرون أنفسهم خلفاء لهم. وليضمنُوا مِنْ يقرأ مما يكتبون، كان كتبة حقبة مَا بين العهدين كثيرًا مَا يكتبون تحت أسْمَاء مستعارة، حيث يستخدمون أسْمَاء شخصيات ع. ق المختلفة مثل : أخْنُوخ، إبْرَاهِيم، أو مُوسَى. فكانوا يبذلون قصارى جهدهم للحصول عَلَى مصدر يماثل مصادر الأسْفار القانونية التي يفسرونها مِنْ خلال الادّعاء بأنهم يفعلون ذَلِكَ بوحي إلهي.

وفِي كتابات الحكمة، يتم الكشف عَن أسرار النَّامُوس، وإعطاء التلميذ الأمين أعْلَى درجات المَعرفة فِي الطّبيعة والْخِبْرة الإنْسَانية وعَن طريق "الإعلانات الإلهية" مِنْ خلال الأحلام والرؤى، كتب الرائيون الإسْرَائيليون عَن إسرار العالم الماضية والمستقبلية. وعَن الأماكن والكائنات الروحية، أمَّا مضمون هذه الكتابات اللاهوتية، سوف نصفها بمزيد مِنْ التفصيل:

أ. الفكر اللاهوتي لسِفْر "الحكمة":

١. ع. ق. سُلَيْمَانَ، الملهم مِنْ الله، هذا الّذِي بدأ كتابات الحكمة فِي إسْرَائِيل، ولعله أعطاها أعْلَى درجات التعبير (١مل ٤: ٢٩ – ٣٤ [٥: ٩ – ١٤]). ونرى التفاؤل والتشاؤم يتعايشان مَعًا فِي أسفار مثل: أيُّوب، أمْثَال، الجامعة، ويمكن الوصول إلَى حَيَاة النضج بالتأمل فِي الطبيعة، والاختبار الإنْسَاني، والمبادئ الإلهية، التي تحكم العالم. ولكن قليلين هم الّذِين يجعلون مِنْ الحكمة هدفهم الاسمى، وحتى أولئك الّذِين. بوسعهم عمل ذَلِكَ، لم يفهموا تمامًا حكمة الله التي أعلنت مِنْ خلال الطبيعة. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن البداية بخوف الله أو مِنْ خلال السَّلاَمَة الأخلاقية والاجتهاد، وتجنب مخالطة الأشْرَار، يُمْكِن للإنسان أن يتمتع ببركات الحَيَاة الطويلة والقناعة التي تعطيها الحكمة لمحبيها.

٢. فترة مَا بين العهدين. لقد مُجدت الحكمة فِي اليهودية المتأخرة. وإذا لا تزال الحكمة سمة مِنْ سمات الله، وأحيانًا مِنْ خلال التجسد، نجد أن الحكمة هي كائن مساوي لله فِي بعض النواحي. وباعتبار الحكمة "نسمة قوة الله" (Wisd 7:25) فإنها تنير البشرية (٧: ٧ – ٢٢). وكانت "حاضرة" عِنْدَ خلق العالم (٩: ٩)، وهي الآن تدبر العالم (٨: ١). وأنها أساسًا، ومِنْ خلال كُلّ هذه الوظائف، تُمثّل الحكمة حضور الله فِي العالم (١: ٧).

وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإن الحكمة الحقيقية تأتي كهبة خاصة مِنْ الله (Sir 1:26). ولم تعد ديانة الطبيعة والخبرة الإنْسَانية كافية. الحكمة يجب أن تنير العقل، تمامًا مثلما ألهم الروح القدس الأنْبِيَاء فِي السابق. وفِي هذه الحالة فقط يُمْكِنُ للعقل أن يستوعب الأسرار الإلهية التي يتضمنها النَّامُوس (Sir 24:25-33; 39:6; cf. Bar 3:35-37).

وبقصد توافر الحكمة فِي النَّامُوس وبأن أعظم تعبير عَنها موجود فيه، فإن هذا الفكر اللاهوتي لا يمجد الحكمة فقط، بل يمجد أيضًا شَعْب إسْرَائِيل باعتباره شَعْب الله الّذِي بدرجة لم يعرفها أي شَعْب آخر (Sir 24:6-12). وفيما كانت الحكمة ذات مرة تعادل مَخَافَةُ الرَّبِّ، إلاّ أن الأسهم قد ارتفعت وأصبحت الحكمة هي تكميل النَّامُوس، الّذِي هو الميراث الّذِي اخْتُصت به إسْرَائِيل. وبهذه الطريقة، سعت اليهودية إلَى أن تحفظ أتباعها مِنْ تأثير الهلّينية، وتأكيدها عَلَى الحكمة مِنْ خلال الفلسفة. وعَلَى ذَلِكَ تقدم كتابات الحكمة بداية الفكر الدفاعي اليهودي. ومِنْ خلال قادتها البارزين، والتاريخ الفريد للبركة الإلهية التي حصلت عليها، وكذلِكَ الخلاص، فبواسطة الحكمة تبوأت إسْرَائِيل فِي هذه الكتابات مكانة الصدارة بين الأمَم (Wisd 10:15-21; 19:22; Sir 24:23; 44:1-50:24).

وخلاصة القول، إن النَّامُوس هو مستودع حكمة الله، ومِنْ خلاله يقوم روح/ حكمة الله بتعليم إسْرَائِيل مَعْنى الحكمة وتطبيقها فِي جميع مناحي الحَيَاة. ورفض النَّامُوس مَعْناه رفض الله، والتحول إلَى الحماقة والوثنية. وإذ تدعى بكُلّ جلاء كتب الحكمة – التي صدرت فِي فترة مَا بين العهدين – أنها تتحلى بهذه الحكمة، فإنها تدافع عَن الثقافة اليهودية، وأنها تسلمت السلطة التي تعطيها الحق فِي أن تتكلّم باسْم الله.

٣. ع. ج. تشير تقاليد الإنجيل إِلَى أن يَسُوع استخدم فكرًا لاهوتيًا للحكمة ليصف نفسه وخدمته، وأن الكنيسة الأَوْلى حفظت بعض أَقْوَاله واستخدمتها. ومتي – عَلَى وجه الخصوص – القائم عَلَى أساس البر الداخلي، وليس عَلَى الحفظ الخارجي للناموس. وقد وضع الكثير مِنْ أَقْوَال يَسُوع فِي خمس مجموعات كبيرة تذكرنا بالأسفار الخمسة: ثم إن أَقْوَال يَسُوع لها سلطان أكبر حَتَّى مِنْ النَّامُوس (مت ٥: ٢١- ٢٢ و٢٧ – ٢٨، الخ) وفِي خاتمة الموعظة عَلَى الجَبَلِ (وهي "ناموس" جديد) اعتُبِر كُلّ مِنْ يسمَعَ ويعمل بأنه حكيم (٧: ٢٤ – ٢٧).

وعَلَى صعيد آخر، مِنْ يرفض يَسُوع، فإنه بالتالي يرفض حكمة الله. فقد أتى كُلّ مِنْ يوحنا ويَسُوع كرسل للحكمة، وعَلَى الرغم مِنْ رفضهما، إلاّ أن الحكمة تبررت مِنْ بَنِيها (مت ١١: ١٦- ١٩/ لوقا ٣١:٧- ٣٥). إن يَسُوع تكَلَّم كالحكمة، ونادى (كما فِي Sir 51:23-27) بأن يعطي راحة لكُلّ مِنْ يتبعونه (مت ١١: ٢٨- ٣٠). بل إن يَسُوع أيضًا أعظم مِنْ سُلَيْمَانَ، الَّذِي هو النموذج التالي للحكمة مِنْ التاريخ اليهودي، وفِي مَعَارفه (مت ١٢: ٤٢)، وباعتباره حكمة، نراه يتنبأ بالدينونة الوشيكة عَلَى إِسْرَائِيل لرفضها كُلّ رسل الحكمة الَّذِين أَرْسَلَهم إليها (مت ٢٣: ٣٤ – ٣٥/ لوقا ١١: ٤٩).

وفِيما انتشر الإيمان بين الأُمميين، فإن مادة هذا الإنجيل، والتي أخذت كُلّ أهميتها مِنْ الفكر اللاهوتي للحكمة اليهودية، التي مِنْ المفهوم أنها قامت بدور محدود فِي بَقِيَّة ع. ج. لقد استخدم بولس صيغة مُحدَّدة مِنْ تقليد "يَسُوع كحكمة" فِي رسالته إِلَى كنيسة كورنثوس – وكان مِنْ المناسب جدًا أن يعمل بولس هذه، لأن تلك الكنيسة كانت تتأثر تأثراً عكسياً بكُلّام الحكمة الإنسانية المقنع (١ كو ١: ١٨- ٢٥، ٢: ٤ – ٥). وكما فِي اليهودية المتأخرة، مازال بولس يعتبر الحكمة موهوبة لنا مِنْ الله (٢: ١٣)، أمَّا الآن فالحكمة الآن هي فِي الْمَسِيحُ وليست فِي النَّامُوس (١: ٢٤). (لمزيد مِنْ المناقشة عَنْ الحكمة فِي ع. ج ← أبُو كريفا.

ب. لاهوت رؤيوي

الكتابة الرؤيوية ازدهرت أيضًا إبَّان فترة مَا بين العهدين، وكان تأثيرها عَلَى الفكر اللاهوتي الْمَسِيحي تأثيرًا عميقاً. وإذ كُتبت بمَعْرفة أشخاص تحت اسم مستعار، ولكنهم خلفاء حقيقيون للأَنْبِيَاء ومفسرون لكتاباتهم، فلِذلِكَ فإن أسفاراً مثل *4 Ezra* and *1 Enoch*، يدعيان أنهما يكشفان أسفاراً إلهية أُعلنت عَنْ طريق الأحلام والرؤى لمِنْ هم جديرون فِي ع. ق وأكثر الموضوعات أهمية فِي هذه الكتابات هي وجود أمكنة وكائنات دنيوية أخرى، أحيانًا تتم زيارتها بواسطة الشخص الَّذِي تلقى الإعلانات الإلهية بصحبة ملاك يقوم بمهمة تماثل مهمة المرشد السياحي، ثم الوعد بعصر جديد مِنْ خلال تدخل إلهي، سيُدَان فِيه الأَشْرَار، ويُكافأ فِيه الأبرار.

١. حقائق دنيوية أخرى. (أ) كائنات دنيوية أخرى. الكائنات الروحية وأعمالها موجودة بكُلّ تأكيد فِي ع. ق، ولكننا نجد ثروة حقيقية مِنْ التفاصيل المتعلقة بهما ولأول مرة، فِي الكتابات الرؤيوية. فعدد لا يحصى مِنْ الملائكة نظموا الآن فِي نظام متسلسل مِنْ قادة، ورتب، ومسئوليات مختلفة. البعض يحرسون عرش الله، وآخرون يراقبون عمليات طبيعية مثل عمل الأجرام السماوية، والفصول الخ، ومَعَ ذلِكَ هناك مِنْ يخدمون كرسل مِنْ الله.

كذلِكَ للملائكة الأَشْرَار دور بارز، وهم سبب الشَّرّ فِي هذا العالم. وفِي عصور مَا قبل الطوفان نزلوا عَلَى الأَرْضِ، وتزوجوا بنساء، وعملوا أسرارًا كثيرة مِنْ العلوم والسحر لبشر غير مستعدين. الأمر الَّذِي نجم عَنه انتشار الفساد الأخلاقي والعنف (١ أخن. ٦-٨؛ يوب ٥: ١-٦؛ ٧: ٢٠-٢٥، قا؛ تك ١: ١- ٤). وكعقوبة أمر الله رئيس الملائكة مِيخَائيل لتقييد هذه الملائكة وسجنهم فِي غياهب الظلام حَتَّى يوم الدينونة" (١ أخن. ١٠: ١١-١٤، قا؛ يَهُوذَا ٦؛ ٢ بط ٢: ٤). وقد عاقب الله أيضًا الجنس البشري لدوره فِي هذا الشَّرّ لسماحهم لأرواح هؤلاء المردة الَّذِين ولدوا نتيجة هذه الزيجات غير الطبيعية للبقاء عَلَى الأَرْضِ وابتلاء الناس إِلَى المنتهى، بدلاً مِنْ النزول إِلَى الجحيم (١ أخن. ١٥: ٨- ١٦: ١). وهذا التقليد مِنْ بين تفاسير الخاصة بأصل الشياطين، وربما تمت الإشارة إليه فِي فقرات مثل متى ٨: ٢٩، ١٢: ٤٣- ٤٥).

والملائكة الأَشْرَار يؤثرون أيضًا فِي تاريخ البشر باعتبارهم قادة روحيين للأمم، وعَلَى الرغم مِنْ أنهم عكس ذلِكَ. مِيخَائيل كان عَلَى إِسْرَائِيل، شَعْب الله. وفِي إحدى المَعَارك، كان عَلَى جبرائيل أن يقوم بمَعركة روحية مَعَ رئيس فَارِس، وبعد ٢١ يوماً، حين دخل مِيخَائيل فِي المَعركة، استطاع جبرائيل، أن يعلم رسالة الله لدَانِيَال (دا ١٠: ١٢- ١٣ و٢٠ – ٢١).

والكثير مِنْ هذه المَعلومات المتعلقة بالملائكة نجد لها صدى فِي ع. ج، ولو أن ذلِكَ لا يأتي عَلَى هذا النحو مِنْ التفصيل الواضح. ومازال جبرائيل ملاك الله (رسوله)، الَّذِي يشرح لمريم أهمية الابن الَّذِي ستحبل به (لو ١: ٢٦- ٢٨). وهناك طبقات مِنْ الملائكة مازالت تقاوم الله (أف ٦: ١٢، كو ١: ١٦) ومازالت الشياطين تؤذي البشر – حَتَّى إِلَى درجة تلبس البشر (لو ١١: ١٤- ٢٦) ولعلهم فِي ذلِكَ يقلدون التجسد. ومِنْ بين هؤلاء، الشيطان هو القائد وهذا لا يجادل فِيه أحد (لو ٤: ٥- ٦)، ومما يجدر ذكره أنه مِنْ كُلّ الشخصيات الْمَسِيَّانية لهذا الزمِنْ، يَسُوع فقط هو الَّذِي وصف الشيطان، وليس روما، بأنه العدو الحقيقي لله.

(ب) أماكن دنيوية أخرى: (i) السَّمَاءِ. وفِي حين أن الأدب الرَّبَّاني يتكَلّم عادة عَنْ سبع سموات، غير أنه يبدو أن مَعظم الأسفار الكتابية والرؤيوية تفضل التركيبة الأساسية مِنْ ثلاث سماوات، لتتناغم مَعَ الغلاف الجوى للأَرْضِ أو السَّمَاءِ، والفضاء، وعالم الملائكة؛ والله نفسه (T Levi 2-3). وعَلَى هذا، فقد أخذ بولس إِلَى هذا المستوى الثالث أو الروحي لكي يتسلم إعلانات إلهية (٢ كو ١٢: ٢ – ٤). وأوصاف الله فِي السَّمَاءِ تركز عَلَى عظمته وقوته مِنْ خلال قصص رائعة عَنْ عرشه، وعَنْ المديح الَّذِي لا يتوقف مِنْ عدد لا يُحصى مِنْ الملائكة الَّذِين يحيطون بالعرش ويحرسونه (1 En 71، دا ٧: ٩ – ١٠). وكثيرًا مَا يوصف مكان سكنى الله كهيكل (انظر عب ٩: ١١- ١٢ و٢٣- ٢٤؛ رؤ ١١: ١٩).

(ii) الجحيم. يوصف عالم الموتى (الجحيم، بأنه مكان مظلم تظل فِيه الظلال، أو ظلمة ظل موتى باقية (أيُّوب ١٠: ٢٠ – ٢٢، إش ١٤: ٩). وفِي حين أن الصدوقيين احتفظوا بهذا الرأي عَنْ الآخرة وذلِكَ فِي فترة مَا بين العهدين، غير أنه فِي الأوساط الرؤيوية لاقى هذا الفكر اللاهوتي تطورًا كبيرًا. فالشخصية، أو الروح عَلَى وجه الخصوص، تحتفظ بوعيها الكامل بعد الموت الجسدي. والجحيم هو الآن مكان تميز أدبي، حيث به غرف مستقلة حيث يتمتع الأبرار بالفعل (قبل الدينونة الأخيرة، بالبركة، أمَّا الأَشْرَار فِيعانون العذاب (1 En 22:9-13). وأخيرًا، يصبح الجحيم هو المقر المؤقت للأرواح المنتقلة، وليس مكان إقامتهم الأخير، لأَنَّهُ فِي الدينونة الأخيرة سيأتي الجميع للوقوف أمام الله (٤عز. ٤: ٤٢، انظر رؤ ٢٠: ١٣). وعادة مَا تقوم القيامة بالجسد جزءًا مِنْ مشهد نِهَايَةِ الأَيَّامِ، وهذا إعتقاد لم يُلمح إليه إلاّ فِي ع. ق فقط لكنه كان مألوفًا فِي الفكر اللاهوتي اليهودي المتأخر.

وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه الكتابات غير قانوية، إلاّ أنها موجودة فِي الأسفار القانونية، لأن مَعظم هذه الموضوعات موجودة فِي ع. ج. وقد اختبر كُلّ مِنْ الرجل الغني ولعازر النتائج المترتبة عَلَى حياتهم الأَرْضية فِيما كان كُلّ مِنْهما فِي غرفته (لو ١٦: ١٩ – ٣١). ولقد قيل إن الملائكة الَّذِين أخطأوا أيَّام نُوح كانوا فِي الجحيم، وهو الجزء الأسفل مِنْ الجحيم بحسب المَعتقدات اليونانية (٢ بط ٢: ٤، يَهُوذَا ٦). وقيامة الموتى بالجسد تعد عقيدة أساسية فِي المَعتقدات الْمَسِيحُية الأخروية. وعَلَى الرغم مِنْ بعض الخلافت بين الدارسين، إلاّ أن ع. ج يقول مؤكدًا أن يَسُوع نزل إِلَى الجحيم بعد الموت كجزء مِنْ نشاطه الخلاصي، حيث أخذ الأبرار مَعَه إِلَى الفردوس (مت ١٢: ٤٠، لو ٢٣: ٤٣، أعمال ٢: ٢٥- ٣١، أف ٤: ٨ ،١٠، ١ بط ٣: ١٨- ٢٠، رؤ ١: ١٨).

٢. توقعات مستقبلية. توقعات التجديد الجسدي والروحي فِي كُلّ شئ ظهرت لأول مرة فِي كتابات أَنْبِيَاء ع. ق. ولكن هذا الموضوع هو فِي الواقع سبب وجود الكتابات الرؤيوية، نجد أكثر التوضيحات حماسة وتفصيلاً.

(أ) سيطرة إلهية عَلَى التاريخ. الإيمان التام بسيادة الله هو الأساس الراسخ لكُلّ رجاء فِي المستقبل. ولهذا السبب، نجد أن الكتابات الرؤيوية متفائلة دائمًا، مهما بدا الحاضر حالكاً. فلدى الله خطة سبق وأن أعدها مِنْ أَجْلِ المستقبل لا يُمكِنُ لأي قوة أن تعوقها. والشَّرّ موجود لأن الله سمح به فقط، وفِي الوقت المناسب سوف يزيل كُلّ فساد مِنْ الأَرْضِ.

ويُصوَّر الرؤيويُّون فِي الغالب عَلَى أنهم يتوقعون نهاية وشيكة للتاريخ. ولكن هذا ليس صحيحًا. بل إن التأكيد مِنْصبٌ بالأحرى عَلَى العصور والحقبات المختلفة للخطة الإلهية الموضوعة للعالم ومكان الإنسان المتلقى فِي هذه الخطة. والنهاية عَلَى وجه العموم لا تزال بعيدة. فِي 1 En 91:12-17; 93:1-10 تتكون خطة الله مِنْ عشرة أسابيع، يتبقى مِنْها ثلاثة لم تأتِ بعد. وهناك خطط أخرى تتضمن سبعة عصور، وتسعاً وأربعين سنة لليوبيلات، أو اثنى عشر دهراً فِي ٤عز.، تبقى دهران ونصف دهر (١٤: ١٠- ١٢).

(ب) علاقات النهاية. فِيما يقترب الدهر الجديد، تبدأ العمليات الطبيعية فِي الفشل، والأخير، يَكُونُ مِنْ نتيجة الجهود اليائسة للملائكة الأَشْرَار أن نرى شروراً عظيمة عَلَى الأَرْضِ تبلغ ذروتها بفترة ضيقة قصيرة الأمر لم يكن لها نظير. وعلامات كثيرة تتبئ بالنهاية، وتقع فِي ثلاث نوعيات عامة: انحطاط طبيعي واجْتِمَاعي وروحي. وانحطاط الطبيعي يتضمن زيادة الكوارث العادية مثل الزلازل، والأمراض، والمجاعات، وانهيار العمليت الطبيعية الأمر الَّذِي يؤدِّي إِلَى تدهو المحاصيل، والبحر يقذف بسمكه، كما تكثر الأحداث غير العادية مثل تساقط الدم مِنْ الخشب، والأحجار تتكَلّم، وكثرة الأطفال المشوهين. والانهيار الاجْتِمَاعي مَعْنَاه فقدان المحبة الطبيعية بين البشر، الأمر الَّذِي يؤدِّي إِلَى الحروب، والصراعات العائلية. ويرتبط بهذا بشكل وثيق انهيار مجتمعي يضيع فِيه الحق، وفساد أخلاقي كبير. انظر 1 En 91:5-7; 4 Ezra 5:1-13; 6:17-24; 2 Bar 27 مِنْ أَجْلِ أمثلة لهذه النوعيات الثلاث.

وكُلّ هذه الأمور ينشأ عَنها كارثة عَلَى مستوى العالم، وتوسع هجوم الأُمَم النهائي عَلَى إِسْرَائِيل (حز ٣٨). أمَّا دَانِيَال فإن تركيزه الأكبر مِنْصب عَلَى فترة المحْنَة التي لم يسبق أن كان لها مثيل (١٢: ١)، والشخص (Antiochus IV هو النموذج) الَّذِي يثيرها (٧: ٢٣- ٢٧)، وهكَذا يقدم الصورة الكُلاسيكية لخصم الله الاسخاتولوجي (الأخرى) الَّذِي وصفه ع. ج بأنه "إِنْسَانَ الخَطِيَّة" (٢ تس ٢: ٣)، "ضِدُّ الْمَسِيح" (١ يو ٢: ١٨)، الوحش (رؤ ١٣: ١-١٠).

(ج) الدهر الجديد. وصف هذه الأزمة أمر مَعقد، ولا يَكُونُ متناغمًا دائمًا، لكن الموضوعات الرئيسية تكون متناغمة. وسوف ينجم الدهر الجديد مِنْ تدخل خارق للطبيعة، وليس استعادة عرش دَاوُد مِنْ خلال تطورات تاريخية عادية. وفِي كثير مِنْ الأحيان، ولكن ليس دائمًا، يَكُونُ الْمَسِيح هو الَّذِي بواسطته يقيم الله مَلكوته. وثمة اختلاف مثير للاعتقاد الْمَسِيَّاني وُجد فِي لفائف قمران، مجتمَعَ أخروي، توقع مجئ مَسِيحُيين، الْمَسِيحُ التقليدي مِنْ يَهُوذَا ومَسِيحُ آخر مِنْ سِبْط لاوي (نح ٩: ١١). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، الفكر الرؤيوي فِي قمران كان يتكون فِي مجملة مما وُصف هنا، بالرغم مِنْ أنه فُسّر عَلَى نحو مِنْ أَجْلِ تطبيقة بصفة خاصة عَلَيْهِمْ باعتبارهم إِسْرَائِيل الحقيقية أو عَلَى أعدائهم.

إن حلِ الأزمة بصاحبة دهر جديد، حيث لا يُوجد شر بعد فالملائكة والبشر الأَشْرَار سيُدَانون وتتجدد الخليقة كُلّها، والأمر الَّذِي ينجم عَنه زيادات هائلة فِي إنتاجية الأَرْضِ، وطول حَيَاة البشر (٤ عزرا ٦: ٢٥- ٢٨؛ ٧: ٢٦- ٤٤؛ ١ أخن. ١٠٠؛ ٢ با ٢٩، ٤٠؛ ٧٣- ٧٤).

وجود هذه الموضوعات فِي تنبؤات يَسُوع يضفِي عليها مزيدًا مِنْ الأهمية لدى الْمَسِيحيين، ويبين أنه لا يُمكِنُ فهم الْمَسِيحُ تمامًا بمَعْزل عَنْ ع. ق والفكر الرؤيوي لفترة مَا بين العهدين. والانحطاط الطبيعي والاجْتِمَاعي والروحي كُلّها موجودة فِي حديث جَبَلِالزَّيْتُونِ (مرقس ١٣ ونظائره). ولكن يَسُوع قلل مِنْ قيمتها كعلامات للمنتهى بقوله إنها تصف الجيل الشِّرِّير الحاضر وأنها يُمكِن أن تحدث فِي أي وقت. وعلامات النهاية الحقيقية

هي الضيقة العظيمة والعلامات السماوية التي تتبعها (مر ١٣: ١٤- ٢٥). يَسُوع نفسه باعتباره ابْنِ الإنْسَان والْمَسِيح سيأتي ليجمَعَ أتباعه ويقيم مَلَكُوت الله (مر ١٣: ٢٦- ٢٧، انظر ١٩: ١١- ٢١).

والكنيسة أيضًا وجدت فكرًا لاهوتيًا رؤيوياً للتعبير عَن رؤيتها بالنسبة للمستقبل، حيث أضافت العديد مِنَ التفاصيل الهامة لنبوات الْمَسِيحُ. فالخصم الأخروي للمَسِيحُ سيرفعه الشيطان (٢ تس ٢: ٣- ٤ و٩). ويوسع يوحنا مِنْ هذا أيضًا تقليداً للثالوث، حيث يجعله يشمل الشيطان، الوحش والنَّبِيّ الكذاب (رؤ ١٣). وعودة الْمَسِيحُ الآن تُعد استهلالاً ليوم الرَّبّ والَّذِي تم التنبؤ به لأول مرة فِي عا ٥: ١٨ (١ تس ٥: ٢) وتشكل مجيئاً ثانيًا يُرحب فِيه بحاشية الْمَسِيح والملائكة عَلَى الأرْضِ بواسطة أتباعه الَّذِين اختطفهما لمقابلته (١ تس ٤: ١٥- ١٧).

وعَلَى ذلِكَ فإنه فِي ع. ج، كان لكتبة مَا بين العهدين تأثيرًا أعظم مما توقعوه، وما زالت الكنيسة تمجد الْمَسِيحُ بإعتباره حكمة الله وتنتظره باعتباره ابْنِ الإنْسَان، الْمَسِيحُ، والْمَلِك الَّذِي تحدثت عَنه الكتابات الرؤيوية.

البيبلوجرافيا

J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, 1983; J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., 1985; J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 1981; H. Koester, *Introduction to the New Testament*, vol. I, *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, 1982; R. E. Murphy, *The Tree of Life*, 1990; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964; G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, 1980; J. Wood, *Wisdom Literature*, 1967.

ديفيد جي. كْلارك *David G. Clark*

حديد ← #١٣٦٦ (בַּרְזֶל، حديد)

7175	פֶּסַח

الفِصْح

ع. ق الكلمة عبر. פֶּסַח [*pesah*] #٧١٧٥) ترد فِي عبارات متنوعة لوصف العيد الَّذِي يحتفل فِيه بَنُو إسْرَائِيل بذكرى خُرُوجهم مِنْ مِصْر. وقد سُمىَ "فِصْحَ الرَّبّ" (לַיהוָה פֶּסַח [הוּא]) وذلِكَ فِي خر ١٢: ١١، ٢٧؛ لا ٢٣: ٥؛ عد ٢٨: ١٦؛ وبنفس الطريقة الَّتِي تُوصف بها الطقوس الدينية المماثلة الأخرى (مثل؛ السبت [خر ١٦: ٢٥]؛ السنة السبتية [خر ٢٣: ١٠؛ لا ٢٥: ٢- ٧]؛ النذير [عد ٦: ٢، ٥، ١٢]. وكذلِكَ هناك إشارة أيضًا إلى ذَبِيحَةُ الفِصْح، خر ١٢: ٢٧، זֶבַח־פֶּסַח)، ونَبِيحَةُ عِيدِ الفِصْحِ (خر ٣٤: ٢٥ זֶבַח חַג הַפָּסַח). وكلمة פֶּסַח ترد دائمًا بصيغة المفرد، باستثناء ٢أخ ٣٠: ١٧، حيث وُجدت الكلمة بصيغة الجمع פְּסָחִים، وحيث كَانَت تشير إلى حملان الفِصْح، أى حيوانات الفِصْح بالفعل وليس إلي العيد بصفة عامة (انظر أيضًا فِي ٢أخ ٣٥: ٧- ٩). وقد استُخدمت أفعال مختلفة عديدة مع كلمة פֶּסַח، مثل זָבַח (تذبح) (تث ١٦: ٢)، עָשָׂה (يعمل، يؤدى، عد ٩: ٢)، שָׁחַט (اذبح، ٢أخ ٣٥: ٦)، אָכַל (أكل، ٣٠: ١٨).

١. أصل الكلمة وتاريخها مِنَ الأمور غير المؤكدة. والفعل פָּסַח يرد ٧ مرات فقط فِي ع. ق. (← ٧١٧٤). وثلاث مرات مِنْ هذه فِي سياقات ليس لها علاقة بالفِصْح، ومن الجلي أنها كَانَت فِي هذه السياقات تشير إلى الرقص، وإلى العرج، أوْ أن يصبح "أعرج" (٢صم ٤: ٤؛ ١مل ١٨: ٢١، ٢٦). والمرات الأخرى فِي خر ١٢: ١٣، ٢٣، ٢٧؛ إش ٣١: ٥)، لا تتناغم بسهولة مع هذه الفكرة (لكن قا؛ *CHALOT*, 294). واستعمالها فِي إش ٣١: ٥، حيث تأتي مناظرة لأفعال لها معنى "يدافع" أوْ "يحمى"، اقترح معنى مماثلاً فِي خر ١٢ (انظر هامش ترجمة *NEB*، خر ١٢: ١٣، تأتي حذرة بالنسبة لهذا الأمر). وثمة اقتراحات أخرى شملت جذورًا أكادية، وأشُورية، وعربية، لكنها تأتي عَلَى اسس واهية واحتمال الاستعارة المباشرة أمر مستبعد (لتحليل الآراء المختلفة انظر Segal, 95-101). وأكثر التفاسير قبولاً مَا زال هُوَ الَّذِي ورد فِي خُرُوج ١٢، والمعنى هُوَ أن الله "عرّج" أوْ "عبرعن" بيوت بنى إسْرَائِيل" حين قام بدينونته ضد المِصْريين.

٢. الشَّرِيعَة الخَاصة بالفِصْح نجدها فِي خر ١٢: ١- ٢٨، ٤٣- ٤٩؛ ١٣: ٣- ١٠؛ ٢٣: ١٥؛ لا ٢٣: ٥- ٨؛ عد ٢٨: ١٦- ٢٥؛ تث ١٦: ١- ٨. والرابطة بين الفِصْح والعيد الَّذِي طلب بَنُو إسْرَائِيل مِنْ فِرْعَوْن السماح لهم بالاحتفال به (خر ٥: ١؛ ٨: ١، ٢٧؛ ١٠: ٩) كَانَت دائمًا مِنَ الأمور المسلم بها، غير انه لَمْ يكن هناك دليل ملموس عَلَى صحة هذا التخمين. والأعياد الدينية، ومن بينها تِلْكَ الَّتِي فِي طبيعتها الحج والزيارة ربما كَانَت بالفعل مِنْ سمات الحَيَاة الدينية قبل الْخُرُوج. والتفاصيل الكاملة الخاصة بالفِصْح نجدها فِي خر ١٢: ١- ١٣: ١٠، والتي وصفت التعليمات الإلهية لمُوسَى (١٢: ١- ٢٠ و٤٣- ٥١)، وقد تبعها قيام مُوسَى بنقل هذه الشَّرائع إلى الشيوخ (١٢: ٢١- ٢٧؛ ١٣: ٣- ١٠)، وتتضمن إشارة مقتضبة إلى تعليمات الرَّبّ (١٢: ٢٨). ومن الجلي أن الأمر كَانَ يتضمن عيدًا كبيرًا وَاحِدًا، يشمل الفِصْح وعيد الفطير، والَّذين- بالرغم مِنْ أنهما منفصلان، إلاّ أنه كَانَ يُحتفل بهما الواحد تلو الأخر مباشرة. وكَانَ الاحتفال بالفِصْح يبدأ مساء الرابع عشر مِنْ شَّهْرِ أبيب (دُعي نيسان بعد ذلِكَ) وذلِكَ بعيد الفطير الَّذِي يستمر طوال السبعة أيَّام التالية (مِنْ ١٥- ٢١ أبيب). والمصطلحان اللذان يطلقهما ع. ق عَلَى العيدين: חַג הַמַּצּוֹת (خر ٣٤: ١٨)، חַג הַפָּסַח (خر ٣٤: ٢٥) استخدمهما يوسيفوس أيضًا ("عيد الفطير" ... والَّذِي نسميه نحن الفِصْح"، Josephus, *Ant* 14:2:1)، وفي الأناجيل الأزائية فِي ع. ج (مت ٢٦: ٢، ١٧؛ مر ١٤: ١؛ لو ٢: ٤١؛ ٢٢: ١).

وكَانَ الفِصْح فِي الأساس عيدًا محليًا. حمل بلا عيب (سواء كَانَ خروفًا أم معزاة) كَانَ يتم اختياره قبل العيد بأربعة أيَّام ثم يذبح "عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ" (انظر تث ١٦: ٦، فِي الرابع عشر مِنَ الشَّهْرِ، وأثناء العيد المشترك، عيد الفِصْح، وعيد الفطير، لَمْ

يكن يُسمح بإستخدام الخمير (قا؛ ١٦: ٣) أوْ يُسمح بتواجده فِي البيوت. وكَانَ يُرش مِنْ دم الحيوان عَلَى العتبة العليا والقائمتين، وقد تم إلغاء هذا الرش بالضرورة حين أصبح يتم الاحتفال بالعيد فِي الْمُقَدَّس المركزى؛ وربما استُبدل بالرش عَلَى المذبح (قا؛ ٢أخ ٣٥: ١١). ثم بعد ذلِكَ كَانُوا يأكُلون دم الذَّبِيحَة كُلّها مع الفطير (מַצּוֹת) فِي تِلْكَ الليلة مع أعشاب مُرّة (מְרֹרִים)، حيث يأكُلّه المشاركون وكأنهم عَلَى أهبة السفر. ولا يجب أن تُكسر أي عظمة مِنْ عظام الحيوان، وما يتبقى حَتَّى الصباح التالى كَانَ يتم حرقه. والفِصْح الأصلى كَانَ يؤكَلّ وقوفاً، حيث المشاركون يكونون متأهبين للرحيل فِي عجالة مِنْ مِصْر، غير أنه لَمْ يُذكر أي وصف للوضع فِي الإشارات اللاحقة. وكَانَ يشترك فِي هذا كُلّ جماعة بنى إسْرَائِيل، وكَانَ يُسمح للغرباء والعبيد بالمشاركة شريطة أن يكونوا قد اختُتنوا (خر ١٢: ٤٣، ٤٨).

والشَّرائع اللاحقة عدّلت مِنْ هذه المطالب مِنْ بعض النواحى. وما جاء فِي لا ٢٣: ١١ توقع الإقامة فِي أرْض كَنْعَان، يطلب تقديم حزمة أوّل حصيد مِنَ القمح فِي وقت الفِصْح. أمّا بالنسبة لغير القادرين عَلَى المساهمة فِي الوقت المعين (سواء كَانَ بسبب الغياب، أوْ بسبب النجاسة الطقسية) فبمقدورهم أن يفعلوا هذا بعد ذلِكَ بشهر (عد ٩: ٩- ١٣). والتشريع المذكور فِي سِفْر التَّثْنِيَة، بالرغم مِنْ أنه ليس بالتفصيل الَّذِي ورد فِي خر ١٢- ١٣، إلاّ أنه يختلف عن ذلِكَ الإجراء مِنْ عدة نواحٍ. رأت الاحتفال فِي الْمُقَدَّس المركزى ("الْمَكَانِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ لِيُحِلَّ اسْمَهُ فِيهِ"، تث ١٦: ٢)، وعَلَى ذلِكَ يؤكد العيد عَلَى أن إسْرَائِيل أصبحت أمّة واحدة أوْ أسرة واحدة كبيرة أمام الله- والشَّرْط الخاص بنوعية الحيوان المسموح به يبدو وأنه قد وُسّع، فأصبح أي حيوان مسموحًا به مِنَ الغنم أوْ البقر (١٦: ٢). ولعل هذا سُمح به مِنْ أجل التسهيل عَلَى السِبْطين ونصف السِبْط الَّذِين كَانُوا يعيشون فِي أراضي عَبْرِ الأرْدُنّ، ممن كَانُوا قد امتلكوا أراضيهم بالفعل وكَانُوا أثرياء بالفعل مِنْ ناحية امتلاكهم المواشي (قا؛ ٣: ١٩).

٣. وهناك فقط دليل متناثر يتعلق بحفظ إسْرَائِيل الإحتفال بالفِصْح بعد دخولهم أرْض كَنْعَان. ولقد عُمل طقس الختان فِي الْجِلْجَال، وحافظ بَنُو إسْرَائِيل عَلَى الاحتفال بالفِصْح فِي الرابع عشر مِنْ أوّل شهور السنة (يش ٥: ١٠- ١١). وأثناء حكمه، كَانَ سُلَيْمَان يقدم ذَبَائِح محرقة وذَبَائِح سلامة ثلاث مرات فِي السنة (١مل ٩: ٢٥)، والتي فسرها كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ بعد ذلِكَ بأنها الأعياد السنوية الثلاثة الَّتِي أوصى بها مُوسَى- وهي عيد الفطير، وعيد الأسابيع، وعيد المظال (٢أخ ٨: ١٣). ومن المفترض أن عيد الفطير يتضمن عيد الفِصْح أيضًا.

كما يقدم كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ أيضًا الدليل عَلَى احتفالات ثلاثة هامة أخرى خاصة بالفِصْح. الاحتفالان الأوّليان كَانَا أثناء فترة النهضة الروحية فِي يَهُوذَا أيَّام حكم كُلّ مِنْ حَزَقِيَا، يُوشِيَا، وفي كِلْتا الحكايتين (٢أخ ٣٠: ١- ٢٧؛ ٣٥: ١- ١٩، قا؛ ٢مل ٢٣: ٢١- ٢٣) أشير للطبيعة الفريدة لهذه الاحتفالات. وبالنسبة للفِصْح عَلَى أيَّام حَزَقِيَا، فقد غيرّ التاريخ إلى الشَّهْرِ الثاني- وهذا استنادًا إلى مَا جاء فِي عد ٩: ١٠- ١١ بسبب نقص الْكَهَنَة المكرسين، مِنْ جهة، ولحقيقة أن الشَّعْب لَمْ يكن قد تجمع بعد فِي أورُشَلِيم. وبعد العودة مِنَ السبي، كَانَ الشَّعْب يحتفل بالفِصْح بعد تدشين الهيكل، وهذا يبين عودة الأنشطة الطبيعية الخاصة بالهيكل (عز ٦: ١٩- ٢٢). وقد ذُكر أن هذا كَانَ يتم وسط مظاهر الفرح والتهليل، وهذه كَانَت أيضًا سمة الاحتفال بالفِصْح أنه لا توجد إشارة واضحة إلى الفِصْح فِي أسفار الأنْبِيَاء، باستثناء وصف حَزَقِيَا للإحتفال بالفِصْح فِي الهيكل بعد استعادته (حز ٤٥: ٢١- ٢٤). وهناك إشارات فِي الأنْبِيَاء إلى الأعياد (إش ٣٠: ٢٩؛ هُوَ ٢: ١١ [١٣]؛ ٩: ٥؛ ١٢: ٩؛ عا ٥: ٢١؛ ٨: ١٠)، غير أنه ليس هناك مَا يؤكد أن هذه الأعياد كَانَت تشمل عيد الفِصْح.

٤. وأهمية الفِصْح يمكن أن نلمسها فِي طرق عديدة. كَانَ الفِصْح الأوّل توقعًا لخلاص الله لشَعْبه مِنَ الضربَّة الأخيرة الَّتِي هي موت الأبكار فِي كُلّ بيت فِي مِصْر. وبواسطة دم ذَبِيحَة الفِصْح البديل تم تجنب الخطر بالنسبة للإسْرَائِيليين، وقد خلّص الله شَعْبه (لاحظ إستخدام נָצַל فِي خر ١٢: ٢٧، كما فِي الوعد الأصلى (٦: ٦). وقد رُش مِنَ الدم عَلَى العتبة العليا والقائمتين بالنسبة لكُلّ بيت، وهنا كَانَ الفِصْح يمثل ذَبِيحَة الخَطِيَّة. وعَلَى غرار كُلّ الذَّبَائِح الأخرى، كَانَت ذَبِيحَة كفارية. لقد مُكب دم حيوان بلا عيب، أي ليس معرضاً للموت، وبذلِكَ تم فداء حَيَاة أخرى كَانَت تحت الدينونة. والمستفيدون تم فداؤهم بالدم، ليس مِنْ دينونة الله فحسب، بل ليصبحوا خاصة الله.

والاحتفالات السنوية التالية، كَانَ الغرض منها تذكير المشاركين فيها بالحدث التاريخي الَّذِي بواسطته افتُدوا مِنَ العبودية فِي مِصْر. وسمات الاحتفال دعمت الأهمية الكُلّية للاحتفال، وتذكر الخلفية التاريخية. وعَلَى سبيل المثال، إستخدام الفطير (الَّذِي سُمّى فِي تث ١٦: ٣ "خُبْزَ الْمَشَقَّةِ") وكَانَ يرمز إلى الانفصال عن كُلّ الفساد الطبيعى، كما يذكر بالعجالة الَّتِي كَانُوا عليها لدى خُرُوجهم مِنْ مِصْر، فِي حين أن إستخدام الأعشاب المرّة كَانَ يشير إلى مرارة عبوديتهم. وقد تضمن الطقس ناحية تعليمية، ولِذلِكَ كَانَ تاريخ الخلاص يُتلى فِي كُلّ فِصْح، حيث يلفت الانتباه إلى أن الله استثنى بيوت بنى إسْرَائِيل حين ضرب أبكار المِصْريين، ولِذلِكَ يجب افتداء كُلّ ولد بكر فِي إسْرَائِيل (خر ١٢: ٢٥- ٢٧؛ ١٣: ١٤- ١٥).

والأسئلة الخاصة بالطقس أدت للتعبير هاجاداه *Haggadah* (حرفيًا: يُوضّحُ، يخبر) والَّذِي أصبح بعد ذلِكَ بوقت طويل التعبير الَّذِي يُطلق عَلَى الكتاب الَّذِي يشرح أهمية الفِصْح. والطبيعة الاحتفالية للفِصْح كَانَ لها أهميتها. وعَلَى العكس مِنْ ذَبَائِح الخَطِيَّة، كَانَ احتفالاً جماعياً، وليس فردياً، وهذا، إلى جَانِب حقيقة أنه كَانَ يُؤكَلّ، فمن ثم جعله هذا أقرب فِي طبيعته إلى ذَبَائِح السَّلامَة. ومثل ذَبَائِح السَّلامَة الأخرى، كَانَ علامة عَلَى شركة عهد مع الله. وأي أهمية متوقعة للفِصْح بالنسبة للمشاركين فيه لابد وأن تكون قد اعتمدت عَلَى التعليم الكهنوتي والنبوى، إلى جَانِب عدم كمال الأذبِيحَة نفسها أساسًا، وعَلَى ذلِكَ فهذا يلفت الانتباه إلى الاكتمال الأخروى.

ب. ت بعد أن تمت سب. كَانَ اليهود قد اعتادوا عَلَى تسمية الفِصْح باسمه الأرامي *'pisha*، وقد استُخدمت هذه الكلمة

فِي سب. ترجمة لكلمة פֶּסַח، غير أنه فِي ٢أخ؛ إر ٣١: ٨ استُخدمت كلمة φασεκ ولقد حدثت تغييرات كبيرة فِي الاحتفال بالفِصْح فِي فترة مَا بين العهدين، وفي فترة ع. ج، ولا سيما بعد خراب الهيكل الثانى. ومقالة المشنا *Pesahim* تتضمن هذه التطورات الَّتِي تم جمعها وتصنيفها.

أعياد& احتفالات: ← בִּכּוּרִים [*bikkûrîm*] (مبكرا، باكورة، #١١٣٧)؛ ← חַג [*hag*] (تقدم، الرقصة الدورانية، مهرجان، عيد، #٢٥٠٤)؛ ← חֲנֻכָּה [*h^anukkâ*] (تكريس، عيد التكريس، #٢٨٥٣)؛ ← מוֹעֵד [*mô'ēd*] (وقت معين، #٤٥٩٥)؛ ← מַצָּה [*maṣṣâ* ¹] (عيد الفطير، #٥١٧٤أ)؛ ← מַרְזֵחַ [*marzēah*] (عيد دينى، وجبة جنائزية، #٥٣٠١)؛ ← סֻכּוֹת [*sukkôt*] (عيد المظال، #٦١٠٩أ)؛ ← עֲצָרָה [*°ṣārâ*] (تجمع بهيج، #٦٨٠٩)؛ ← פּוּרִים [*pûrîm*] (عيد الفوريم، #٧٠٥٢أ)؛ ← פֶּסַח [*pesah*] (عيد أوْ ذبيحة الفِصْح، #٧١٧٥)، [← الفِصْح: لاهوت]؛ ← רֹאשׁ חֹדֶשׁ [*rō'š hōdeš*] (عيد القمر الجديد، #٨٠٣١أ)؛ ← רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō'š haššānâ*] (رأس السنة، #٨٠٣١ب)؛ ← שָׁבֻעוֹת חַג [*hag šābu'ôt*] (عيد الأسابيع، #٨٦٥١أ)؛ ← שַׁבָּת [*šabbāt*] (السبت، #٨٧٠١.[← سبت: لاهوت]).

البيبلوجرافيا

TDNT 5:896-904; T. H. Gaster, *Passover: Its History and Traditions*, 1949; T. F. Glasson, "The 'Passover,' a Misnomer: The Meaning of the Verb PASACH," *JTS* 10, 1959, 79-84; M. Haran, "The Passover Sacrifice," SVT 23, 1972, 86-116; H.-J. Kraus, "Zur Geschichte des Pasah-Massot-Festes im AT," *EvT* 18, 1958, 47-67; H. G. May, "The Relation of the Passover to the Feast of Unleavened Cakes," *JBL* 55, 1936, 65-82; J. B. Segal, *The Hebrew Passover from Earliest Times to A. D. 70*, 1963; R. de Vaux, AncIsr, 1961, 484-93.

ألان هارمان *Allan Harman*

مرعي ← #٨٢٨٦ (רָעָה¹ [*rā'â¹*]، يطعم، يرعى الماشية، راع، يأمر)

سبيل ← #٢٠٠٥ (דָּרַךְ [*dārak*]، يدوس، يزحف)

رصيف ← #٨٣٦٧ (רִצְפָּה [*riṣ^epâ*]، رصيف، حجر/ رصيف من الفسيفاء)

دفعة ← #٨٩٦٦ (שָׁלֵם¹ [*šālēm¹*]، يفى دينًا، يكافئ، يجازى، يُسالم)

سلام ← #٨٩٣٤ (שָׁלוֹם [*šālôm*]، سلام، ازدهار، صحة، خلاص)

ذبيحة سلام ← #٨٩٦٨ (שֶׁלֶם [*šelem*]، ذبيحة استقرار)

اختراق ← #٥٧٣٧ (נָחַת [*nāhat*]، يجتاز، يخترق، يستقر)

شَعْب ← #٦٦٣٨ (עַם¹ [*'am¹*]، شَعْب، شعوب، مواطنون)

بصيرة ← #٢٦٠٠ (חָזָה [*hāzâ*]، يرى، يفهم، يدرك، يلاحظ)

كمال ← #٩٤٦٢ (תָּמַם [*tāmam*]، نضج، سليم، كُلّ)

خيانة ← #٩٥٣ (בָּגַד [*bāgad*]، غدر، يخون، يغدر)

أداء ← #٧١٨٨ (פָּעַל [*pā'al*]، يعمل، ينتج، ينجز، يؤدى)

دائم ← #٤١٩ (אֵיתָן¹ [*'êtān¹*]، يفيض إِلَى الأبد، دائم، يتحمل، يثبت)

اضطهاد ← #٨١٠٣ (רָדַף [*rādap*]، يَخلف، يطارد، يضطهد).

فِلِسْطِينِيُّونَ

الْفِلِسْطِينِيُّونَ

ع. ق كَانَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ مِنْ ألد خصوم إِسْرَائِيل أثناء فترة الْقُضَاة ومع بداية الْمَلكية. وفي سِفْر الْقُضَاة يظهَرُون هم والعلمونيون (قض ١٠: ٦- ٧) باعتبار أنهم مِنَ الشُّعُوب الَّتِي أصبحت ديانتهم مصيدة للإِسْرَائِيليين الَّذِين أوقعهم الله فِي أيدى هذه الشُّعُوب عقاباً لهم. ولقد سيطر النزاع مع الْفِلِسْطِينِيِّين عَلَى تاريخ إِسْرَائِيل طوال القرون التالية.

١. **أصولهم:** يرد الاسم "فِلِسْطِينِيُّونَ" (פְּלִשְׁתִּים) ٢٨٨ مرة فِي ع. ق، والاسم "فلستيا (פְּלֶשֶׁת) يرد ثماني مرات. ومن هذين المصطلحين اشتُق التعريف الحديث وهو "فِلِسْطِين"، بالرغم مِنْ أن اشتقاقه أوْ معناه الأصلى غير معروف.

ويبدو أن أصول الْفِلِسْطِينِيِّين ترجع إِلَى الجزر الساحلية لبحر إيجة، بما فِي ذَلِكَ جزيرة كريت. وفي حز ٢٥: ١٥- [illegible] صف ٢: ٤- ٥، تأتي كلمة الكريتيِّين (أي أهل كريت) فِي توازن شعرى بالْفِلِسْطِينِيِّين. والْفِلِسْطِينِيُّونَ مرتبطون بشكل خاص (فِي إر ٤٧: ٤؛ عا ٩: ٧) بـ "كَفْتُور" وهي كلمة ترد فِي الوثائق المسمارية بعدة لغات عَلَى أنها "كفتارا"، وفي النصوص المِصْرية باسم "كفتيو"، والتي يمكن القول إنها كريت أوْ الأراضى المحيطة بها. وتبين المقارنة بين مَا جاء فِي تث ٢: ٢٣؛ ١صم ٣٠: ١٤ أن الكَفْتُوريين يجب تعريفهم بأنهم الكريتيون.

وجاء فِي عا ٩: ٧ أن الرَّبّ أحضر الْفِلِسْطِينِيِّين مِنْ كَفْتُور بنفس الطريقة الَّتِي أحضر بها الإِسْرَائِيليين مِنْ مِصْر. وهذا يُستخلص منه أن كَفْتُور قد لا تكون الموطن الأساسى للفِلِسْطِينِيِّين، بالنظر إِلَى أن مِصْر لَمْ تكن أيضًا أصل بلاد الإِسْرَائِيليين. وهذا يتطابق مع المعلومات الَّتِي ذُكرت فِي تك ١٠: ١٣- ١٤، والتي تتحدث عن الْفِلِسْطِينِيِّين بأن أصلهم يرجع إِلَى المِصْريين عن طريق الكسلوجيم. ولعل "الكسلوجيم" هم أسلاف الْفِلِسْطِينِيِّين قبل أن يذهبوا إِلَى كَفْتُور، والإشارة إِلَى أن أصلهم مِنْ مِصْر، قد تعكس حقبة أن أحفادهم استقروا فِي وقت لاحق فِي كَنْعَان عَلَى يد المِصْريين إبان حكم رمسيس الثالث، وإما أنهم ذهبوا إِلَى كَفْتُور مِنْ مِصْر.

وتك ١٠ يربط الْفِلِسْطِينِيِّين بشعوب حَامِيّة مختلفة ومن بينهم الْكَنْعَانِيُّون (تك ١٠: ٦- ٢٠)، وليس بأبناء يافث الهندو- أوروبيين الَّذِين هم مِنَ الأراضى الساحلية أوْ الجزائر (١٠: ٢- ٥). وهذا يوحى بأن الْفِلِسْطِينِيِّين لَمْ يكونوا جماعة واحدة مِنْ أصل واحد، أوْ أنهم كَانُوا يعيشون فِي فترة واحدة مِنَ الزمن فِي جنوب غربى كَنْعَان. بل يبدوا أنهم كَانُوا بالأحرى اندماجاً لشعوب عديدة مختلفة، وأن الْفِلِسْطِينِيِّين هم مِنْ سلالة الكسلوجيم، ولِذَلِكَ فهم مختلفون عن أولئك الَّذِين جاءوا مِنْ كَفْتُور. وهذا يتناغم مع صورة الْفِلِسْطِينِيِّين الَّتِي كشفت عنها الحفريات الأثرية.

٢. **المصادر الأدبية.** خارج نطاق الكتاب الْمُقَدَّس يظهر الْفِلِسْطِينِيُّونَ فِي العديد مِنَ الإشارات الهامة فِي الكتابات المِصْرية فِي العصر البرونزى المتأخر، أثناء فترة الْقُضَاة الكتابية. ولقد ذُكروا لأول مرة بمعرفة فِرْعَوْن مِصْر، رمسيس الثالث (١١٨٤- ١١٥٣ ق م) والَّذِي فِي السنة الثامنة مِنْ حكمه (١١٧٦ ق. م) قام بشن معارك أرْضية وبحرية بين المِصْريين وشَعْب كَانَ يُدعى "شعوب الْبَحْر". ومن بين هذه الشُّعُوب، كَانَت هناك مجموعة تُعرف باسم "الفلست"، الَّذِين عرفهم الدارسون بأنهم الْفِلِسْطِينِيُّونَ المذكورون فِي الكتاب الْمُقَدَّس. وكَانَ هذا وقت فوضى عارمة انتابت جَمِيع أنحاء شرقى الْبَحْر الأبيض المتوسط، وكَانَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ، وغيرهم مِنْ "شعوب الْبَحْر" يشكلون جزءًا مِنَ الانتفاضات المريعة. وكَانَ رمسيس يتباهى بالانتصارات العظيمة الَّتِي حققها عَلَى "شعوب الْبَحْر"، وأخيرًا، سمح للفِلِسْطِينِيين- مع جماعات أخرى- بالإقامة فِي جنوب غربى كَنْعَان، والتي كَانَت هي بالفعل المنطقة الَّتِي وُجد فيها فِي السنوات التالية الْفِلِسْطِينِيُّونَ الَّذِين ورد ذكرهم فِي سِفْرى الْقُضَاة وصَمُوئِيل.

والسجل المكتوب الوحيد عن اتصالات الْفِلِسْطِينِيِّين بإِسْرَائِيل جاء مِنَ الكتاب الْمُقَدَّس. ولا تُوجد كتابات فِلِسْطِينية واضحة عن تاريخهم القديم، أمَّا الإشارات الأخرى غير الكتابية فلا تربط بينهم وبين الإِسْرَائِيليين بأي طريقة ذات مغزى.

٣. **الآباء الأوَّلون والْفِلِسْطِينِيُّونَ.** أقدم اتصالات جاءت حين كَانَت لإِبْرَاهِيم وابْنُهُ إِسْحَاق العديد مِنَ اللقاءات مع الْفِلِسْطِينِيِّين (تك ٢٠: ١- ١٨؛ ٢١: ٢٢- ٣٤؛ ٢٦: ١- ٣٣). وفي مناسبات مختلفة فِي أرْض فِلِسْطِين، فِي جرار، وقد حاول كُلّ مِنَ الأب وابْنُهُ أن يقول عن زوجته أنها أخته، خشية أن يأخذها الْمَلِك الفِلِسْطِيني لنفسه. ولكن الفِلِسْطِيني تصرف بشرف فِي كِلْتَا الحالتين، وانتهى كُلّ مِنَ الحادثتين بطريقة ودية. ولكن الخلافات نشبت بعد ذَلِكَ، بين كُلّ مِنَ الآباء الأوَّلين والْفِلِسْطِينِيِّين حول الحقوق فِي المِيَاهُ، ولكن هذه الخلافات تم حلّها أيضًا.

وكثيرون مِنَ الدارسين يرون تعارضًا بين السجلات الأثرية الَّتِي ترجع تاريخ دخول بنى إِسْرَائِيل أرْض كَنْعَان إِلَى وقت مَا بعد سنة ١٢٠٠ ق. م، والسجلات الَّتِي ذُكرت فِي سِفْر التكوين والتي تبين اتصالاتهم بالآباء الإِسْرَائِيليين. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، وعَلَى ضوء مَا ذُكر آنفًا بخصوص أصل الْفِلِسْطِينِيِّين، أى، أنهم كَانُوا جماعة مختلطة، جاءوا مِنْ جهات مختلفة وفي أوقات مختلفة، الأمر الَّذِي يجعلنا نتصور بسهولة أنه لَمْ تكن هناك علاقة جينية.... بين الْفِلِسْطِينِيِّين الأوائل مع هؤلاء الْفِلِسْطِينِيِّين الأخيرين، ولكنهم ذابوا فِي هؤلاء الآخرين عِنْدَمَا دخلوا فِلِسْطِين (قا؛ Howard, "Philistines," 237-38). والإشارة إِلَى "طريق أرْض الْفِلِسْطِينِيِّين" فِي خُرُوج ١٣: ١٧، تشير إِلَى مجموعات "الْفِلِسْطِينِيِّين" الَّذِين كَانُوا بالفعل فِي كَنْعَان، قبل التدفق الْكَبِير لِلْفِلِسْطِينِيِّين بعد سنة ١٢٠٠ ق. م، وإما أنها تمثل "تحديًا" "تحريريًا" تم فِي وقت لاحق استُخدم فيه الاسم الأخير لهذه المنطقة، وهو إِلَى حد مَا مشابه لنوعية تحديث الأَسْمَاء الَّتِي نراها فِي تك ٢٣: ٢. (اسم حَبْرُون السابق كَانَ "قَرْيَة أرْبَع")، أوْ فِي ٢٨: ١٩؛ ٣٥: ٦ (اسم بَيْتُ إِيل السابق كَانَ لوز).

٤. **الْفِلِسْطِينِيُّونَ والْمَلكية.** فِي وقت لاحق، أثناء فترة الْقُضَاة، كَانَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ ألد خصوم إِسْرَائِيل، ولقد استخدمهم الله كأدوات لاختبار إِسْرَائِيل (قض ٢: ٦- ٣: ٦). وكَانَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ مِنَ الأمَم الوثنية وهي الأمَم الَّتِي تحوّل الْفِلِسْطِينِيُّونَ إِلَى آلهتهم، وهي الأمَم الَّتِي باعهم الرَّبّ لها، والَّذِين خلصهم الله منها أيضًا (١٠: ٦ و٧ و١١).

وأكبر صراع بين الْفِلِسْطِينِيِّين والإِسْرَائِيليين نشب حين كَانَ شَمْشُون قاضيًا لإِسْرَائِيل (قض ١٤- ١٦)، بالرغم مِنْ أن شَمْجَرُ بْنُ عَنَاةَ القاضى قتل ستمائة فِلِسْطِينى بمِهْمَازِ بَقَرٍ (٣: ٣١). وعَلَى الرغم مِنْ أن شخصية شَمْشُون لَمْ ترقَ لأنْ تكون شخصية مثالية، إلاَّ أن الله استخدمه لتحقيق مآربه ضد الْفِلِسْطِينِيِّين، الَّذِين كَانُوا يحكمون إِسْرَائِيل فِي ذَلِكَ الحين (١٣: ٥؛ ١٤: ٤).

وسرعان مَا عاد الْفِلِسْطِينِيُّونَ بعد شَمْشُون إِلَى إذلال إِسْرَائِيل. وفي غضون بضع سنوات، كَانَ لهم التفوق العسكرى الَّذِي لامراء فيه عَلَى إِسْرَائِيل، الأمر الَّذِي استمر لعدة عقود. ومن بين أمور أخرى، احتفظوا بالسيطرة عَلَى الأعمال المعدنية وصناعة الأسلحة (١صم ١٣: ١٩- ٢١).

وأول المعارك المسجلة مع إِسْرَائِيل بعد فترة شَمْشُون كَانَت معركة مصيرية. وقد دارت رحاها فِي الجزء الشَّمالى الشَّرقى مِنْ فِلِسْطِين، بين أفيق وحجر المَعُونة وقد هُزم الإِسْرَائِيليون، وتم الاستيلاء عَلَى تَابُوت العهد (١صم ٤). وكَانَ لوجود تَابُوت العهد لدى الْفِلِسْطِينِيِّين عواقب وخَيْمَة ألمت بهم، عَلَى ذَلِكَ، اضطروا إِلَى إعادته إِلَى الإِسْرَائِيليين بناء عَلَى نصية كهنتهم وعرافيهم (ص. ٥- ٦). ويبدو أن الْفِلِسْطِينِيِّين كَانُوا يعرفون شُهْرة إله إِسْرَائِيل، بالنظر إِلَى أنهم أشاروا فِي سِفْر الْخُرُوج إِلَى انتصاره عَلَى المِصْريين (٦: ٦)، وإلى "الآلِهَة" الَّذِينَ أنْزَلوا بِمِصْرَ كُلَّ صُنُوفِ الضَّرَبَاتِ فِي الْبَرِّيَّةِ (٤: ٨).

وآخر قضاة إِسْرَائِيل، وهو صَمُوئِيل، قاد الشَّعْب فِي التصدى لغارة أخرى شنها الْفِلِسْطِينِيُّونَ بالقرب مِنَ المصفاة (١صم ٧: ٧- ١١). وبعد انتصار مذهل ساد الهدوء ربوع الأرْض، واستعادت إِسْرَائِيل المُدُن والأراضى الَّتِي كَانَ الْفِلِسْطِينِيُّونَ قد استولوا عليها.

أمَّا المَعركة التالية الَّتِي تضمنتها السجلات بين الْفِلِسْطِينِيِّين والإِسْرَائِيليين جاءت بعد أن طلبت إِسْرَائِيل مَلِكًا، وأُجيب طلبها (١صم ١٣- ١٤). أمَّا يونَاثَان- وهو ابن شَاوُل- فقد هزم فِي

البداية خامية عسكرية فِي جبع عَلَى مقرَبَة مِنْ مدِينته جبعة (١٣: ٢- ٤). بعد ذَلِكَ جمع الْفِلِسْطِينِيُّونَ جيشًا كبير العدد، جيد التجهيز بالمعدات، وحسن التنظيم، وذَلِكَ لمواجهة إِسْرَائِيل، ولكنهم لقوا هزيمة منكسرة فِي المَعْرَكَة الَّتِي تبعت ذَلِكَ عِنْدَ الممر المتاخم لمخماس (١٤: ١٣- ٢٣). وبعد ذَلِكَ، كَانَتْ هناك معارك مستمرة لشَاوُل مع الفِلِسْطِينِيِّين طوال مدة ولايته كمَلِك (١٤: ٥٢). ولم تتخلص إِسْرَائِيل منهم إلاّ بعد أن قام دَاوُد كالمخلص الَّذِي عينه الله لهذا الغرض.

وكَانَت أوّل مواجهة بين دَاوُد والْفِلِسْطِينِيِّين هي المواجهة الَّتِي تمت بينه وبين جُلْيَات، البطل الْفِلِسْطِينِيّ الَّذِي تحدى إِسْرَائِيل مِنْ مبارزة واحد فِي مواجهة واحد فِي وَادِي البطم الواقع غربى أورُشَلِيم (١صم ١٧). وقتل دَاوُد جُلْيَات ودحر الْفِلِسْطِينِيِّين، وتقهقروا منسحقين إلى مُدُنهم فِي جتّ وعَقْرُون.

ونتيجة ذَلِكَ، أصبح دَاوُد بطلاً فِي إِسْرَائِيل، وواصل نجاحاته ضد الْفِلِسْطِينِيِّين (١صم ١٨: ٢٠- ٣٠، ١٩: ٨). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ ظلوا لسنوات كثيرة مصدر تهديد لإِسْرَائِيل. وقد أنقذ دَاوُد قعيلة مِنْ هجوم إِسْرَائِيلي (٢٣: ١- ٥)، وبعد ذَلِكَ حاربهم شَاوُل حين شنّوا غارة عَلَى أَرْض إِسْرَائِيلية (٢٣: ٢٧- ٢٨). وقد لجأ دَاوُد إلى أراضي فِلِسْطِينِية مرتين هرباً مِنْ شَاوُل (٢١: ١٠- ١٥؛ ص. ٢٧ و٢٩). وقد لقي شَاوُل حتفه عَلَى أيدى الْفِلِسْطِينِيِّين (ص. ٣١)، الَّذِين مثلوا بجثته، وسمروه عَلَى سور بيت شَاوُل، وعلّقوا سلاحه فِي هيكل الإلهة عَشْتَارُوث (٣١: ٨- ١٠).

واصل دَاوُد عِنْدَئذ المَعْرَكَة ضد الْفِلِسْطِينِيِّين. وبعد أن دعّم سلطته واستولى عَلَى أورُشَلِيم مِنَ اليبوسيين، قام الْفِلِسْطِينِيُّونَ ضده، حيث رأوا فيه تهديدًا لهم. وقد هزمهم فِي مواجهتين منفصلتين فِي وَادِي الرَّفَائِيِّين (٢صم ٥: ١٧- ٢٥). وفي وقت لاحق، نجح فِي إخضاعهم بشكل كُلّي تقريبًا، واستولى عَلَى الكثير مِنْ أراضيهم (٨: ١، ١٢). وبعد ذَلِكَ، قهرهم هُوَ ورجاله الأشرار مرة ثانية. فضلاً عن اربعة مِنْ عمالقتهم. وذَلِكَ فِي العديد مِنَ المواجهات (٢١: ١٥ و١٨- ٢٢).

وإستخدام دَاوُد مرتزقة مِنَ الجلادين والسعاة، أى الَّذِين كَانُوا مِنَ الكريتيين والفلشيتم (أى مِنَ الْفِلِسْطِينِيِّين أَوْ مجموعات متحدين معهم بشكل وثيق) ورجال مِنْ مَدِينَة فِلِسْطِينِية هي، جت (٢صم ١٥: ١٨) بل إن أحد قواده المخلصين كَانَ مِنْ جت (١٥: ١٩- ٢٢). وقائمة أبطال دَاوُد تشهد بالمعارك المستمرة مع الْفِلِسْطِينِيِّين طوال حياته (٢٣: ٩- ١٦).

ولقد استأصل دَاوُد شأفة التهديد الْفِلِسْطِينِي تمامًا. وانفراط عقد تحالف المُدُن الخمس: أشدود، عَقْرُون، غَزَّة وجَت. والإشارة إلى فِلِسْطِين بعد ذَلِكَ، تبين أنهم تفرقوا، كُلّ مَدِينَة إلى حال سبيلها. وقد ظهرت كخصوم لحَزَقِيَّا (٢مل ١٨: ٨)، يَهُوشَافَاط (٢أخ ١٧: ١١)، يَهُورَام (٢١: ١٦- ١٧)، عزّيا (٢٦: ٦- ٧)، وآحاز (٢٨: ١٨). وبين آونة وأخرى نقرأ عنها فِي سجلات ملوك بلاد مَا بين النَّهرين ومِصْر، والَّذِين غزوا كَنْعَان، ولكنها لَمْ تظهر بعد ثانية كقوة سياسية أَوْ عسكرية لها أهميتها.

٥. ثقافة فِلِسْطِين: يمكننا أن نعرف عادات فِلِسْطِين الدينية مِنْ خلال الكتاب الْمُقَدَّس والسجلات الأثرية. كَانَ للفسطينيين آلهتهم الخاصة بهم، وعَلَى رأسهم دَاجُون، الذى ورد ذكرهم عدة مرات فِي الكتاب الْمُقَدَّس: قض ١٦: ٢٣- ٢٥؛ ١صم ٥: ١- ٥؛ ١أخ ١٠: ١٠. وكَانَ له الهيكل الخاص به، وكَانَ تمثاله قائمًا فيه (١صم ٥: ٢). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، لَمْ تكن عبادة دَاجُون قائمة عَلَى الْفِلِسْطِينِيِّين دون غيرهم، فقد وُجد اسْمُهُ فِي جَمِيع أنحاء ش. أ. ق. أمّا عَشْتَارُوث فكَانَت الإلهة الرئيسية، وكَانَ لها هيكلها الخاص بها أيضًا (٣١: ١). وكَانَت تُعبد أيضًا مِنْ ثقافات أخرى فِي ش. أ. ق.. أمّا ثالث آلهة الفِلِسْطِينِيِّين الكبرى فهو بَعْل- زبوب، إله عَقْرُون (٢مل ١: ٢، ٣، ٦، ١٦). ومعنى اسْمُهُ "رب الذباب" وهو غير معروف عَلَى هذا النَّحْوَ فِي أى مكَانَ آخر فِي ش. أ. ق.. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، مِنَ المحتمل أن يَكُونُ اسْمُهُ بالفعل بَعْل ذبول، وهذا لقب له مكَانَة رفيعة معناه "الرَّبّ الْبَعْل" أَوْ "رب المساكن (السماوية)، أمّا وأنه دُعى بَعْل زبوب، فقد دعاه ذَلِكَ كاتب الأسفار النبوية بدواعى السخرية. وقد احتفظ ع. ج بصيغة "بَعْل- زبوب" (قا؛ مت ١٠: ٢٥؛ ١٢: ٢٤، ٢٧؛ مر ٣: ٢٢؛ لو ١١: ١٥، ١٨، ١٩).

وتم الآن اكتشاف عدد قليل مِنَ المعابد الفِلِسْطِينِية، والتي لها العديد مِنَ السمات المميزة الَّتِي تفرق بينها وبين المعابد (الهياكَلّ) الكَنْعَانية. وكَانَ لدى الْفِلِسْطِينِيِّين كهان وعرافون شأنهم فِي ذَلِكَ شأن معظم الشُعُوب الَّتِي حولهم (إش ٢: ٦؛ قا؛ ٢مل ١: ٢). وكذَلِكَ تمت اكتشافات كثيرة لأدوات العبادة الفِلِسْطِينِية، الأمر الَّذِي أعطانا بعض الأفكار عن الممارسات الدينية الفِلِسْطِينِية. وكَانَ مِنْ بينهما كئوس متنوعة مِنْ الخزف، وكذَلِكَ حلقات وتماثيل صغيرة، وحَتَّى التوابيت الَّتِي يُدفنون فيها كَانَت تعكس نوعاً مِنَ الوعى الديني. والكثيرون مِنَ الفِلِسْطِينِيِّين كَانُوا يُدفنون فِي توابيت صلصالية تشبه الإنسان "كَانَت تشبه آنية تخزين كبيرة، كَانَت توضع الجثث داخلها. والثلث العلوى مِنَ التَّابُوت أَوْ نصفه كَانَ يتم قطعه حَتَّى يمكن أن يوضع الجسد فيه ثم يُعاد وضع الغطاء. وكَانَ يُوضع عَلَى الوجه قناع لشبه المتوفى بشكل مِنَ الصلصال ويكون عَلَى شبهه وإن كَانَ يأخذ شكلاً غريبًا إلى حد مَا (انظر Howard, 246-49, "Philistines وإشارات للمزيد مِنَ العادات الدينية الفِلِسْطِينِية).

واهمية الْفِلِسْطِينِيِّين تكمن فِي قوتهم ونفوذهم أثناء فترة حرجة مِنْ تَارِيخ إِسْرَائِيل، وهي الفترة الَّتِي كَانَت تشكل الجزء الأخير مِنْ عصر الْقُضَاة وبداية الْمَلَكِية. وكَانُوا خصوم إِسْرَائِيل الأساسيين، وأن شخصيات مثل صَمُوئِيل، شَاوُل، يونَاثَان، ودَاوُد، هؤلاء جَمِيعًا اكتسبوا شُهْرتهم نتيجة انتصاراتهم عَلَى الْفِلِسْطِينِيِّين.

وفي كتابات الأنبِيَاء يُذكر الْفِلِسْطِينِيُّونَ كرمز للشر. وتراهم عادة موضع غضب الله، وهذا مَا يتكرر فِي السياقات الأخروية (مثل؛ إش ١١: ١٤؛ حز ٢٥: ١٥- ١٦؛ عا ١: ٦- ٨؛ صف ٢: ٤- ٥؛ زك ٩: ٥- ٦)، لكنهم يظهَرُون أيضًا كأدوات يستخدمها الله لعقاب إِسْرَائِيل (إش ٩: ١٢). وقد ذهب حِزْقِيَال النَّبِيّ إلى أبعد مِنْ ذَلِكَ بكثير لدرجة أنه ذكر أن سلوك أورُشَلِيم كَانَ بغيضًا إلى درجة أنه حَتَّى الْفِلِسْطِينِيِّين كَانَ يخجلون منه (حز ١٦: ٢٧، ٥٧).

البيبلوجرافيا

J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, 1985; S. Gitin, "Last Days of the Philistines," *Archaeology* 45, 1992, 26-31; T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, 1982; T. Dothan and M. Dothan, *People of the Sea: The Search for the Philistines*, 1992; D. M. Howard, Jr., "Philistines," *POTW*, 1994, 231-50.

ديفيد إم . هاوارد، الإبن. *David M. Howard, Jr.*

طعن ← #٥٩١٨ (נָקַב¹ [*nāqab¹*]، يثقب، يميز، يلعن)

كومة ← #٦١٤٨ (סָלַל² [*sālal²*]، يكوم، يحترم كثيرًا، يقاوم)



قانون

قانون أسفار الكتاب الْمُقَدَّسَ

١. كلمة "لائحة" تعني لائحة قانونية للأسفار القانونية التي تشكل الكتاب الْمُقَدَّسَ، وهذه الكلمة لا نجدها فِي ع. ق. والكلمة العبَرِيّة קָנֶה، والتي يقول كثيرون إنها الاسْم الَّذِي اشتُقت مِنْه كلمة "لائحة" مَعْنَاها "قصبة". وفِي حين أن العلاقة بين القصبة والمادة الْمُقَدَّسَة المكتوبة ربما نشأت أساسًا مِنَ الممارسة القديمة الخاصة بعمل اللوحات فِي عصر مصنوعة القصب، وهي مرتبطة الآن باستعمالها كمَعيَار للقياس (حز ٤٠: ٥). ومِنْ هنا نشأت الفكرة القائلة بأن كلمة لائحة تعني قياس مَا ينتمي إِلَى متن الكتاب الْمُقَدَّس.

٢. تتضمنْ لائحة الأسفار القانونية للعهد القديم تسعة وثلاثين سِفرًا يضمها عبر. كت.. واليهودية تحسبها أربعة وعشرين سِفرًا، ولكنها نفس الأسفار التي تم عدّها عَلَى أساس حساب مختلف. وتضيف الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أربعة عشر سِفرًا أو أجزاء مِنْ أسفار تُعرف بأسفار الأبُوكريفا فِي ع. ق. وأسفار الأبُوكريفا (←) لا يتضمنها الكتاب الْمُقَدَّسَ البروتستانتي لأنَّها لم يسبق أن تضمنتها لائحة الأسفار القانونية اليهودية القديمة، كما أن هذه الأسفار لم يصادق عليها أي مِنْ رسل ع. ج (قا؛ R. L. Harris, 178-89). ولكن هذا الرأي تم تحديه بالإشارة إِلَى فقرات مِنْ ع. ج كتلك التي وردت فِي يَهُوذَا ١٤ - ١٦، والَّتي تقبس بشكل مباشر مِنْ سِفر أَخْنُوخ. ولكن سِفر أَخْنُوخ هذا لم يكن إطلاقًا جزءًا مِنْ أسفار الأبُوكريفا. ولم يُقبل عَلَى الإطلاق كسِفر قانوني مِنْ قبل أي كنيسة مَسِيحية أرثوذكسية مَعْروفة، بما فِي ذَلِكَ الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. ولعل يَهُوذَا اقتبس مِنْ سِفر أَخْنُوخ لأنَّهُ تمت المصادقة عليه مِنْ قبل معَلمين كذبة، كان يدحضهم. وسِفر أَخْنُوخ كان يجرم نفسه بالنسبة لنفس الأشخاص الَّذِين كانوا يروجون له - وقد استخدم الرسول بولس هذه الطريقة عينها فِي رسالة تيطس (١: ١٢).

يتضمنْ التلمود خمسة أسفار مِنْ أسفار ع. ق وهي: نَشِيد الأنشاد، والجامعَة، وأستير، وأمثال وحَزْقِيَال - وما يُطلق عليه *Antilegomena*—والَّذِي كانت مدى مناسبته فِي أن ضمنْ لائحة الأسفار القانونية للعهد القديم - محل مناقشة وجدل. وكانت

الاعتراضات تدور بشكل رئيسي حول المشاكل التي تسببها هذه الأسفار لليهودية. هل سِفْر نشيد الأنشاد يُعد مثيرًا للشهوة الجنسية، هل يميل سِفْر الجامعة لأن يَكُونُ متشائماً جدًا؟ لماذا تختلف تفاصيل هيكل حَزْقِيَال عَن تلك الخاصة بهيكل سُلَيْمَانَ؟ الخ. أمّا وأن هذه الأشياء كانت موضع جدل فهذا مرده أنها كانت مِنْ قبل أسفاراً قانونية. ولم يكن الموضوع يدور حول مَا إذا كان يتوجب أن تدرج هذه الأسفار فِي لائحة الأسفار القانونية مِنْ عدمه. ذَلِكَ أن أصالتها ومرجعيتها لم تكن أبدًا موضع جدل.

ولعل السِفْر الكتابي الوحيد الَّذِي كان موضع جدل شديد عَلَى أساس الدليل التاريخي هو سِفْر أَسْتِير. وكان السِفْر الوحيد مِنْ أسفار ع. ق الَّذِي لم تتضمنه قائمة أسفار ع. ق الَّتِي وضعها ميليتو، أسقف ساردس، سنة ١٧٠م تقريبًا. ثم إنه السِفْر الوحيد مِنْ أسفار ع. ق الَّذِي لم تكن له شهادة فِي قمران، وهو مِنْ بين أسفار قلائل الَّذِي لم ترد له إشارة فِي ع. ج. ومَعَ ذَلِكَ، فإن المشاكل ليست مستعصية عَلَى الحل. ذَلِكَ أن الدرج الخاص بسِفْر أَسْتِير، ربما ألحق بدرج كِتَابِي آخر، وصُنف تحت اسْمَ سِفْر آخر مِنْ أسفار ع. ق (انظر مت ٢٧: ٩ - ١٠). وغياب سِفْر أَسْتِير عَن لفائف قمران لا يُمْكِنُ أن تشكل أمرًا حاسماً، بل أن هذا لا يعني سوى أننا لا نعرف هل كان سِفْر أَسْتِير موجودًا أم لا فِي قمران. ويؤكد بعض المفكرين أن مجتمَعَ قمران كان سيعزف عَن إستخدام هذا السِفْر عَلَى أي حال، بسبب تحيزات مَعَينة يتمسك بها مجتمَعَ قمران. وأخيرًا، عيد الفوريم، الَّذِي نجد أصله فِي سِفْر أَسْتِير، وكانوا يحتفلون به فِي فترة مَا بين العهدين (تتمة سِفْر أَسْتِير ١٠: ١٠ - ١٣؛ ٢مك ١٥: ٣٦). ويقول يوسيفوس - وكان مُعاصرًا لبعض كتبة ع. ج - أن كُلّ يهود العالم عَلَى زمانه كانوا يحتفلون بعد الفوريم (Ant 11:6:13). وهذه الممارسة توضح أن سِفْر أَسْتِير كان يحظى بتقدير عظيم قبل كتابة ع. ج بزمنٍ طويل وتركيزه الفريد ربما هو الَّذِي حال دون أن يستخدمه كتبة ع. ج.

٣. وُضعت لائحة الأسفار القانونية للعهد القديم بأنها تتضمن ثلاثة أجزاء فِي مقدمة لسِفْر الجامعة، ١٣٢ ق. م. وهذه الأجزاء أُطلق عليها، النَّامُوس، والأَنْبِيَاء، والأسفار الأخرى، وهذا مَا دفع مَعظم النقاد الكتابيين أثناء القرن الماضي إِلَى أن ينتهوا إِلَى أن هذا الوصف يشير إِلَى ثلاث مراحل تاريخية التي اتسمت بها نهاية تضمين الأسفار الكتابية، وأخيرًا اعتُرف بقانونية النَّامُوس فِي القرن الخامس ق. م، أمّا أسفار الأَنْبِيَاء فِي القرن الثالث ق. م، والأسفار الأخرى (التي دُعيت كتابات فِي وقت لاحق). فقد اعتُرف بقانونيتها فِي القرن الأوّل الميلادي. وبعبارة أخرى، فعَلَى أساس وجهة النظر هذه، فإن ع. ق قد تكون مِنْ ثلاث قوائم مِنْفصلة. والتاريخ المتأخر للعديد مِنْ أسفار ع. ق والَّذِي وضعه هؤلاء النقاد تولد عنه ضرورة البحث عَن إضفاء الصفة الشَّرعية عَلَى أسفار ع. ق، ولعل ذَلِكَ تواصل حَتَّى حقبة ع. ج. وما استُخدم كدليل لدعم وجهة النظر هذه هو أن القرارات القانونية كانت لاتزال تُتخذ حَتَّى سنة ٩٠م تقريبًا فِيما أُطلق عليه مجمَعَ Jamnia

ومَعَ ذَلِكَ، أوضح بيكويز بكُلَام مقنع أنه مِنْ غير المحتمل أن التقسيم الثلاثي للأسفار القانونية كان يمثل عملية تقنين ثلاثية (R. Beckwith, The Old Testament Canon of the New Testament Church, 110-80). وإذ يستند بكويز Beckwith فِي قضيته عَلَى الـ baraita, credits، فمِنْ ثم ينسب الترتيب إِلَى عمل فني. والتقسيم الثلاثي إنما هو تقسيم وصفِي فحسب، يمثل تصنيفًا وتبويباً لكتابات سبق أن اعتُرف بأنها قانونية. وعملية تجميع الأسفار الكتابية عَلَى أساس الترتيب الزمني لأحداثها وحجمها فِي ترتيب مِنْطقي يعود إِلَى الكتبة اليهود الأوائل الَّذِين يُطلق عَلَيْهِمْ .Sopherim (400-200 BC). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فقد استبعد "سد ليمان Sid Leiman" فكرة إمكانية وجود أي كُلَام عَن مَعيار ثابت للنص فِي جامينا Jam-nia نتيجة عملية تقنين واعية للأسفار المُقَدَّسَة فِي أي مكان خارج الدليل الداخلي للسِفْر المُقَدَّسَ نفسه. (S. Z. Leiman, 120-24). ثم إن الاستنتاجات الخاصة بقانونية الأسفار المُقَدَّسَة يجب أن تكون فِي ع. ق، والعالم القديم.

٤. فكرة اللائحة القانونية للأسفار، تسجيل الكتابات المنسوبة لإله، وحفظها، كقاعدة إيمان إلهية للمجتمَعَ، تُعد مفهومًا أقدم مِنْ كتبة ع. ق أنفسهم. وفِي حين أن تعبير "لائحة قانونية" لم يصبح رائجاً بالنسبة للأسفار المُقَدَّسَة إلا بعد أن وضح آباء الكنيسة اليونانيين واللاتين، والوثائق القديمة مِنْ مِصْر وبلاد مَا بين النَّهْرين أن عَناصر مفهوم اللائحة القانونية، وكلمة مكتوبة لها مصداقيتها مِنْ إله، تكون قد أخذت مكانها جَيِّدًا قبل الحقبة الموسوية.

مثلاً؛ تثبت الوثائق جَيِّدًا أن المِصْريين القدماء كانت لديهم سجلات عديدة لنفس كُلَمات آلهتهم مسجلة فِي "كتاب الله"، وأن البَابِليين كانوا يحتفظون بتقليد كِتَابِي دَقِيق ضِدَّ أي تغييرات فِي كتاباتهم المُقَدَّسَة (انظر ;ANET, 368-69, 373, 447-48 R. O. Faulkner, The Ancient Pyramid Texts, 189, 218, 220, 228, 231-32, 238, 241; L. Oppenheim, 14, 18; and B. K. Waltke, "The Textual Criticism of the Old Testament," in EBC 1:212). ومثل هذه الأعمال كانت تودع فِي المقادس وكان يتم حراستها ونقلها بمَعرفة كَهَنَة وكتبة مكرمين. هذا هو العالم الَّذِي دخل إليه ع. ق الخاص بنا. غير أنه فِي حين أن أَقْوَال القدماء تفتقر إِلَى أي نوعية مِنْ الفكر اللاهوتي المتناغم فِي سياق تعاقب تاريخي، وفِي حين أن إِسْرَائِيل وجدها هي التي استخدمت الهيكل المَعتمد لصيغة المَعاهدة/ الميثاق (#١٣٨٢) للتعبير عَن مشيئة الله لشَعْبُه، إلا أن هذا الوسط ترك مَعلومات كافِية لتؤكد لنا أنه لا يوجد مبرر لعدم وجود مفهوم لحفظ ونقل كتابات إلهية موثوق بها، يَكُونُ قد صاحب تكوين ع. ق مِنْذ بدايته.

٥. بالرغم مِنْ أن العَناصر التي تكون فكرة اللائحة القانونية كانت مَعاصرة لكتبة ع. ق، إلا أن اللائحة القانونية للعهد القديم كانت تختلف بشكل بيّن بالنسبة لسلطانه عَن نظائره القديمة. وفِي حين أن أصول الكتابات المُقَدَّسَة للأمم المجاورة لإِسْرَائِيل كانت تُنسب لرؤى وأَقْوَال نبوية وأحلام، وعرافة الخ، إلا أن لائحة أسفار ع. ق القانونية نسبت أصولها اللاهوتية لظهور إلهي مجيد (بالرغم مِنْ أنه مخيف) لله نفسه فِي سيناء: ("ها أنا آت إليك" خر ١٩: ٩). فالحدث صاحبه ظهور إلهي (←) تضمن برقاً، وسَحابة كثيفة، ورعداً وصوت بوق يدوي بصوت

يزداد علواً، ونَاراً وسحباً مِنْ الدخَانَ (خر ١٩، ٢٠: ١ - ١٩، تث ٤: ١٠ - ١٤، ٥: ١ - ٢٧). وظهور الله، الَّذِي لا مراء فِيه، جاء كتأييد ومصادقة عَلَى مَا قاله المتحدث باسْمَه ("... لكي يسمَعَ الشَعْبُ حينما أتكَلَم مَعَك (أي مَعَ مُوسَى) فيؤمِنُوا بك أيضًا إِلَى الأبد" خر ١٩: ٩). ولا يُمْكِنُ أن يَكُونُ المَعْنى أكثر مِنْ ذَلِكَ وضوحًا: لقد تكَلّم الله. وأمة بكاملها رأت وسمَعَت ظهورًا لحضور إلهي بطريقة مؤثرة للغاية، فِي حدث لا يُمْكِنُ نسيانه بسهولة.

والعرض الَّذِي كان يوحي بالخوف صاحبه تقديم لكلمة الله لمُوسَى (خر ٢٠: ١ - ١٧، ٢١: ٢٣ - ٣٣)، وسُميت "كتاب العهد" (خر ٢٤: ٧). وكان هناك عندئذ قبول رسمي ومصادقة عَلَى هذا الكتاب بواسطة تعهد عَلَى المستوى القومي مِنْ قبل آلاف مِنْ الشهود: "كُلّ الأَقْوَال التي تكَلّم بها الرَّبّ نفعل" (خر ٢٤: ٣). ومثل هذا التهليل والتصفيق الدال عَلَى القبول العام كان يعني قبول النص بشكل نهائي، وعَلَى ذَلِكَ فإن كُلَمات "كتاب العهد"، وطبقًا للسجلات، كُتبت فِي الحال (٢٤: ٣). والقبول الجماهيري لهذه الكُلَمات عَلَى أنها كتابية، أي أنها جديرة بالاعتماد والقبول تمت المصادقة عليها مِنْ خلال احتفال بالعهد أقامه الشيوخ باعتبارهم الممثلين القوميين للشَعْب (٢٤: ٩ - ١١). وهذا الوصف الأوّل لتقديم الكتابات القانونية كان بمثابة نموذج للكتابات القانونية اللاحقة للعهد القديم. وكتبة الأسفار القانونية كانوا يحتاجون إِلَى دليل مرئي ملموس عَلَى موافقة الله، والَّذِين عَلَيْهِمْ بعد ذَلِكَ تسجيل كلمة الله.

ومَعَ ذَلِكَ، فبالنظر إِلَى أن نفس الأحداث التي وقعت فِي سيناء لن تتكرر بعد الحقبة الموسوية، فإنه تمت الموافقة عَلَى التعديلات اللاهوتية لكي تتناسب المواقف المستقبلية. لِذلِكَ نجد أن مُوسَى وهو الشخصية التي تلقت قبولاً ككاتب لأسفار قانونية لم يحظ به أي كاتب آخر مِنْ كتبة أسفار ع. ق، أضفى عَلَى النبوة نفس السلطان الَّذِي خلعه الله عليه (انظر تث ١٨: ١٦ - ١٨ مَعَ ٥: ٢٢ - ٣١). وفِي ١٨: ٢١ - ٢٢ يتناول مُوسَى السؤال. كيف يمكننا أن نعرف حين لا يَكُونُ الله هو الَّذِي تكَلّم بهذه الرسالة؟ وقد أجاب عَلَى هذا السؤال بقوله إن الكُلَمات التي ينطق بها نَبِيّ لابد وأن تكون صادقة. وتحقيق النبوات الصحيحة كانت دائمًا موضع اعتراف شامل باعتبارها أمرًا خارج نطاق قدرات الإِنْسَان. وكان عَلَى مثل هذا التحقيق أن يقدم دليلاً ملموساً عَلَى الموافقة الإلهية. ويتضمن ع. ق أمثلة وافرة للأَنْبِيَاء الَّذِين عُهد إليهم كتابة الأسفار المُقَدَّسَة مثل أولئك الَّذِين قدموا لمَعاصريهم أمثلة مِنْ التنبؤ/ تحقيق النبوة. وبالكاد تجد فِي ع. ق كاتب نبوة كان يفتقر إِلَى شهادة فِي الأسفار المُقَدَّسَة تثبت موهبته النبوية. والسلطان الكتابي كان ملحوظًا وكامِناً فِي النَّبِيّ نفسه بغض النظر عَن نوعية الكتابة (قصصية، شعرية، حكمة/ الخ) التي ألهم أن يكتبها.

ودعمًا للاعتراف بالسلطان الكتابي للنَبِيّ، كثيرًا مَا كان يتم الاقتباس مِنْ أَقْوَال كتبة ع. ق مِنْ قبل كتبة لاحقين للعهد القديم ممن يعترفون بأن كتاباتهم هي كلمة لها سلطان مِنْ الله، لأن الأَنْبِيَاء ينفذون مهمتهم الإلهية ليس بالكُلَام فقط بل وبالكتابة أيضًا. ثم إن الاقتباسات والإشارات الضمنية فِي ع. ق تبين أن إِسْرَائِيل كانت فِي القديم تنظر إِلَى الكُلَمات المكتوبة التي خلفها أسلافهم عَلَى أنها مَعطاة مِنْ الله. والعهد القديم عامر بالإشارات إِلَى سلطان ناموس مُوسَى المكتوب، فضلاً عَن التفاصيل التي تفيد أن النَّامُوس الموسوي نفسه ينظر إِلَى أجزاء أخرى مِنْ الأسفار الخمسة باعتبارها قانونية (خر ٣٤: ٢٧، عد ٩: ١٤، تث ٢: ٣٧ الخ، انظر يش ١: ٧ - ٨، ٨: ٣١، ٢٣: ٦ - ٨، ١مل ٢: ٣، ٢مل ١٤: ٦، ١٧: ٣٧، ١أخ ١٦: ٤٠، ٢أخ ١٧: ٩، ٢٣: ١٨، ٣٠: ٥، ١٨: ٣١: ٣، ٣٥: ٢٦، عز ٣: ٢ و٤، هو ٨: ١٢، دا ٩: ١١ و١٣). كما أن كُلَمات النَّبِيّ المكتوبة كانت تُعامل أيضًا كرسائل إلهية. وما جاء فِي يش ٦: ٢٦ اعتُرف به فِي ١مل ١٦: ٣٤ تمشياً مَعَ "كُلَام الرَّبّ الَّذِي تكَلّم به عَن يد يَشُوعُ". وما جاء فِي دا ٩: ٢ يشير إِلَى نبوة إِرْمِيَا عَن مدة سبي تصل إِلَى سبعين سنة طبقًا لما جاء فِي "كلمة الرَّبّ إِلَى إِرْمِيَا النَّبِيّ" (انظر إش ٣٠: ٨، إر ٢٥: ١٣، ٢٩: ١، ٣٠: ٢، حب ٢: ٢ - ٣، دا ٧: ١، ١أخ ٢٩: ٢٩، ٢أخ ٩: ٢٩، ١٢: ١٥، ١٣: ٢٢، ٢٠: ٣٤، ٢١: ١٢، ٢٦: ٢٢). والطريقة الجازمة التي يستخدم بها العهدُ القديمُ العهدَ القديمَ تشير إِلَى أن أَقْوَال مُوسَى والأَنْبِيَاء المكتوبة كانت مطابقة للأسفار المُقَدَّسَة أيام أن كان ع. ق لايزال فِي مرحلة الكتابة. وعَلَى ذَلِكَ، يُمْكِنُ للكنيسة فِي أيَامِنا هذه أن تؤكد افتراضاتها اللاهوتية عَلَى أساس أسفار قانونية تتأصل جذورها فِي تاريخ تحرك الله بقوة وسط شَعْبه القديم. والعهد القديم يأخذ موقعه الفريد فِي مواجهة كُلّ مِنَافسيه مِنْ ناحية إعلانه قواعده الخاصة بقانونيته والامتثال لها.

البيبلوجرافِيا

R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*, 1985; F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*, 1988; R. L. Campbell, *The Origin of Canonicity in the Old Testament*, 1972; R. Laird Harris, *Inspiration and Canonicity, rev.*, 1995; M. Kline, *Structure of Biblical Authority*, 1975; S. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, 1976; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1976, 1980; L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, 1977; R. Vasholz, *The Old Testament Canon in the Old Testament Church*, 1990.

روبرت آي. فاشولز *Robert I. Vasholz*

مسبي #٨٦٤٧ يُؤخذ فِي السبي، يسبى שְׁבָה

قايين وشيث:

(קַיִן، [qayin 2]، قايين #٧٨٠٣)؛ (שֵׁת [set 2]، شيث #٩٢٦٩).

ع. ق ١. آباء مَا قبل الطوفان هم أولئك الرجال الَّذِين عاشوا فِي حقبة سابقة للطوفان، وهم نَسْل آدَمَ وحَوَّاء مِنْ خلال قايين (تك ٤)، وشِيث (تك ٥). وإذا تكَلّمنا عَلَى وجه التحديد، نقول

إن آدمَ وقايين وهابيل ونُوحاً هم آباء مَا قبل الطوفان، غير أنه بالنظر إلى أن أهميتهم اللاهوتية عرضنا لها في موضع آخر، فإن هذه المقالة تركز عَلَى نَسْل قايين (٤: ١٧ - ٢٤)، وشِيث (٥: ٦ - ٣١).

٢. وتقليد بلاد مَا بين النَهرين، شأنه في ذلِكَ كسِفْر التكوين، يقسم تاريخ العالم إلَى عصر مَا قبل الطوفان وحقبة مَا بعده. وهو يتحدث عَن سبعة حكماء *apkallus* خرجوا مِنْ المحيط وعلموا البشر فنون الحضارة. ومِنْ بين هؤلاء حكماء أوتوابزو Utuabzu (انظر أَخْنُوخ) الَّذِي قيل إنه صعد إلَى السَّماءِ. وقائمة الملوك السومريين تذكر ثمانية، تسعة، أو عشرة ملوك (الرقم يختلف بين نص وآخر) حكم كُلّ واحد مِنْهم آلاف السنين قبل الطوفان. وتذكر قصة الطوفان السومرية سلسلة مِنْ الأحداث التي وقعت قبل الطوفان (البدوية، بناء المُدُن، تأسيس فريضة العبادة) والتي تشابه بعض الشئ مَا جاء في تك ٤.

وتبين نقاط الاتصال هذه أن سِفْر التكوين كان عَلَى دراية بفكر ش. أ. ق. فيما يتعلق بالماضي البعيد، غير أن نظرة كُلّ مِنْهما إلَى هذه الأحداث تختلف اختلافًا بيناً. وفي حين أن قصة الطوفان السومرية - مثل؛ - تتسم بالتفاؤل وتعتقد في تقدم الحضارة بشكل متصاعد، تجد الأمر "في القصة الكتابية عَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ تمامًا. فقد بدأت الأمور عَلَى نحو مِنْ الكمال مِنْ يد الله، ثم أخذت تتدهور بشكل ثابت نتيجة خَطِيَّة الإنْسَان (T. Jacobsen, *JBL* 100, 1981, 529). وإلَى جانب هذه الملاحظة الأساسية، فإن الغرض الَّذِي ترمي إليه قوائم مَا قبل الطوفان مَعَ سِفْر التكوين لا يُمْكِنُ التحقق مِنْها إلا عَن طريق القراءة الدقيقة للنص الكتابي.

٣. القائمتان الخاصتان بحقبة مَا قبل الطوفان. يذكر تك ٤ سبعة أجيال مِنْ الأنسال مِنْ آدمَ مِنْ خلال قايين، في حين أن تك ٥ يشير إلَى تسعة أجيال.

تكوين ٤	تكوين ٥
آدمَ	آدمَ
	شيث
	أنوش
قايين	قينان
أَخْنُوخ	مهللئيل
عيراد	يارد
محويائيل	أَخْنُوخ
متوشائيل	متوشالح
لامك	لامك
يابال - يوبال - توبال - قايين	نُوح

وهوية اسمَين مِنْ هاتين القائمتين (أَنُوش ولامك) والتشابه بين أسمَاء أخرى (قايين، قينان، عيراد، يارد، متوشائيل، متوشالح) أدت إلَى القول بأن هاتين القائمتين مَا هما إلا نسختان مِنْ سلسلة أنساب أصلية واحدة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذا ليس محتملاً، لأن تقليد بلاد مَا بين النَهرين يعرف مجموعتين مِنْ أبطال مَا قبل الطوفان، الحكماء *apkallus*، والَّذِين لهم نظائرهم تقريبًا في تك ٤، والملوك، والَّذِين تجعلهم طول مدة حكمهم متشابهين مَعَ مَا جاء في تك ٥. والتشابهات بين القائمتين مِنْ المحتمل بالأكثر أنها جاءت وليدة استيعاب قوائم كانت في الأصل مستقلة وليست نتيجة التحول عَن قائمة أساسية واحدة. ومِنْ المؤكد أن محرر سِفْر التكوين لم يستنتج أن القائمتين لا تختلفان في شئ، لأن ٥: ٢١ - ٢٤ و٢٩ - ٣٠ تتضمنان تفاصيل إضافية عَن أَخْنُوخ ولامك (وهما الاسمَان الوحيدَان اللذان وردا في كِلْتَا القائمتين) لتوضح أن أَخْنُوخ ولامك في هذه القائمة يختلفان عَن هذين اللذين ذُكرا في ٤: ١٧ - ٢٤ (Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 137-66; Bryan, *ZAW* 99, 1987, 180-88).

٤. نَسْل قايين. يتحدث تك ٤ بشكل مستفيض عَن قايين (ع. ١ - ١٦) وعَن لامك (١٩ - ٢٤)، أمَّا بالنسبة للآخرين الَّذِين ينتمون إلَى حقبة مَا قبل الطوفان فقد ذُكروا في عجالة، والغرض مِنْ ذكر إنجازاتهم في سلسلة الأنساب ليس واضحًا. وأَخْنُوخ (وليس قايين *pace*) كان أوَّل مِنْ شيد مَدِينَة، ويابال الَّذِي كان أوَّل ساكن الخيام ورعاة المواشي، ويوبال أوَّل موسيقي، وتوبال قايين أوَّل مِنْ اشتغل بالمعادن. وكان أمرًا شائعًا في العالم القديم أن ترجع الفنون والمهارات الحرفية إلَى أزمِنَة مَا قبل الطوفان، وأن سِفْر التكوين يردد هنا مثل هذه الأفكار. غير أنه مِنْ المحتمل أنه يوضح نقطتين أخريين هنا. أوَّلاً، أن التكنولوجيا والفنون مِنْ إنجازات البشر، وليست هبات مِنْ الآلِهَة. ثانيًا، إن هذه المهارات البشرية هي مِنْ اختراع رجال خطاة، نَسْل قايين ولامك، واللذين لا تستحق صورتهما أي إطراء عَلَى الإطلاق. وقيام قايين بقتل هابيل وما تبع ذلِكَ مِنْ محاكمته بمعرفة الله وإصدار الحكم عليه ذُكرت بعبارات تماثل إلَى حد بعيد مَا جاء في تك ٣، الأمر الَّذِي يبين أن سقطته كانت تكرارًا للخَطِيَّة الأصلية. ولكن قايين بدأ مِنْ نقطة منْخفضة ثم انتهي به الأمر لأن يَكُونُ شاردًا وملعونًا أكثر مِنْ أبيه. وتبين القصة أن عواقب الخَطِيَّة هو عواقب تراكمية، وأنه بدون تدخل مِنْ الله، يتدهور موقف الإنْسَان مِنْ سيئ إلَى أسوأ في كُلّ جيل. ووصف لامك يعمق الانطباع بأن كُلّ جيل مِنْ نَسْل قايين يَكُونُ أسوأ مِنْ سابقه. وكان لامك أوَّل مِنْ تزوج مِنْ امرأتين في وقت واحد، وعَلَى ذلِكَ فقد ابتعد عَن النموذج الَّذِي رسمه الله للزواج مِنْ امْرَأَة واحدة فقط في وقت لاحق، والَّذِي أظهر بخلق الله زوجة واحدة فقط لآدمَ. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فقد كان شريرًا ينتقم سبعة وسبعين ضعفاً مِنْ أولئك الَّذِين يعتدون عليه (٤: ٢٤). وصورة الفساد الوحشي هذه، والتي انتهى إليها نَسْل قايين تجعل مِنْ دينونة الطوفان أمرًا لا مفر مِنْه.

٥. نَسْل شِيث. بعد سلسلة أنساب قايين، النَسْل غير المختار، يقدم لنا سِفْر التكوين سلسلة أنساب شِيث، العائلة المختارة. وهذا مَا دأب عليه سِفْر التكوين، الَّذِي يقدم دائمًا شَجَرَة عائلة غير المختارين، قبل شَجَرَة عائلة المختارين (يافث وحَام قبل سام (ص. ١٠). وإسمَاعِيل قبل إسْحَاقُ (ص. ٢٥)، وعِيسُو قبل يَعْقُوب (ص. ٣٦). ولِذلِكَ كانت لقائمة أنسال آدمَ مِنْ خلال شِيث أهميتها مِنْ ناحية تتبع أصول إسْرَائِيل بدءًا مِنْ الإنْسَان الأوَّل آدم. وكما يليق بالنَسْل المختار، فقد تضمنت سلسلة الأنساب

العديد عَن الشخصيات المَعروفة بالتقوى. سار أَخْنُوخ مَعَ الله ثم أخذ ليكون مَعَ الله. تنبأ لامك أبُو نُوح بأن نُوحاً سينقذ العالم مِنْ نتيجة خَطِيَّة الإنْسَان. وأخيرًا، كان هناك نُوح البار "كان نُوح بارًا كاملاً في أجياله". (٦: ٩) كما أنه أيضًا "سار مَعَ الله". غير أنهم كانوا جميعهم مخلصين لوصية الله "أثمروا واكثروا واملأوا الأرْضِ (١: ٢٨)، وقد قيل عَن كُلّ واحد مِنْهم "وولد بَنِين وبنات".

ونَسْل شِيث في حقبة مَا قبل الطوفان كانوا مشهورين بطول أعمارهم—حَتَّى وصلت إلَى ٩٦٩ سنة. وهذه الأعمار تُعد قصيرة إذا مَا قُورنت بعشرة آلاف سنة الَّتِي حكم فيها الملوك والمذكورة في قائمة الملوك السومريين الَّذِين حكموا قبل الطوفان. غير أن فهم هذه الأعمار مِنْ الناحية التاريخية أو اللاهوتية أمر صعب "هل يُقصد بها الإشارة إلَى أن الناس كانوا يعيشون عمراً أطول قبل الطوفان، ولعل ذلِكَ مرده أن لعنة الموت التي لحقت بالإنْسَان بسبب الخَطِيَّة كانت قد خُففت لفترة مَا؟ يُستشف مما جاء في تك ٦: ٣، أن هذا قد يَكُونُ جزءًا مِنْ التوضيح.

ولقد اقتُرحت بعض التوضيحات البارعة فيما يتعلق بالطول الحقيقي لأجيال مَا قبل الطوفان، غير أنه ليس مِنْ بينها مَا يفسر لنا بشكل مقنع قيمتها الرمزية إذا كانت لها مثل هذه القيمة. وأفضل مَا يُمْكِنُ قوله في الوقت الحاضر هو أن قيام كاتب سِفْر التكوين بذكر عمر الأب عِنْدَ ولادة ابنِهِ الأكبر وعند وفاته، فإنه كان يؤكد بذلِكَ أن هؤلاء الرجال لم يكونوا مجرد أسمَاء، بل كانوا شخصيات تاريخية حقيقية، مثل أولئك الَّذِين جاء ذكرهم في القصة بعد ذلِكَ مثل إبْرَاهِيم وإسْحَاق. لكن أعمارهم الطويلة جدًا قد تعكس بُعد الآباء عَن زمِنْ كاتب السِفْر.

البيبلوجرافيا

V. P. Hamilton, *Genesis 1-17*, 236-61; G. F. Hasel, "The Genealogies of Gen 5 and 11 and Their Alleged Babylonian Background," *AUSS* 16, 1978, 361-74; H. H. Gowen, "The Canaanite Genealogies of Gen. 4 and 5," *AThR* 2, 1924, 326-27; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 92-134; J. M. Miller, "The Descendants of Cain: Notes on Gen. 4," *ZAW* 86, 1974, 164-74; C. Westermann, Genesis 1-11, 321-62. On ages of antediluvians see also C. J. Labuschagne, "On the Application of Numbers from Babylonian Mathematics to Biblical Lifespans and Epochs," *OTS* 25, 1989, 121-27; D. W. Young, "On the Application of Numbers from Babylonian Mathematics to Biblical Life Spans and Epochs," *ZAW* 100, 1988, 331-61; idem, "The Influence of Babylonian Algebra on Longevity Among the Antediluvians," *ZAW* 102, 1990, 321-35.

جي. جيه . وينهام *G. J. Wenham*

حساب ← #٣١٠٨ (חָשַׁב، يخطط، يفكر، يحسب، يعد)

قَضَاة: لاهوت

أ. السياق التاريخي:

سِفْر القُضَاة يصف الحالة في إسْرَائِيل عقب موت يَشُوع (قض ١: ١) وميلاد صَمُوئِيل (١صم ١: ١). وأثناء هذه الفترة، كان مِنْ مسئولية كُلّ سِبط مِنْ أسباط إسْرَائِيل أن يدعم امتلاك أرْض كَنْعَان في إطار الأرْض الَّتِي خُصصت له (يش ١٣- ٢١)، وأن يعيش بطرق تتناغم مع متطلبات العَهْد السيناوي (التثنوي). وقَدْ تم تجديد هذا العَهْد في سهول مُوآب قبل موت مُوسَى (تث) ثم مرَّة أخرى في شكيم قبل موت يَشُوع مباشرة (يش ٢٤). وبعد أن دخلت إسْرَائِيل الأرْض وأقامت فيها، فقَدْ قُصد بالعَهْد السيناوي أن يعمل كدستور قومي والرَّبّ هُوَ المَلِك. ولَمْ يَكُنْ يُوجد جيش ثابت أوْ حكومة مركزية دائِمَة. وكَانَ عَلَى الأسباط أن تتحد معًا بتاريخهم المشترك وولائهم لِلرَّبّ. والامتثال الغلبي لشروط العَهْد مِنْ شأنه يضمن إكمال الغزو، كما سيجلب بَرَكَةٍ إلهية عَلَى الأرْض والشَّعْب (تث ٢٨: ١- ١٤). وانتهاك العَهْد سينجم عَنْهُ قمع سياسي وفوضى اجْتِمَاعية.(٢٨: ١٥- ٦٨).

ووضع إطار دَقِيق لترتيب زمني لأحداث حقبة القُضَاة أمر صعب، ويتضمن الموضوعات المعقَدة والتي هي موضع جدل والمتعلقة بتاريخ سِفْر الْخُرُوج (حيث الآراء منقسمة عَلَى وجه العموم بين تاريخ مبكر (حوالي ١٤٤٠ ق. م.) وتاريخ متأخر (حوالي ١٢٩٠ ق. م.)، وكذلِكَ منهم درجة التداخل بين فترات حكم القُضَاة العديدين، إلَى جانب فترات الراحة وفترات القمع (حكم القُضَاة ٩: ٢٢؛ ١٠: ٢، ٣؛ ١٢: ٧، ٩، ١١، ١٤؛ ١٥: ٢٠؛ فترات راحة ٣: ١١، ٣٠؛ ٥: ٣١؛ ٨: ٢٨؛ فترات القمع ٣: ٨، ١٤؛ ٤: ٣؛ ٦: ١؛ ١٠: ٨؛ ١٣: ١ [والمجموع الكُلّي ٤١٠ سنة]) والتي ذُكرت في سِفْر القُضَاة نفسه. والترتيب الزمني الداخلي لسِفْر القُضَاة، يتضمن تعليق يَفْتَاح (١١: ٢٦) بأن إسْرَائِيل قَدْ احتلت بالفعل شرقي الأرْدُنّ لمدة ثلاثمائة سنة، وهذا مَا يتناغم بالأكثر مع تاريخ مبكر لسِفْر الْخُرُوج مما يتناغم مع تاريخ متأخر. وإذا افترضنا أن التاريخ المبكر صحيح، يبدو أنه مِنْ المحتمل أن الفترة الزمنية الَّتِي وُصفت في سِفْر القُضَاة استمرت إلَى مَا يُقَرِّبُ مِنْ ثلثمائة عام، بدءًا مِنْ الجزء الأوَّل مِنْ القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلَى الجزء المبكر مِنْ القرن الحادي عشر قبل الميلاد.

وإبان هذه الفترة استراحت إسْرَائيل مِنْ التهديدات العسكرية مِنْ قبل قوى العالم الكبرى. وبحلول سنة ١٢٠٠ ق. م تقريبًا، فقَدَت مِصرّ ممتلكاتها الموجودة خارج حدودها واضطرت إلَى الدفاع عن حدودها ضد هجمات شُعُوبِ الْبَحْر. كما أن إمبراطورية الْحِثِّيين انهارت أيضًا بحلول عام ١٢٠٠ ق.م نتيجة الضربات الَّتِي تلقتها مِنْ أعدائها الغربيين، وفي الوقت ذاته دخلت أَشُور فترة مِنْ الضعف، والتي - باستثناء فترة انتعاش قصيرة تحت حكم تغلث - فلاسر الأوَّل (حوالي ١١٠٠ ق.م)، واستمرت حَتَّى مطلع القرن التاسع ق. م. وكُلّ هذا يتناغم تمامًا مع الظروف الَّتِي وُصفت في سِفْر القُضَاة. والاضطهادات الَّتِي تعرضت لها إسْرَائيل والمذكورة في سِفْر قُضَاة لَمْ تأت مِنْ القوى الكبرى

فِي ش. أ. ق، بل بالأحرى مِنْ الْكَنْعَانِيِّين والدول الحدودية الصغيرة مثل المُوآبِيِّين، والْعَمُّونِيِّين، والْمِدْيَانِيِّين والْفِلِسْطِينِيِّين

ب. الْبِنْيَة الأدبية:

التركيبة الواسعة لِسِفْر الْقُضَاة واضحة تمامًا. ويتفق المفسرون عَلَى أن السِفْر يتكون مِنْ ثلاثة أقسام مميزة بشكل واضح: (١) مقدِّمة مِنْ جزئين (١: ١- ٢: ٥؛ ٢: ٦- ٣: ٦) تحتوي عَلَى مادة تمهيدية (١: ١- ٣: ٦). (٢) متن رئيسي، يحتوي عَلَى قصص الْقُضَاة الكبار منهم والصغار (٣: ٧- ١٦: ٣١)، (٣) خاتمة مِنْ جزئين (١٧- ١٨، ١٩- ٢١)، تصف الفوضى الدينية والأخلاقية الَّتِي كَانَتْ مِنْ سمات هذه الفترة (١٧- ٢١). والتحليل الدَقِيق يكشف عن بناء مركب بشكل متناسق لوحدات القصة مِنْ كُلّ متماسك (قا؛ Gooding, "Composition," 70-79; Webb, *Judges*, 1987)، الأمر الَّذِي يشير إِلَى أن السِفْر مِنْ إنتاج كاتب واحد، وليس سلسلة مِنْ المنقحين، وأن الكاتب قام بترتيب مادته بحرص ليصور حقبة مضطرِبَة فِي تاريخ إسْرَائِيل المبكر، وذلِكَ بطريقة تبرز عددًا مِنْ الموضوعات اللاهوتية الهامة.

وتوحي تركيبة السِفْر وبقوة أن فشل إسْرَائِيل فِي إكمال الغزو أدى إِلَى نزول مستوى الأمة إِلَى حد الفوضى فِي النواحي الدينية والأخلاقية والاجْتِمَاعية. وقَدْ طرأت هذه الظروف حين تناغمت إسْرَائِيل مع معتقَدات الْكَنْعَانِيِّين وممارساتهم الدينية، وتنكرها مِنْ أمانة الْعَهْد مع الرَّبّملكها العظيم. وفِي الوقت ذاته يبدو أنه مِنْ الواضح أن الكاتب حاول تأكيد رحمة الرَّبّ العظيمة تجاه شَعْبه المتمرد. وعَلَى الرغم مِنْ أن إسْرَائِيل كَانَتْ تكرر الابتعاد عن الرَّبّ لعبادة آلهة أخرى، إلاَّ أن الرَّبّ أصرّ بنعمته عَلَى إقامة قُضَاة ليخلصوهم مِنْ القمع والاضطهاد. وعَلَى ضوء مَا ذكره الكاتب مِنْ ناحية أن الشُّرُور المذكورة فِي المقدِّمة حدثت فِي وقت لَمْ يكن لإسْرَائِيل فِيهامَلِك (١٧: ٦؛ ١٨: ١؛ ١٩: ١؛ ٢١: ٢٥)، إلاَّ أنه يبدو مِنْ الواضح أنه كتب ذلِكَ بعد قيام الْمَلِكِية وأنه كَانَ مِنْ بين مراميه أن يبرر إدخال الْمَلِكِية فِي هَيْكَل الدولة الثيوقراطية.

والأمر يتطلب نظرة ثانية لبِنْيَة السِفْر لكي نعرف كَيْفَ تم إبراز هذه الموضوعات الْكَبِيرة عن طريق ترتيب المواد فِي السِفْر.

المقدِّمة (١: ١- ٣: ٦) تنقسم إِلَى جزئين محددين بكُلّ وضوح (١: ١- ٢: ٥؛ ٢: ٦- ٣: ٦) وكُلّ منها قُدِّم بعبارة مماثلة (١: ١ "وَكَانَ بَعْدَ مَوْتِ يَشُوعَ أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ سَأَلُوا الرَّبَّ .."، ٢: ٦ "وَصَرَفَ يَشُوعُ الشَّعْبَ .."، الجزء الأوَّل (١: ١- ٢: ٥) يستعرض نجاحات أسباط يَهُوذَا وفشلهم (مع شمْعُون، بَنْيَامِين، مَنَسَّى، أَفْرَايِم، زَبُولُون،أشِير، نَفْتَالِي، ودَان فِي محاولاتهم إكمال الغزو فِي أراضيهم. وفِي ٢٧- ٣٦ يصبح مِنْ الواضح أنه بدلاً مِنْ استكماله، فإن الكثيرين مِنْ هذه الأسباط استقروا ليعيشوا وسط سُكَّان الأَرْض الْكَنْعَانِيِّين. وفِي ٢: ١- ٥، يجد ملاك الرَّبّ إسْرَائِيل أنه بسبب عصيانهم، فإن هذه الْبَقِيَّة مِنْ الْكَنْعَانِيِّين ستبقى فِي الأَرْض وتصبح فخًا لهم. وهذا يشرح، وإلى حد كبير - مجرى الأحداث الَّتِي وُصفت فِي بَقِيَّة السِفْر.

القسم الثاني مِنْ المقدِّمة (٢: ٦- ٣: ٦) تقدِّم لنا منظورًا لاهوتيًا لفهم اختبارات إسْرَائِيل التاريخية أثناء حقبة الْقُضَاة. والموضوع هنا ليس هُوَ فشل إسْرَائِيل فِي طرد الْكَنْعَانِيِّين، بقدر مَا هُوَ ردة إسْرَائِيل عن الرَّبّ، وعبادتها آلهة الْكَنْعَانِيِّين (٢: ١٢- ١٣)، والعواقب الوخيمة الناجمة عن هذا السلوك. وبالنظر إِلَى إسْرَائِيل أصرّت عَلَى الابتعاد عن الرَّبّ، فكَانَ يكرر تسليمهم لأيدي أعدائهم، الَّذِينَ كَانُوا يقمعُونهم بكُلّ قسوة (٢: ١٤- ١٥). وفِي محنتهم، صرخوا إِلَى الرَّبّ، الَّذِي تعطف عَلَيْهِمْ وأقام لهم قاضيًا ليخلصهم مِنْ محنتهم (٢: ١٦- ١٨). وهذه الدورة مِنْ الردة، القمع ثم الخلاص، هي الَّتِي يتسم بها المتن الرَّئِيسي لهذا السِفْر وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن معرفة تكرار هذه الدورة، لا يجب فهمه عَلَى أن يشير إِلَى أن التاريخ يعيد نفسه. فالقصة توضح بجلاء أن الأشياء تتحرك فِي لولب متجه إِلَى أسفل. وهذا يصبح ظاهرًا بطرق متباينة، بما فِي ذلِكَ الانخفاض المتصاعد فِي السلوك الديني والأخلاقي للقُضَاة أنفسهم، وكذلِكَ فِي العبارة الَّتِي وردت فِي الجزء الثاني مِنْ المقدِّمة: "وَعِنْدَ مَوْتِ الْقَاضِي كَانُوا يَرْجِعُونَ وَيَفْسُدُونَ أَكْثَرَ مِنْ آبَائِهِمْ ...." (٢: ١٩).

والتشابه الواضح بين المقدِّمة المكونة مِنْ جزأين، والخاتمة الَّتِي مِنْ جزأين، يشير فِي حد ذاته إِلَى التركيب المتناغم للسِفْر. والخاتمة (ص. ١٧- ٢١) تتكون مِنْ قصتين توضحان الفوضى الدينية والروحية الَّتِي كَانَت عَلَى زمن الْقُضَاة. وكُلّ منها تتضمن لاويًا. فِي القصة الأوَّلى، تُوضح خطورة التدهور الديني بوصف ممارسة وثنية صارخة مع انتهازية دينية، وفساد المؤسسة اللاوية (١٧: ١- ١٨: ٣١). والقصة الثانية تبرز التفسخ الأخلاقي لهذه الحقبة بوصف الاستغلال الجنسي لسرية أحد اللاَّوِيِّين المشكوك فِي نزاهتهم وقتلها، الأمر الَّذِي أدى بدوره إِلَى حرب أهلية وحشية دمرت تقريبًا سِبْط بَنْيَامِين (١٩: ١- ٢١: ٢٥).

تتاسق السِفْر تأكيد أيضًا بعدد مِنْ التشابهات بين المقدِّمة والنهاية (نقلاً عن Gooding, 77-78). وفِي الجزء الأوَّل ومِنْ المقدِّمة "مَنْ مِنَّا يَصْعَدُ إِلَى الْكَنْعَانِيِّينَ أَوَّلاً لِمُحَارَبَتِهِمْ؟ فَقَالَ الرَّبُّ: «يَهُوذَا يَصْعَدُ. هُوَذَا قَدْ دَفَعْتُ الأَرْضَ لِيَدِهِ»" (١: ١- ٢). وهذا له نظيره فِي الجزء الثاني مِنْ الخاتمة: "فَقَامُوا (الإسْرَائِيليون) وَسَأَلُوا اللهَ ... مَنْ يَصْعَدُ مِنَّا أَوَّلاً لِمُحَارَبَةِ بَنِي بَنْيَامِينَ؟ فَقَالَ الرَّبُّ: «يَهُوذَا أَوَّلاً»" (٢٠: ١٨). ومع أنه هناك تشابه كبير جدًّا فِي المثل، فإنه يوجد أيضًا تناقض يؤكد انهيارًا، لأَنَّهُ فِي المقدِّمة وُصف يَهُوذَا أنه ناجح. فِي حين أنه فِي الخاتمة وُصف أنه مهزوم. فِي المقدِّمة تُوجد وحدة سِبْطية حيث تعاونت يَهُوذَا مع شمْعُون (١: ٣)، فِي حين أنه فِي الخاتمة يوجد صراع سِبْطي حيث هاجمت يَهُوذَا بَنْيَامِين - فِي المقدِّمة فشل الْبَنْيَامِينيون فِي طرد الْيَبُوسِيِّين مِنْ يبوس (١: ٢١) فِي حين أنه فِي الخاتمة يتجنب سِبْط لاوي يبوس عن عمد: "مَدِينَةٍ غريبة حيث ليس أحد مِنْ بَنِي إسْرَائِيل هنا (١٩: ١٤) وذلِكَ حين كَانُوا يبحثون عن مكَانَ لقضاء الليل فِيه، وعِنْدئذ فقط يتعرضون للوحشية عَلَى أيدي السُكَّان الإسْرَائِيليين فِي جبعة بَنْيَامِين (١٩: ٢٢- ٢٨). فِي المقدِّمة يبكي الإسْرَائِيليون أمام ملاك الرَّبّ بعد أن أُخبروا بأن الْكَنْعَانِيِّين لن يُطردوا بسبب عصيانهم (٢: ١- ٥). وفِي الخاتمة بكى الإسْرَائِيليون وصاموا أمام الرَّبّ بعد أن

قضاة: لاهوت

لقوا هزيمتين عَلَى أيدي الْبَنْيَامِينيين قُتل فِيها ٢٢٠٠٠، ١٨٠٠٠ إسْرَائِيل (٢٠: ٢١- ٢٣: ٢٥- ٢٦).

يعرض مَتن الكتاب أيضًا تناغمًا معينًا، يتكون مِنْ سبع وحدات قصصية فِي تقاطع مركزي.

أ. عُثْنِيئِيل عَلَى النقيض مِنْ بَنِي إسْرَائِيل الَّذِينَ اتخذوا مِنْ بَنَات الأَمِّيين زوجات لهم (٣: ٦) نجد أن زَوْجَة عُثْنِيئِيل حفزته عَلَى الاستيلاء عَلَى قَرْيَة سِفْر (دبير)، ثم دفعته ليطلب مِنْ أبيها حقلاً (قا؛ ١: ١١- ١٥).

ب. إهُود (إضافة إِلَى شمجر) (٣: ١٢- ٣١) قَالَ إهُود: "عِنْدِي كَلاَمُ اللهِ إِلَيْكَ" لِمَلِك مُوآب (٣: ١٩- ٢٠)، وبعد ذلِكَ، وبمساعدة مِنْ الأَفْرَايِميين أخذوا مَخَاوِضَ الأُرْدُنّ وقتلوا العدو (٣: ٢٨- ٣٠).

جـ. دَبُورَة - بَارَاق، يَاعِيل (٤: ١- ٥: ٣١) امْرَأة ضربت قائد العدو بوتد الْخَيْمَة فِي صدغه، وبهذا انتهت الْحَرْب.

د. جِدْعُون

أخذ جِدْعُون موقفًا ضد الوثنية (٦: ١- ٣٢)، ولكنه لَمْ يحارب الأعداء فحسب (٦: ٣٣- ٧: ٢٥) بل هاجم أيضًا مواطنية الإسْرَائِيليين فِي سكوت وفَنُوئِيل (٨: ١- ٢١). وبعد أن رفضوا - وعن حَقّ الْمَلِكِية (٨: ٢٢- ٢٣) سقط هُوَ نفسه فِي الوثنية (٨: ٢٤- ٣٢).

جـ. "أبِيمَالِك (وكذلِكَ تولع ويائير) (٨: ٣٣- ١٠: ٥)

امْرَأة هشمت جمجمة رأس قائد العدو بحجر رحي وبذلِكَ انتهت الْحَرْب.

ب. يَفْتَاح (بالإضافة لـ إيصان، إيلون، عبدون) (١٠: ٦- ١٢: ١٥).

مَخَاوِضَ الأُرْدُنّ وقتل اثْنَانِ وَأَرْبَعُونَ أَلْفًا مِنْ الأفراميين (١٢: ١- ٦).

أ. شَمْشُون (١٣: ١- ١٦: ٣١) أخذ شَمْشُون زوجات مِنْ الأَمِّيين، ضغطوا عليه حَتَّى يخبرهم أسراره، وبذلِكَ أثبتوا أنهم سبب دماره.

الارتباطات بين الأعضاء المتوازين فِي التقاطعات توحي بان هذه الْبِنْيَة لَمْ تات مصادفة، ومن ثم، يجب تأملها فِي إطار محاولة فهم الرسالة (الرسائل) اللاهوتية للسِفْر. والْبِنْيَة الخاصة بالسِفْر تضع قصة جِدْعُون فِي مركزها أَوْ بهذا تلفت الانتباه إِلَى أهمية هذه القصة لتصميم هَيْكَل السِفْر. وجِدْعُون هُوَ الْقَاضِي الوحيد الَّذِي وُصفت مقاومته لممارسة عبادة الأوْثان بالتفصيل. وهذا تم عمله فِي بداية مهمته (٦: ٢٥- ٣٢)، ومع ذلِكَ فإنه فِي أَوَاخر أَيَّامه صنع أفوداً مِنْ ذهب (٨: ٢٤- ٣٧) "وَزَنَى كل إِسْرَائِيلَ وَرَاءَهُ هُنَاكَ" (٨: ٢٧). والاتِجَاه التنازلِي فِي مهام جِدْعُون يعكس التدهور الدينِي والأخلاقي لفترة الْقُضَاة ككُلّ. وبعد أربعين سنة مِنْ السلام الَّتِي أعقبت انتصار جِدْعُون (٨: ٢٨) لا نجد إشارات أخرى إِلَى السلام فِي السِفْر (الإشارات السابقة تتضمن ٣: ١١، ٣٠؛ ٥: ٣؛ ٧: ٢٨).

ولَقَدْ أظهر الْقُضَاة أنفسهم انخراطًا متزايدًا فِي ارتكاب الإثم بلغ ذروته فِي شَمْشُون، والتي كَانَت أعماله فِي كثير مِنْ الأحيان موضع شك، كما كَانَت تعكس عصيان الشَّعْب ككُلّ. ومنذ أيام جِدْعُون وما بعد ذلِكَ لَمْ يحارب الْقُضَاة أعداء إسْرَائِيل فقط، بل إزداد أيضًا انخراطهم فِي محاربَة إسْرَائِيليين آخرين (جِدْعُون ضد رجال سكوت وفَنُوئِيل: [٨: ٤- ٩، ١٤- ١٧]، أبِيمَالِك، بْن جِدْعُون [بالرغم مِنْ أنه لَمْ يكن قاضيًا] ضد إخوته، وشَكِيم وتاباصى (٩: ٥، ٣٤- ٥٤)، يَفْتَاح ضد الأَفْرَايِميين [١٢: ١- ٦]، وشَمْشُون، حيث انعكس الوضع، حيث سلمه مواطنوه الإسْرَائِيليون إِلَى الفلسطنيين [١٥: ٩- ١٣]). وفِي القسم الأوَّل مِنْ الخاتمة هاجم بَنُو دَان لايش بالسيف وأحرقوا مَدِينتهم (١٨: ٢٧). وفِي القسم الثاني مِنْ الخاتمة قتلت قوات إسْرَائِيلية متحدة خمسة وعشرين ألفًا مِنْ بَنْيَامِين (٢٠: ٤٦)، واعملوا السيف فِي كافة المُدُن الإنْسَان والحيوان وكُلّ شئ آخر وجدوه فِي طريقهم. وقَدْ أشعلوا النيران فِي كُلّ مَدِينَة صادفوها (٢٠: ٤٨). ولِذلِكَ فإنه مِنْ نهاية سِفْر الْقُضَاة فإن "حرب الرَّبّ" أصبحت تُشن ضد الإسْرَائِيليين وليس الْكَنْعَانِيِّين.

وقصة جِدْعُون تتضمن العديد مِنْ الأحداث الَّتِي لكُلّ حدث منها ذروته (قا؛ Webb, 144-54). الذروة الأوَّلى تصف الانتصار المذهل عَلَى الْمِدْيَانِيِّين والقضاء عَلَى قادتهم (٧: ١٩- ٢٥). وأعقب هذا قصة السعي وراء ذبح وصلمناع (٨: ١- ٢١)، والتي بلغت ذروتها حين قام جِدْعُون نفسه بقتلهما (ع. ٢١). وبعد هذا التاريخ الرائع وصل جِدْعُون إِلَى قمة قوته الشخصية حين طلب منه الإسْرَائِيليون "تَسَلَّطْ عَلَيْنَا أَنْتَ وَابْنُكَ وَابْنُ ابْنِكَ، لأَنَّكَ قَدْ خَلَّصْتَنَا مِنْ يَدِ مِدْيَانَ" (٨: ٢٢). وهذا الاقتراح هُوَ الذروة الحقيقية لقصة جِدْعُون، وقَدْ وُضع فِي قلب السِفْر. والاقتراح يثير التساؤل عن الحاكم الشَّرْعي لإسْرَائِيل. وإنصافًا للحق نقول بأن رد جِدْعُون كَانَ مناسبًا حِين قَالَ: "لاَ أَتَسَلَّطُ أَنَا عَلَيْكُمْ وَلاَ يَتَسَلَّطُ ابْنِي عَلَيْكُمْ. اَلرَّبُّ يَتَسَلَّطُ عَلَيْكُمْ" ع. ٢٣). وملوكية الرَّبّ لَمْ يُعترف بها فحسب، بل تم التأكيد عليها بظهورها فِي هذا الْمَوْضِع الهام فِي بِنْيَة السِفْر.

جـ. الموضوعات اللاهوتية:

١. ردة إسْرَائِيل: ثمة موضوع بارز فِي سِفْر الْقُضَاة وَهُوَ فشل إسْرَائِيل فِي البقاء أمناء لعَهْدهُم مع الرَّبّ، وذلِكَ فور أن استقروا فِي أَرْض كَنْعَان. لَقَدْ وُعدوا بأن الرَّبّ سيكون مَعَهُمْ وينصرهم عَلَى أعدائهم طالما ظلُّوا أوْفِياء ومطيعين لوصاياه (تث ٧: ١- ٥، ١٧- ٢٦؛ ٢٠: ١٦- ١٨). ولَقَدْ طلب مُوسَى مِنْ الإسْرَائِيليين إبادة سُكَّان الأَرْض الْكَنْعَانِيِّين حَتَّى لا يضلونهم ويستدرجونهم لعبادة آلهتهم. وليس عَلَيْهِمْ أن يعقدوا أيَّة معاهدات مع الْكَنْعَانِيِّين أَوْ أن يدخلوا مَعَهُمْ فِي علاقة مصاهرة. ولَقَدْ حذرهم يَشُوع - مثلما فعل مُوسَى مِنْ قبله - ألاّ يسكنوا مع الْكَنْعَانِيِّين، فيكونوا لهم فخًا وشركًا (يش ٢٣: ١٢، ١٣). وعَلَى أثر استكمال الغزو بقيادة يَشُوع (١١: ٢٣)، أصبحت مسئولية كُلّ سِبْط أن يحتل أَرْضه بطرد الجزء المتبقي مِنْ الْكَنْعَانِيِّين (١٣: ١؛ ١٨: ٣؛ ٢٣؛ قض ١). وبعد موت يَشُوع حان الوقت الَّذِي يتوجب فِيه عَلَى إسْرَائِيل إكمال هذه المهمة وأن تصبح أمَّة يحكم

فِيها الرَّبّ باعتبار مَلِكهم الإلهي.

لقد أحدثت السكنى فِي كَنْعَان تغييرات هائلة لأسباط إسْرَائِيل. فعوضًا عن الوجود شبه البدوي واعتمادهم عَلَى تناول المن الَّذِي يُقَدَّم لهم يَوْمِيًا (يش ٥: ١٢)؛ أصبح عَلَى الشَّعْب الآن أن يزرع محاصيله ويربي مواشيه، وإيجاد إقتصاد زراعي. وليفعلوا ذَلِكَ، كَانَ عَلَيْهِمْ أن يتعلموا المواقيت الصحيحة والإجراءات اللازمة لحراثة، وزراعة، وحصاد الأرْض. وَكَانَ مِنْ الواضح تمامًا أن الْكَنْعَانِيِّين هم المصدر والمرجع فِي هذه الأمور مِنْ جهة التعليم والتوجيه. عَلَى أي حال، كَانَت الزراعة بالنسبة للكَنْعَانِيِّين وثيقة الصلة بالطقوس والممارسات الدينية. وآلهة الْكَنْعَانِيِّين كَانَت تجسيدًا لقوى الطبيعة ولِذَلِكَ كَانَ البغاء المرتبط بالعبادة أمرًا ضروريًا عِنْدَهم للتأكيد مِنْ خصوبة الأرْض والحيوانات، وتمامًا تمجيد الإله الحقيقي كَانَ ضروريًا لضمان هطول الأمطار والمحصول الجيد. ومقدِّمة سِفْر الْقُضَاة توضح أن إسْرَائِيل لَمْ تكمل الغزو (١: ٢١- ٣٦) ولم يطيعوا وصايا يَهْوَهْ (٢: ٢)، وبدأوا يعبدون آلهة الْكَنْعَانِيِّين (٢: ١١- ١٣، ١٩)، بل دخلوا فِي زيجات مِنْ أجل التحالف مع الْكَنْعَانِيِّين (٣: ٦). وهذا العصيان تم اختصاره فِي قول يَهْوَهْ الواضح بأن "هذَا الشَّعْبَ قَدْ تَعَدَّوْا عَهْدِيَ" (٢: ٢٠). ونفس هذه النوعية مِنْ الاتهام نجدها متكررة فِي مواضع عديدة مِنْ السِفْر. وبعد فترة جِدْعُون يقول الراوي: "وَكَانَ بَعْدَ مَوْتِ جِدْعُونَ أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجَعُوا وَزَنَوْا وَرَاءَ الْبَعْلِيمِ، وَجَعَلُوا لَهُمْ بَعَلَ بَرِيثَ إِلهًا. وَلَمْ يَذْكُرْ بَنُو إِسْرَائِيلَ الرَّبَّ إِلهَهُمُ الَّذِي أَنْقَذَهُمْ مِنْ يَدِ جَمِيعِ أَعْدَائِهِمْ مِنْ حَوْلِهِمْ" (٨: ٣٣- ٣٤). والواقع أن قصة كُلّ مِنْ هؤلاء الْقُضَاة كَانَت تقدَّم بهذه العبارة مع تغيير طفيف: "فَعَمِلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ الشَّرَّ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ" (٣: ٧؛ عُثْنِيئِيل ٣: ١٢؛ إهُود ٤: ١؛ دَبُورَة ٦: ١؛ جِدْعُون ١٠: ٦؛ يَفْتَاح ١٣: ١، شَمْشُون). ويلخص الْمَزْمُور ١٠٦: ٣٤- ٣٦ فترة الْقُضَاة بقوله:

"لَمْ يَسْتَأْصِلُوا الأُمَمَ
الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ الرَّبُّ عَنْهُمْ،
بَلِ اخْتَلَطُوا بِالأُمَمِ
وَتَعَلَّمُوا أَعْمَالَهُمْ.
وَعَبَدُوا أَصْنَامَهُمْ،
فَصَارَتْ لَهُمْ شَرَكًا."

٢. **أمانة الله.** مقابل هذه الصورة الواضحة لإصرار إسْرَائِيل عَلَى الابتعاد عن الرَّبّ، يؤكد سِفْر الْقُضَاة أيضًا أمانة الله للعهد الَّذِي قطعه لإسْرَائِيل. وحين كَلَّم الرَّبّ بَنِي إسْرَائِيل فِي بوكيم (٢: ١- ٥) ذكّرهم بأن الرَّبّ أخرجهم مِنْ مِصْرَ وقادهم إِلَى دخول أرْض كَنْعَان. كما ذكرهم بأن الرَّبّ لن ينكث عَهْدَهُ مَعَهُمْ (قا؛ ٢: ١). وحين ابتعدت إسْرَائِيل عن الرَّبّ وأعلن الرَّبّ بأن بَقِيَّة الْكَنْعَانِيِّين ستبقى فِي الأرْض، لكي يمتحن بهم إسْرَائِيل أيحفظون طريق الرَّبّ كما فعل آباؤهم ٢: ٢٢. وعَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ، لَقَدْ أوضح بهذا أنه سينفذ العقوبات المترتبة عليه. وحيث أدت ردة تالية أي اضطهاد إسْرَائِيل بواسطة الشُّعُوب المختلفة المجاورة لها، فإن هذا أيضًا لَمْ يكن انتهاكًا للعهد مِنْ جَانِب الرَّبّ، بل كَانَ بالأحرى عملاً تأديبيًا قُصد به أن يقود إسْرَائِيل إِلَى التوبة وتجديد طاعتهم له".

وكثيرًا مَا قَالَ المفسرون إن الدَّائِرَة الَّتِي ذُكرت فِي الجزء الثاني مِنْ المقدمة (٢: ١١- ١٩)، والتي كُررت فِي قصص الْقُضَاة المختلفين هي دائرة تتضمن التمرد، العقاب، التوبة، الخلاص. وبرغم ذَلِكَ، فإن الدراسة المتأنية لما جاء فِي ٢: ١١- ١٩، ستكشف أنه لا تُوجد إشارة إِلَى التوبة فِي المقدِّمة. (انظر Wilcock, 36-39; Davis 37-43). والعقوبة الخاصة بالردة وُصفت فِي ع. ١٤- ١٥ ("... وَبَاعَهُمْ بِيَدِ أَعْدَائِهِمْ حَوْلَهُمْ ... فَضَاقَ بِهِمُ الأَمْرُ جِدًّا")، ولكن يأتي وراء هذه ع. مباشرة: "وَأَقَامَ الرَّبُّ قُضَاةً فَخَلَّصُوهُمْ مِنْ يَدِ نَاهِبِيهِمْ" (ع. ١٦). وليس هناك أيَّة إشارة للتوبة مِنْ وصف العقوبة والخلاص. وحين نعود لقصص الْقُضَاة المختلفين، فإن الأمر يبدو كأنه وضع عنصر "التوبة" فِي الدَّائِرَة قَدْ بُرر نتيجة تكرار القول بأن الإسْرَائِيليين "صرخوا إِلَى الرَّبّ" فِي مذلتهم (قا؛ ٣: ٩، زمن عُثْنِيئِيل؛ ٣: ١٥ زمن إهُود؛ ٤: ٣ زمن دَبُورَة؛ ٦: ٦، ٧، زمن جِدْعُون؛ ١٠: ١٠، زمن يَفْتَاح؛ بل إن بعض المفسرين قَالَ إن مَا بدا وكأنه اختلاف بين الدَّائِرَة الَّتِي ذُكرت فِي المقدِّمة، والدَّائِرَة بحسب مَا قُدمت فِي قصص الْقُضَاة إنما يُعد دليلاً عَلَى أن المقدِّمة والقصص جاءت مِنْ كتبة مختلفين. وتعتمد هذه النتيجة فِي جزء منها عَلَى افتراض أن كلمة "وصرخ" (#٢٤١٠ זָעַק) تشير بالضرورة إِلَى "التوبة". وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن هذا الافتراض لا يمكن أن يَكُونُ جازمًا (انظر Davis, 49-51). ودراسة كلمة זָעַק يُستشف منها أنَّها تعني "صرخة تطلب العون صادرة عن شخص فِي محنَّة شديدة". ومن بعض الأمثلة نجد أن كلمة "يصرخ" تأتي مرتبطة بالتوبة (قا؛ مثل؛ قض ١٠: ١٠؛ ١صم ١٢: ١٠)، ولكنها تأتي واضحة فِي مثل هذه الحالات بسبب بعض العبارات الإضافية فِي إطار هذا المعنى فقط. فالتوبة ليست كامنة فِي كلمة זָעַק

وإذ كَانَ الأمر كذلِكَ، فإن هذا يلفت الانتباه إِلَى فكرة لاهوتية. حين أقام الرَّبّ مخلصًا (قاضيًا)، لَمْ يكن بالضرورة يتجاوب مع أيَّة توبة مِنْ جَانِب إسْرَائِيل. وما رؤى فِي خلاص الرَّبّ لشَعْبه إنما هُوَ دليل عَلَى أمانته لعَهْدِهِ. وكثيرًا مَا يتصف الرَّبّ فِي محبة ورحمة تجاه شَعْبه فِي بؤسهم ومحنتهم، بأن يعطيهم خلاصًا بالرغم مِنْ خطيتهم. وواضح مِنْ سِفْر الْقُضَاة أن خلاص الرَّبّ لَمْ يكن عن استحقاق (٦: ٧- ١٠، ١٠: ١١- ١٤). والواقع أن كُلاًّ مِنْ أوقات الشدة، وأوقات الراحة، هما مِنْ قبل الرَّبّ كدعوات إِلَى التوبة. وأن رحمته تجاه شَعْبه كثيرًا مَا يظهرها المرَّة تلو الأخرى. فهو لَمْ يطردهم مِنْ الأرْض، كما أنه لَمْ يفنيهم، ولو فعل ذَلِكَ لكَانَ لديه مبرراته، لكنه فِي رحمته يكرر دعوته لهم بالرجوع إليه. وهذا مَا يتناغم مع أعمال الرَّبّ تجاه شَعْبه طوال فترة ع. ق. وبعد ذَلِكَ بوقت طويل، عَلَى أيَّام يَهُوآش مَلِك الْمَمْلَكَة الشَّمَالِيَّة، يقول كاتب سِفْر الْمُلُوك: "فَحَنَّ الرَّبُّ عَلَيْهِمْ وَرَحِمَهُمْ وَالْتَفَتَ إِلَيْهِمْ لأَجْلِ عَهْدِهِ مَعَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ، وَلَمْ يَشَأْ أَنْ يَسْتَأْصِلَهُمْ، وَلَمْ يَطْرَحْهُمْ عَنْ وَجْهِهِ حَتَّى الآنَ" (٢مل ١٣: ٢٣). وحين نظر كتبة ع. ق بعد ذَلِكَ إِلَى فترة الْقُضَاة فقَدْ قيّموا الزمن بهذه الطريقة أيضًا. ويقول نَحَمْيَا:

"فَدَفَعْتَهُمْ لِيَدِ مُضَايِقِيهِمْ فَضَايَقُوهُمْ. وَفِي وَقْتِ ضِيقِهِمْ صَرَخُوا (זָעַק) إِلَيْكَ، وَأَنْتَ مِنَ السَّمَاءِ سَمِعْتَ، وَحَسَبَ

قضاة: لاهوت

مَرَاحِمِكَ (רַחֲם) الْكَثِيرَةِ أَعْطَيْتَهُمْ مُخَلِّصِينَ خَلَّصُوهُمْ مِنْ يَدِ مُضَايِقِيهِمْ. وَلكِنْ لَمَّا اسْتَرَاحُوا رَجَعُوا إِلَى عَمَلِ الشَّرِّ قُدَّامَكَ، فَتَرَكْتَهُمْ بِيَدِ أَعْدَائِهِمْ، فَتَسَلَّطُوا عَلَيْهِمْ ثُمَّ رَجَعُوا وَصَرَخُوا (זָעַק) إِلَيْكَ، وَأَنْتَ مِنَ السَّمَاءِ سَمِعْتَ وَأَنْقَذْتَهُمْ حَسَبَ مَرَاحِمِكَ (רַחֲם) الْكَثِيرَةِ أَحْيَانًا كَثِيرَةً"

(نح ٩: ٢٧- ٢٨)

ويقول المرنم:

مَرَّاتٍ كَثِيرَةً أَنْقَذَهُمْ.
أَمَّا هُمْ فَعَصَوْهُ بِمَشُورَتِهِمْ وَانْحَطُّوا بِإِثْمِهِمْ.
فَنَظَرَ إِلَى ضِيقِهِمْ
إِذْ سَمِعَ صُرَاخَهُمْ.
وَذَكَرَ لَهُمْ عَهْدَهُ،
وَنَدِمَ حَسَبَ كَثْرَةِ رَحْمَتِهِ (חֶסֶד).

(مز ١٠٦: ٤٣- ٤٥)

٣. **الْمَلَكِيَة والعَهْد.** سِفْر الْقُضَاة يصور يَهْوَهْ دائمًا عَلَى أنه مَلِك إسْرَائِيل وسيدها العظيم. فهو الَّذِي أعطاهم أرْض كَنْعَان (١: ٢ و٤) كما سلم الإسْرَائِيليين لأعدائهم (٢: ١٤- ١٥؛ ٣: ١٢) عِنْدَما "تَعَدَّوْا عَهْدَهُ" (٢: ٢٠). وَهُوَ الَّذِي سمح للكَنْعَانِيِّين بالبقاء فِي الأرْض لكي يختبر بَنِي إسْرَائِيل (٣: ١). كما أنه هُوَ الَّذِي سلم الإسْرَائِيليين أعداءهم: (كُوشَانَ رِشْعَتَايِمَ مَلِكَ أَرَامَ، لعثنيئيل، ٣: ١٠؛ مُوآب لإهُود، ٣: ٢٨؛ يابين وسِيسَرَا إِلَى دَبُورَة وبَارَاق، ٤: ٧، ٩، ١٤، ١٥، ٢٣؛ والْمِدْيَانِيِّين لجِدْعُون ٦: ٧؛ ٧: ٢، ٩، ١٥، ٢٢؛ والْعَمُّونِيِّين ليَفْتَاح ١١: ٣٢). وَهُوَ الَّذِي أقام الْقُضَاة (٢: ١٦) وأعطاهم قُدرة بروحه القُدوس ليخلصوا شَعْبه (عُثْنِيئِيل ٣: ١٠؛ جِدْعُون ٦: ٣٤؛ يَفْتَاح ١١: ٢٩؛ شَمْشُون ١٣: ٢٥؛ ١٤: ٦، ١٩؛ ١٥: ١٤).

غير أنه حين أقام الله قُضَاة لقيادة شَعْبه وخلاصهم، لَمْ يتخل عن وضعه باعتباره القاضي الاسمي (قا؛ تك ١٨: ٢٥)، وهذا مَا اعترف به يَفْتَاح حين قَالَ: "لِيَقْضِ الرَّبُّ الْقَاضِي الْيَوْمَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَنِي عَمُّونَ" (١١: ٢٧). وفِيما أنه عَلَى أحد المستويات يقود القاضي بَنِي إسْرَائِيل ضد أعدائهم، فإنه عَلَى مستوى آخر، يظهر الرَّبّ فِي هذا السِفْر، كما سبق وظهر فِي سِفْر يَشُوع، باعتباره "المحارب الإلهي"، وَهُوَ بشكل أساسي الَّذِي يقود شَعْبه فِي المعركة ويعطيهم النصرة. وحين انتصرت دَبُورَة وبَارَاق ويَاعِيل عَلَى يابين وسِيسَرَا، ذُكرت عبارة "فَأَزْعَجَ الرَّبُّ سِيسَرَا" (٤: ١٥)، و "فَأَذَلَّ اللهُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ يَابِينَ مَلِكَ كَنْعَانَ أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ" (٤: ٢٣). والرواية الشعرية لهذا الانتصار تقول: "مِنَ السَّمَاوَاتِ حَارَبُوا. الْكَوَاكِبُ مِنْ حُبُكِهَا حَارَبَتْ سِيسَرَا" (٥: ٢٠)، وهذا أسلوب شعري للقول إن الله حارب لصالح إسْرَائِيل. وفِي نفس هذه الرواية الشعرية لُعنت مِيرُوزَ (مدينة نَفْتَالِي) لأن شَعْبها "لأَنَّهُمْ لَمْ يَأْتُوا لِمَعُونَةِ الرَّبِّ، مَعُونَةِ الرَّبِّ بَيْنَ الْجَبَابِرَةِ" [أي؛ يابين وسِيسَرَا] (٥: ٢٣). وقَالَ الرَّبّ لجِدْعُون أنه بالثلاثمائة رجل الَّذِينَ وَلَغُوا بِيَدِهِمْ إِلَى فَمِهِمْ "أُخَلِّصُكُمْ وَأَدْفَعُ الْمِدْيَانِيِّينَ لِيَدِكَ" (٧: ٧). وحين اقترب جِدْعُون ورجاله بالفعل إِلَى مَحَلَّةُ الْمِدْيَانِيِّين، كَانَ "الرَّبّ" هُوَ الَّذِي "جَعَلَ ... سَيْفَ كُلِّ وَاحِدٍ بِصَاحِبِهِ وَبِكُلِّ الْجَيْشِ" (٧: ٢٢). وبعد أن قتل شَمْشُون ألف فَلَسْطِينِي بلَحْيِ حِمَار، قَالَ لِلرَّبِّ: "إِنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ بِيَدِ عَبْدِكَ هذَا الْخَلاَصَ الْعَظِيمَ" (١٥: ١٨). وطوال سِفْر الْقُضَاة، نجد أن الرَّبّ هُوَ "المحارب العظيم" الَّذِي يعطي شَعْبه النصرة عَلَى أعدائهم.

وفِي سِفْر الْقُضَاة السيادة الإلهية المطلقة هي المفهوم الَّذِي يربط بين أدوار الرَّبّ باعتباره القاضي الاسمي، والمحارب الإلهي، والْمَلِك. والرَّبّ هُوَ السَّيِّد، ليس عَلَى شَعْبه وأعمالهم فقط، بل وعَلَى الطبيعة أيضًا (٤: ٧؛ ٥: ٤، ٥، ٢٠، ٢١)، والأمم الَّتِي مِنْ حولهم (٧: ٢٣). إن معرفة هذه الحقيقة هي الَّتِي أوضحها رد جِدْعُون عَلَى الطلب الَّذِي وُجه إليه بأن يسود عَلَى إسْرَائِيل حيث أجاب جِدْعُون بقوله: "لاَ أَتَسَلَّطُ أَنَا عَلَيْكُمْ وَلاَ يَتَسَلَّطُ ابْنِي عَلَيْكُمْ. اَلرَّبُّ يَتَسَلَّطُ عَلَيْكُمْ" (٨: ٢٣). وهذا القول جاء فِي قلب السِفْر، لِيُعبِّر عن تأكيد أساسي لعهد إسْرَائِيل مع الرَّبّ: "الرَّبّ هُوَ الْمَلِك الإلهي، حاكم إسْرَائِيل والمدافع عنْها".

وعَلَى الرغم مِنْ هذا التأكيد عَلَى السيادة الإلهية، فإن الكاتب (الَّذِي مِنْ الواضح أنه كَانَ يعيش فِي فترة الْمَلَكِية، وربما حَتَّى قبل استيلاء دَاوُد عَلَى أورُشَلِيم، قا؛ ١: ٢١) كَانَ يعترف أيضًا أن تدنِّي مستوى إسْرَائِيل الديني وسلوكها الأخلاقي أثناء حقبة الْقُضَاة كَانَ يتطلب تعديلاً فِي هَيْكَل الحكومة الدينية، حَتَّى يمكن أقامة حكومة مِنْ أشخاص عاديين كي تعيد النظام بدلاً مِنْ الفوضى وتجدد الالتزام نَحْوَ الرَّبّ بدلاً مِنْ الردة المستمرة. وهذه الفكرة نجدها تتردد فِي أقْوَال الكاتب المتكررة قرب نهاية السِفْر مثل قوله: "فِي تِلْكَ الأَيَّامِ لَمْ يَكُنْ مَلِكٌ فِي إِسْرَائِيلَ"، و "كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ يَعْمَلُ مَا يَحْسُنُ فِي عَيْنَيْهِ" (١٧: ٦؛ ١٨: ١؛ ١٩: ١). والواقع أن الكاتب يبرز بصفة خاصة عَلَى هذه الفكرة بجعلها العبارة الختامية للسِفْر كُلّه (٢١: ٢٥).

بالرغم مِنْ هذا الاقتراح القوي قرب نهاية سِفْر الْقُضَاة بأن عدم وجود مَلِك مِنْ البشر أسهم فِي زيادة حالات الفوضى أثناء فترة حكم الْقُضَاة، ولِذَلِكَ جاء الاقتراح بأن وجود مثل هذا الْمَلِك أمر مرغوب فِيه، إلاّ أن بعض المفسرين الَّذِينَ جَادَلوا بالقول إن هذا السِفْر، إذا مَا نظرنا إليه فِي جملته، نجده ضد الْمَلَكِية (لمراجعة هذا الجدل، قا؛ Gerbrandt, 123-40). ونجد أساس هذا الرأي فِي رفض جِدْعُون العرض الَّذِي قُدم إليه ليكون مَلِكًا، هذا مِنْ جهة، وتأكيده الجازم عَلَى أن الرَّبّ هُوَ الْمَلِك، مِنْ جهة أخرى (٨: ٢٢- ٢٣) إِلَى جَانِب الاستشهاد بالتقرير المأساوي الخاص بالظروف الَّتِي واكبت تنصيب أبيمالك مَلِكًا فِي ص. ٩. والواقع أن بعض المفسرين يعتقدون أن التوتر الَّذِي يلمسونه بين الرأي الإيجابي لصالح إقامة مَلِك فِي ص. ١٧- ٢١، ووجهة النظر السلبية المزعومة الموجودة فِي ص. ٨- ٩ أمر جوهري للغاية حَتَّى أنه لا يمكن تفسير المواقف المتعارضة إلاّ بافتراض وجود طبقات مختلفة للنص. وإذا نحينا هذا الحل جانبًا، نجد أن مفسرين آخرين جَادَلوا بأن الأقْوَال الواردة فِي ص. ١٧- ٢١ فيما يختص بعدم وجود مَلِك وأن كُلّ واحد يعمل مايرى أنه حسن فِي عينيه يجب فهمها إِلَى حد مَا بمعنى إيجابي (١) وعَلَى ذَلِكَ فهي متناغمة مع الاتجاه العام السلبي للسِفْر برمته مِنْ ناحية إقامة مَلِك (انظر Boling, 293, Dumbrell, 28-32).

معظم هذه المناقشات تفتقر إِلَى نقطة هامة. فـص. ٨ و٩ مِنْ

سِفْر القُضَاة لا يعارضان أساسًا مع إقامة مَلِك مِنْ البشر، ص. ١٧- ٢١ لا توحى أن إقامة مَلِك مِنْ البشر هُوَ فِي حد ذاته الحل لمشاكلَ إِسْرَائِيل. وما جاء فِي ٨: ٢٢- ٢٣ لا يذكر أن إقامة مَلِك مِنْ البشر أمر خاطئ، لكنه يؤكد بقوة أهمية الاعتراف بملوكية الرَّبّ. وفِي السياق، كَانَ إنكار ملوكية الرَّبّ وما صاحبه مِنْ مخاطبة جِدْعُون بأن يَكُونُ مَلِكًا هُوَ الَّذِي حمل جِدْعُونَ عَلَى الرد بهذه الطريقة، "وَقَالَ رِجَالُ إِسْرَائِيلَ لِجِدْعُونَ: تَسَلَّطْ عَلَيْنَا ... لأَنَّكَ قَدْ خَلَّصْتَنَا مِنْ يَدِ مِدْيَانَ" (٨: ٢٢). والتقييم الخاطئ مِنْ ناحية مِنْ الَّذِي حقق انتصار إِسْرَائِيل عَلَى المِدْيَانِيِّينَ يأتي عَلَى النقيض تمامًا مِنْ دعوة جِدْعُون للعمل قبل المَعْرَكة، وذَلِكَ حين قَالَ: "قُومُوا لأَنَّ الرَّبَّ قَدْ دَفَعَ إِلَى يَدِكُمْ جَيْشَ المِدْيَانِيِّينَ" (٧: ١٥)، وكذَلِكَ بالنسبة لقول الرَّبّ بألاّ يفتخر إِسْرَائِيل بقوله "يَدِي خَلَّصَتْنِي" (٧: ٢). وفِي هذا السياق لَمْ يسع جِدْعُون لأن يعمل أي شئ سوى رفض الاقتراح ويؤكد فِي نفس الوقت بكُلّ وضوح استمرار حكم الرَّبّ عَلَى شَعْبه. وكما ذكر جربراندت Gerbrandt (128): "الرَّبّ هُوَ مخلص إِسْرَائِيل، وهذا مَا لايجب أن تنساه إِسْرَائِيل". والمَلِكية تكون خطرًا حينما تغتصب دور الرَّبّ فِي هذه الناحية وقصة أبِيمَالِك، فِي حين أنَّهَا سلبية بكُلّ تأكيد فِي تقييمها للدور الهزيل الَّذِي قام به أحد أبناء جِدْعُون بينما يتعلق بشَكِيم لا يُعد أيضًا شجباً للمَلِكية فِي حد ذاتها، بل نقْدًا للمَلِكية حين تقوم عَلَى أساس القتل والظلم، وحين تُقام عَلَى نمط المَلِكية الموجودة فِي دولة المدِينة وَهُوَ النظام الَّذِي كَانَ موجودًا فِي المُدُن الكَنْعَانية فِي ذَلِكَ الحين.

وثمة وجهة نظر أكثر توازنًا فِي هذا الشأن، هِيَ أن سِفْر القُضَاة يضع حدًّا للسؤال ليخلص بالاستحقاقات النسبية لدور القُضَاة والمُلُوك وَهُوَ أنه لا القُضَاة ولا المُلُوك هم الَّذِينَ يشكلون الحل الأساسي لمشاكلَ كُلّ إِسْرَائِيل كأمَّة. ومع أنه فِي بعض الأحيان، وإذا فُهم دور المَلِكية، وتمت ممارسته عَلَى نَحْوٍ سليم، فإن هذا سيصحح الفوضى الَّتِي سادت فترة القُضَاة، وذَلِكَ بتوفير سلطة حكومية مركزية، ومَلِك يعرفه الشَّعْب ويراه ليقود الشَّعْب الخاطئ فِي طريق العَهْد، غير أن النظام المَلَكي معرض أيضًا للوقوع فِي نفس النقائص والإخفاقات فِي أي مؤسسة بشرية أخرى. وبرغم ذَلِكَ، فإن المَلِكية إذا اندمجت فِي العَهْد، بمعنى أنَّهامَلِكية تواصل التأكيد عَلَى السيادة الجوهرية للرَّبّ عَلَى شَعْبه، فإن هذا النمط مِنْ المَلِكية لا نجد أيَّة معارضة له فِي أي موضع فِي سِفْر القُضَاة. والعَهْد القَدِيم متناغم فِي نظرته لنظام القُضَاة والمُلُوك عَلَى أن لهما أهميتهما فِي الخطة الإلهية للخلاص. والواقع، إن فشل القُضَاة هُوَ الَّذِي أوضح الحاجة إِلَى القاضي المزمع أن يأتي (٢تي ٤: ٨)، كما أن فشل ملوك إِسْرَائِيل ويَهُوذا بعد ذَلِكَ أظهر الحاجة. والتطلع إِلَى المَلِكِ العظيم المزمع أن يأتي (يو ١: ٤٩؛ رؤ ١٩: ١٦).

٤. القُضَاة والقاضي. قراءة سِفْر القُضَاة تكشف لنا أنه كَانَتْ لجَمِيع القُضَاة نقائصهم. وانخفاض المؤشر الخاص بهذه النقائص يصبح أكثر ظهورًا فِي قصص شَمْشُون. وبرغم ذَلِكَ، فهناك مَا يبدو وأنه تناقض، يتمثل فِي وضع قصة شَمْشُون فِي سياق الكتاب المُقَدَّس كُلّه، لكن إخفاقات شَمْشُون هي بذاتها الَّتِي تتطلع بكُلّ وضوح إِلَى القاضي الَّذِي هُوَ أعظم مِنْ شَمْشُون (لمناقشة مفصلة عن المقارنة بين شَمْشُون ويَسُوع، انظر، H. deJong, *Israel, De Filistijnen Over U!*).

شَمْشُون هُوَ القاضي الوحيد الَّذِي لديه قصة لميلاده، وقصة لموته. وفِي هذه الناحية يوجد تشابه مِنْ ناحية البِنْية بين قصص شَمْشُون وقصص يَسُوع. فميلاد كُلّ مِنْ شَمْشُون ويَسُوع أعلنه ملاك لأمَّهُ (قض ١٣: ٣- ٢٤؛ لوقا ١: ٢٦- ٣٨). ولقَدْ قيل عن شَمْشُون "وَهُوَ يَبْدَأُ يُخَلِّصُ إِسْرَائِيلَ مِنْ يَدِ الفِلِسْطِينِيِّينَ" (قض ١٣: ٥). أمَّا عن يَسُوع فقَدْ قيل إنه "يخلص شَعْبه مِنْ خطاياهم" (مت ١: ٢١). والخلاص الَّذِي بدأ يتحقق بواسطة شَمْشُون مع الفِلِسْطِينِيِّين، أكمله يَسُوع تمامًا فيما يتعلق بالخَطِيَّة. وبعد ولادة شَمْشُون قيل عَنْهُ أنه "... فَكَبِرَ الصَّبِيُّ وَبَارَكَهُ الرَّبُّ وَابْتَدَأَ رُوحُ الرَّبِّ يُحَرِّكُهُ فِي مَحَلَّةِ دَانَ بَيْنَ صُرْعَةَ وَأَشْتَأُولَ" (١٣: ٢٤- ٢٥). وعن مرحلة صبا يَسُوع قيل: "وَكَانَ الصبي ينمو ويتقوى بالروح ممتلئاً حكمة وَكَانَت نعمة الله عليه ... وأما يَسُوع فكَانَ يتقدم فِي الحكمة والقامة والنعمة عِنْدَ الله والناس" (لوقا ٢: ٤٠، ٥٢). وفِي كُلّ مِنْ شَمْشُون ويَسُوع، عرف الناس شخصًا مثل أي شخص آخر، وبرغم ذَلِكَ كَانَ أيضًا مختلفًا. فقَدْ أفرز شَمْشُون "نَذِيرًا لِلهِ" (قض ١٣: ٥). وَهُوَ - مثل يَسُوع - كَانَ يهتم بما لأبيه (السماوي)، إِلَى درجة أن والدي يَسُوع، ووالدي شَمْشُون كَانُوا فِي حيرة مِنْ سلوك ولديهما (قض ١٤: ٤؛ لو ٢: ٤٨- ٥٠).

بسبب تلك القوة الخارقة بدا شَمْشُون تقريبًا مثل هرقل اليُونَاني، نصف إله ونصف إنسان. فقَدْ عُزِل عن الرجال الآخرين بطريقة تماثل، ومع ذَلِكَ مختلفة عن يَسُوع، وكمَا كَانَ الحال بالنسبة لشَمْشُون، هكَذَا كَانَ أيضًا بالنسبة ليَسُوع بالنسبة للسؤال: "مِنْ هذا الَّذِي يستطيع عمل مثل هذه الأمور؟ (انظر قض ١٦: ٦؛ متى ٢١: ١٠؛ لوقا ٧: ٤٩؛ يو ١: ١٩). وبعد حَيَاة حافلة بالصراع مع الفِلِسْطِينِيِّين، وأحيانًا بطرق تدعو للدهشة والتساؤل، نجد أن شَمْشُون قَدْ سُلِّم لأيدي الفِلِسْطِينِيِّين بواسطة شَعْبه (قض ١٥: ١٢)، تمامًا مثلما سُلِّم يَسُوع إِلَى السلطات الرومانية بواسطة شَعْبه (مت ٢٧: ٢). ورغم ذَلِكَ، قطع شَمْشُون الحبال الَّتِي كَانَ مقيدًا بها وضرب ألفًا مِنْ الفِلِسْطِينِيِّين (قض ١٥: ١٤- ١٥). وعَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ، حين سُلِّم يَسُوع إِلَى بيلاطس، أخضع نفسه لموت الصليب بإرادته هُوَ، ومثلما حدث بالنسبة ليَسُوع، كَانَت نقطة الذروة فِي حَيَاة شَمْشُون هي موته، ومع ذَلِكَ فالتناقض هنا عظيم. لقَدْ مات شَمْشُون "مع" الفِلِسْطِينِيِّين، لكن يَسُوع مات "مِنْ أجل" شَعْبه. وفِي الموت، يتكَلَّم دم يَسُوع أفضل مِنْ شَمْشُون (قا؛ عب ١٢: ٢٤). ونحن، وعَلَي وجه الدقة، فإنه بالنسبة لنقاط الاتفاق بين حَيَاة هذين الرجلين نرى اختلافًا عَظِيمًا. وفِي النهاية كَانَ شَمْشُون مخلصًا خاطئًا. والأمر فِي حاجة إِلَى مخلص أعظم. لقَدْ كَانَ شَمْشُون إعدادًا سلبيًا للأخبار السارّة عن القاضي والمخلص العظيم المنتظر.

البيبلوجرافيا

R. G. Boling, *Judges: Introduction, Translation and Commentary*, AB, 1975; A. E. Cundall and L. Morris, *Judges and Ruth*, TOTC, 1968; D. R. Davis, *Such a Great Salvation: Expositions of the Book of Judges*, 1990; W. J. Dumbrell, "'In Those Days There Was No King in Israel; Every Man Did What Was Right in His Own Eyes.' The Purpose of the Book of Judges Reconsidered," *JSOT* 25, 1983, 23-33; G. E. Gerbrandt, *Kingship According to the Deuteronomistic History*, SBLDS 87, 1986, 123-40; D. W. Gooding, "The Composition of Judges," *Eretz-Israel, Archaeological, Historical and Geographic Studies*, 16, 1982, 7-79; D. M. Howard, Jr., "The Case for Kingship in Deuteronomy and the Former Prophets," *WTJ* 52, 1990, 101-15; H. de Jong, *Israel, De Filistijnen Over U!* 1992; J. P. U. Lilley, "A Literary Appreciation of the Book of Judges," *TynBul* 18, 1976, 94-102; P. E. Satterthwaite, "'No King in Israel': Narrative Criticism and Judges 17-21," *TynBul* 44.1, 1993, 75-88; B. G. Webb, *The Book of Judges: An Integrated Reading*, 1987; M. Wilcock, *The Message of Judges*, BST, 1992.

جي. روبرت فانوي *J. Robert Vannoy*

يهوديت ← أبُوكريفا.

عدالة ← #٥٤٧٧ (מִשְׁפָּט [*mišpāṭ*] دينونة، إدّعاءُ قانونيُ)

إبريق ← #٦٥٥ (אָסוּךְ [*'āsûk*] جرَّةٌ، دورقٌ، قارورةٌ)

عصارة ← # ٦٧٤٧ (עָסִיס [*'āsîs*]، عصيرُ عنب [غير مختمرُ])

قفز ← # ٨٣٧٦ (רָקַד [*rāqad*] يطفر، يثب)

قمران: لاهوت

١. مقدمة. شئ واحد فقط هُوَ المؤكد بالنسبة للفائف البَحْر الميت، وهو أن كُلّ شئ فِي تغيير مستمر. وهذا مَا يؤيده عدد النظريات المتضاربَة والتى تتناول فِي الواقع كُلّ ناحية مِنْ الأبحاث المتعلقة بهذه اللفائف. وثمة تطور إيجابى- بعد أكثر مِنْ قرن مِنْ التأمل المكثف المتدرج والجهد العنيف حول المشاكلَ المتعلقة بنشر هذه اللفائف- يتمثل فِي ردة الفعل المناسبة مِنْ قبل اللجان ذات الشأن مِنْ ناحية إتاحة كُلّ النصوص مِنْ الصحراء اليهودية وذَلِكَ للباحث الجاد (Sanders; Tov & Pfann) وهذا الإجراء التصحيحي سيؤدى بلا ريب إلى تكوين نظريات جديدة، والاختيار المنظم للفائف الموجودة الآن. ويركز هذا المقال عَلَى تِلْكَ اللفائف الَّتِي يُطلق عليها "لفائف قمران". ولفائف البَحْر الميت فِي جملتها تشمل أكثر مِنْ الكتابات الَّتِي اكتُشفت فِي "خرِبَة قمران" الواقعة شمال غربى البَحْر الميت. وناحية الجَنُوب، اكتُشفت- مثل- فِي وَادِي المربعات و........، مواد تضم نصوصاً هامة كَانَ مِنْ شأنها أنها غيرّت المفهوم السابق لتاريخ نصوص الكتاب المُقَدَّس العبرى (Barthélemy; Tov, 1982). وهذه الآراء الَّتِي أعيد التفكير فيها تقوم أساسًا عَلَى نصوص كتابية، وهي فِي بعض الأحيان تظهر تطابقات ملحوظة مع نصوص سب (قا، Tov، 1993)، ومع ذَلِكَ فالوثائق الَّتِي يُطلق عليها "غير كتابية" (وتُسمى أيضًا طائفية) هي موضوع هذه المساهمة.

وكتابة "فكر لاهوتى للفائف قمران" ليس بالأمر السَهل، لأنَّهُ، بالرغم مِنْ وجود وحدة عامة للآراء الدينية فِي هذه اللفائف (Dimant 532)، إلاّ أنه لا يُوجد إجماع تام بالنسبة لأي ناحية عَلَى حدة. كما أن هناك عددًا مِنْ الموضوعات كَانَ له تأثيره أيضًا عَلَى وجهة النظر اللاهوتية للأشخاص المسئولين عن لفائف قمران هذه.

٢. أسئلة تمهيدية. الآراء المتعلقة بهوية الناس المسئولين عن اللفائف تم تنقيحها منذ عهد قريب. ومن الجلى الآن أنهم لَمْ يكونوا مِنْ "القرائين" الَّذِين كَانُوا فِي العصور الوسطى (واتشهولدر). ويبدو أن هناك إجماعًا واسعاً بأن هناك رابطة تجمعهم بالأسينيين، الَّذِين كَانُوا يشكلون تجمعاً أكبر مِنْ الطائفيين (أناس يختلفون عن التيار الرئيسى لليهودية) حيث لَمْ يكونوا راضين عن القيادة الدينية الَّتِي كَانَت فِي أورُشَلِيم فِي ذَلِكَ الحين (Vermes, XVII). وهذا مَا يناقض تمامًا لرأى جولب... بأن لفائف قمران أحضرت مِنْ مكتبات مختلفة فِي أوشليم، وهي تمثل فِي الواقع كتابات اليهودية كُلّها.

ولقد صاغ جارسيا مارتينيز، فان ديروود Garcia Martinez & Van der Woude مَا اسمياه "نظرية عن أصل قمران والتاريخ القديم". وهذه النظرية ذات التوجيهات الحسنة تتضمن تركيبة مِنْ الآراء الَّتِي يمكن أن تُستعمل الآن كفرضية علمة للعمل. ولقد وضعوا علاقة مباشرة بين هذه المجموعة وجماعة السينيين دون أن يضطروا إلى قبول الرأى القائل بأن هذه الجماعة تتماثل فِي كُلّ شئ (537).

وتاريخ الأسينيين وأهل قمران تاريخ معقد (انظر Callaway; Collins, 36-39). وقال البعض إن مستعمرة قمران هي مقر رئاسة الأسينيين، وأن مَا يُعرف باسم قانون الجماعة كَانَ يضم القواعد الَّتِي يجب أن يعيشوا بمقتضاها. وطبقًا لما ذكره يوسيفوس، كَانَ هناك أتباع أيضًا يعيشون فِي أنحاء العالم. وربما كَانَت وثيقة دِمشْق تهدف إلى تنظيم هذا التجمع. وبرغم ذَلِكَ، فقد خضعت هذه الوثيقة "للتنقيح قمراني" (Davies, 1983, 2). ويبدو أنها تشكل وثيقة أساسية للحركة الأسينية الأكبر.

وفيمَا يتعلق بالسياق التاريخي للأسينيين، هناك فرق واضح فِي الرأى مِن ناحية مَا إذا كَانَ يجب أخذ فِلِسْطِين أَوْ بَابِل كمقر إقامتهم (الأصلى). ذَلِكَ أن جارسيا مارتينيز، فان ديروود Garcia Martinez & Van der Woude (٥٣٧) ومفكرين كثيرين آخرين (انظر Cross 1992, 11-14) يقولون إن الجزء الأكبر مِنْ حركة الأسينيين ينتمون إلى فِلِسْطِين، قائلين إن ذَلِكَ متأصل فِي التقليد الرؤيوى الفِلِسْطِينِيّ قبل المجئ المدمر لأنطوخي أبيفانس مع بداية القرن الثاني ق. م. وآخرون يرجعون أهل الأسينيين إلى بَابِل (ألبرايت) Albright. فقد قدم كروى Cross (١٩٦١، ١٩٢) دليلاً نصياً هامًا (التقليد الماسورى الأوّل) للإشارة إلى اتصالات محتملة بين هذه الجماعة وبَابِل، دون قبول بَابِل كموطنهم الأصلى (Cross, 1992, 11). أمَّا Davies (1983, 46) فإذ اتبع نهج Murphy-O'Connor فقد انتهى إلى أن الاسم دِمشْق فِي "وثيقة دِمشْق" يجب اعتباره رمزًا قد يشير إلى "بَابِل". ولعله ليس مِنْ الضرورى أن نوجد تناقضًا بين هذين الرأيين. والمفاهيم الدينية الفريدة مثل عقيدة الثنوية الَّتِي

وُجدت فِي اللفائف والتى تماثل وإِلى حد كبير المفاهيم الثنيوية الفَارِسية، ربما أدخلت إلى فِلسطِين مِنْ بَابِل قبل الحقبة المكابية بفترة طويلة.

وثمة موضوع أخير يتعلق بمسألة الجذور الإيديولوجية اليهودية لهذه الحركة. والبعض يبحثون عن الأصول فِي دوائر الحسيديين. ويعتقد Stegemann (1971) أن الحسديين الَّذِين كَانُوا فِي الحقبة المكابية انشقوا إلى فريقين: الأسينيين فِي قمرانِ، والفريسيين. وعَلَى صعيد آخر، يجادل Murphy-O'Connor (142), بالقول إن الأسينيين ظهروا فِي بَابِل كجزء مِنْ مجتمع المسبيين، لكنهم عادوا إلى فِلسطِين، حيث ووُجهوا بمقاومة سِياسية ودينية. وقد نجم عن هذا انشقاق وتأسيس طائفة قمران. ومنذ عهد قريب، جادل Schiffman (1992) بأن الأسينيين مِنْ أصل صدوقى. وهو (Schiffman 1992, 43) قدم دليلاً يهاجم بعنف القول بأن أصلهم فريسى، وذلِكَ فِي فقرة صغيرة تم إعادة بحثها مجدداً وتُسمى MMT، (*Miqsat Ma'aseh Hattôrâ*) (انظر نقد VanderKam). وجوهر الأعضاء الأساسيين لجماعة قمران ربما كَانُوا مِنْ الْكَهَنَة المتذمرين أثناء رِياسة يونَاثَان وسيمون. وهذا يمكن أن يفسر الطابع الصدوقى للـ *halakah* الَّذِي وُجد فِي اللفائف (Garcia Martinez & Van der Woude, 537). والأسينيون (ومن ضمنهم جماعة قمران) ومن الواضح أنهم كَانُوا مِنْ الحركات الطائفية اليهودية.

٣. تفاسير قمران. تتسم اللفائف بعدد مِنْ السمات الفريدة الَّتِي تدعو إلى الدهشة، ومن بينها- الأسلوب التفسيرى- يُعد سمة جوهرية. ونموذج .... هذا يقدم مفتاح فهم معتقداتهم. وتفسير عبارة "لكي يركض قارئها" (حب ٢: ٢) بواسطة مَا أُطلق عليه معلم البر فِي مدارس حَبَقُّوق (تفسير عَلَى حَبَقُّوق ٧: ٣- ٤) يُعد أمرًا جوهرياً لكافة هذه الآراء. والعبارة التفسيرية الَّتِي أُضيفت إلى النص الكتابى جاءت عَلَى النَّحْوَ التالى. وتفسيرها يخص "معلم البر" الَّذِي عرّفه الله كُلّ أسرار كَلَمات عبيده الأنبِيَاء"

وهذا الاقتباس يوضح بالفعل الصيغة الفريدة للـ Pesher حيث إن لها تركيبًا ثابتًا إلى حد مَا، حيث أخذت اقتباساً كتَابياً كافتتاحية لتفسير يتجه وجهة أخروية. وعَلَى ذلِكَ، استُخدمت الكتابات المشفرة فِي بعض الأحيان، لكى توصل مثل هذا التفسير وعَلَى سبيل المثال، الاسم "كتيم" الَّذِي أُشير إليه فِي "تفسير عَلَى حَبَقُّوق" ٢: ١٢- ١٤، وهو تفسير عَلَى حَبَقُّوق ١: ٦، ربما يَكُونُ عَلَى الأرجح إشارة إلى الرومانيين. وهكَذَا أيضًا استُخدمت إشارات رمزية مثل "رجل الأكاذيب"، "بيت أَبشَالُوم" بل وحده "معلم البر" بمعنى رؤيوى (منحول). وعَلَى ذلِكَ كَانَ يُعاد تفسير الفقرة الكتابية فِي سياق معاصر، لأن "المعلم" حصل مِنْ الله عَلَى هذه المعرفة الَّتِي اختصه بها وحده. ويوجد مثال واحد لإشارة تاريخية مباشرة إلى ديمتريوس، ومَلِك يدعى أنطيوخس فِي تفسير ناعوم مِنْ المغارة ٤، الفصل ١: ٢ (Lohse, 263).

٤. والفلسفة الرؤيوية والرؤيوى. ليس كُلّ واحد عَلَى قناعة بأنه سنبغى فِي الواقع النظر إلى جماعة قمْرَان عَلَى أنها حركة رؤيوية. وينكر Stegemann (1983) بشدة أن الأمر عَلَى هذا النحو. وعَلَى الرغم مِنْ أن تعريف المقصود بكَلَمتى رؤيوى، والفلسفة الرؤيوية، قد أعيدت صياغته (de Villiers)، فإنه يبدو كما لو كَانَ هناك إجماع محدد نسبيًا عَلَى أن اللفائف الَّتِي نحن بصددها تنتمى حقًا إلى الحركات الرؤيوية الَّتِي ظهرت مع مطلع القرن الثانى قبل الميلاد (Collins, 46). وهذا يشكل فِي الواقع الخلفية الَّتِي عَلَى أساسها يجب تقييم محتويات وثائق قمران غير الكتابية. لقد كَانَت حقبة عامرة بالاضطرابات الأمر الَّذِي يفضى إلى ابتكار نماذج دينية جديدة. ومن المهم- لأغراض تفسيرية- تذكر أن الرؤيوية ليست مجرد نوعية أدبية فريدة مِنْ الكتاب، بل كَانَت أيضًا ظاهرة اجْتِمَاعية (Hanson; Deist). وعَلَى ذلِكَ كَانَ للسياق التاريخي لهذه اللفائف أهمية بالغة.

٥. مبدأ الثنائية: النظرية الثنائية للخير والشرّ ربما تشكل العقيدة الدينية الأساسية فِي المادة غير الكتابية. ومن الناحية العملية، أن كُلّ شئ فِي هذه الوثائق، من حيث الناحية المتعلقة بعلم الإنسَان، والناحِية الكونية، وما يتعلق بالملائكة، كُلّها، يُنظر إليها مِنْ خلال نظرة ثنائية، وهذا مَا يمكن ملاحظته فِي الفقرة الكْلاسيكية فِي "دليل نظام الجماعة (نج ٣: ١٣- ٢٥).

(١٥) مِنْ إله المعرفة يأتى كُلّ شئ، مَا هُوَ كائن، وما سيكون. وقبل وجودها حدد كُلّ خططها. (١٦) وعِنْدَما جاءت إلى الوجود، أتمت عملها طبقًا لتعليماتها الَّتِي تتمشى مع خطته المجيدة، وبدون تغيير- أي شئ. وفي يده (١٧) نواميس كُلّ شئ، وهو يعولهم فِي كُلّ اهتماماتهم. لقد خلق الإنسَان ليحكم (١٨) العالم، وقد أمده بروحين حَتَّى يمكن أن يسير بهما إلى أن يحين الوقت المعين لافتقاده، وهما روح (١٩) الحق، وروح الظلم. ومن ينبوع النور تاتى أجيال الحق، ومن هوة الظلام تأتي أجيال الظلم (Knibb, 94).

وتثير هذه الفقرة الكثير مِنْ المشاكَل الأدبية، والتقليدية- التاريخية. ومن الواضح أن قانون الجماعة وثيقة مؤلفة. وبرغم ذلِكَ، تعكس الفقرة الَّتِي ذُكرت سابقًا الآراء اللاهوتية للجماعة بإيجاز تام. وهي تمثل تطورًا مثيرًا مقارنة بالآراء السابقة ... والثنائية الخاصة بالكونيات جاءت بشكل جزئى نتيجة تأثيرات خارجية، ربما كَانَت فَارِسية. ذلِكَ أنه فِي الديانة الفَارِسية إبان فترة الـ ....، أخلى مفهوم الإله الاسمى الواحد سبيله ليحل محله الاعتقاد فِي إلهين: أحدهما (Ahura Mazda) الَّذِي يمثل الْخَيْر، والآخر (Ahriman) الَّذِي هُوَ أصل كُلّ الشّرُور.

وهذا النمط الفكرى فِي كتابات قمران جاء أساسًا نتيجة السبى البَابِلي المدمر، الَّذِي أدى فِي النهاية إلى هدم الآراء التقليدية، الأمر الَّذِي تولد عَنْهُ تكوين آراء نموذجية غير مألوفة شكلت جزءًا مِنْ محاولة الجماعة أن تضفى معنى عَلَى أزمة تصيب المجتمع بالشلل (Vorster, 163). وبرغم ذلِكَ، حين يتأمل المرء إمكَانية وجود ثنائية فِي الإله، الأمر الَّذِي يتعارض بالكُلّية مع وجهة النظر اليهودية الأكثر تقليدية والتى تؤمن بإله واحد، هنا يتساءل المرء مَا إذا كَانَ ذلِكَ فِي حقيقة الأمر لَمْ يجلب عَلَى الكاتب/ الكتبة، المشاكَل يبدو أن ذلِكَ لَمْ يحدث، لأن هذه الفقرة تختلف عن نظائرها الفَارِسية فِي جَانِب واحد ولكنه حاسم. لا يوجد احتمال للانشقاق فِي الألوهية. فلا يوجد قوة خارقة غير محددة أقل مِنْ الله أوْ مساوية له. فالله هُوَ السّيِّد، والخالق الوحيد

وحافظ العالم بقدرته.

وتعليم قضاء الله المسبق، والاختيار له مكَانة بارزة فِي هذا الصدد. ذلِكَ أنه واضح مِنْ الفقرة الَّتِي ذُكرت أن الله سبق وقدّر أمر كُلّ شئ. وهذا يقدم حلاً مبتكراً لمشكلة الدفاع عن عدالة الله. وهذا معناه أنه لا يمكن أن يُوجد شر خارجًا عن السيطرة. وقد حُلّت المشكلة الحقيقية بنظام يطلق عليه Dimant (533) "قضاء الله المسبق الثنائي". فليست الأحداث فقط هي الَّتِي سبق أن قدرها الله مسبقاً ولكن طبيعتها أيضًا سواء كانت خيراً أم شرًا.

وثمة ظاهرة ملفتة أيضًا فِي التماثل بين ثنائية الأمور الكتابية، وثنائية الأمور الأخلاقية. فمن ناحية فقد ذُكر أن الروحين أُعطيا للبشر حَتَّى يصبح بمقدورهم السيطرة عَلَى العالم. وهذا يعمل فِيمَا تناضل الملائكة فِي قلب البشرية (1QS 4:23-24). وعَلَى صعيد آخر، تمثل هذه الأرواح ممالك بأكملها. فِي مخطوطة الْحَرْب 1QM، يسيطر ملاك النور (مِيخَائِيل) عَلَى ممَلِكة النور، فِي حين أن بليعال هُوَ قائد الشرّ.

ولِذلِكَ، يبدو أن الشخص (الأشخاص) المسئول عن هذه الوثائق لَمْ يواجه أي مشاكَل نتيجة هذه الصيغ الثنائية. ولعل هذا بِنَتِيجة التعَالِيم المتأصلة فِي أفكار العهد، مثل الاعتقاد بأن الله واحد، وعقيدة قضاء الله المسبق، وعقيدة الاختيار. وهذه هي النواحى الَّتِي كَانَ فيها للفائف دور هام لتلقيه عَلَى ع. ج (Cook, 1993).

٦. تقدير الله المسبق، والاختيار "الكثير مِنْ اللفائف الطائفية تظهر برهاناً عن الاعتقاد الجازم بقضاء الله المسبق. وقد استُخدمت مفاهيم متنوعة فِي هذا الخصوص. والكلمة العبرّيّة גּוֹרָל (نصيب، حصة) لها مغزى خاص. فِي مخطوطة الْحَرْب، كُلّ روح أوْ ملاك خُصص له "نصيب" معين. وفي قانون الجماعة، استُخدم النصيب فِيمَا يتعلق بالبشرية، والَّذِي وُصف فِي الفصل ٢: ٢ بأنه "الناس الَّذِين مِنْ نصيب الله الَّذِين يسلكون بالكمال فِي كُلّ طرقه ....."، وفي الفصل ٢: ٥، بأنهم "الرجال الَّذِين هم مِنْ نصيب بليعال.

وفِيمَا يتعلق بالتاريخ، فإن مفهوم קֵץ نهاية، والَّذِي يشير إلى فترات زمنية معينة مقدرة سلفاً يُعد أمرًا حاسمًا. كالتاريخ أساسًا فِي يد الله، ويُنظر إليه عَلَى أنه نتيجة مراحل مقدرة سلفاً. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فهى ليست واضحة بالنسبة للناس العاديين لأنها مِنْ أسرار الله (רָזֵי אֵל). وطبقًا لما جاء فِي مخطوطة الجماعة فإن هذه الأسرار لَمْ تُعلن سوى للأنبِيَاء، غير أن معناها الحقيقى محجوب عن كُلّ واحد باستثناء "معلم البر". فقد سبق أن عينه الله لكشف هذه الأسْرار، ولكن "لبعض" فقط مِنْ بَنِي إسْرَائِيل، وهم الَّذِين سبق أن عيّنهم الله.

وتعليم تقدير الله المسبق واختباره المسبق له جذور أيضًا فِي ع. ق غير أنه لا يجب أن يُفهم كما لو أن الْبَشر هم مجرد آلات سلبية تتلاعب بها قوى خارجية. ذلِكَ أنه يبدو أن هناك قدراً مِنْ الحرية لكُلّ شخص. والمفاهيم الَّتِي مِنْ قبيل الْخَطِيَّة، التوبة، النعمة، الدينونة، والخلاص ترد أيضًا فِي الكثير مِنْ مخطوطات قمران. ولنذكر مثالاً وَاحِدًا فحسب: "أثناء احتفال الدخول فِي العهد كَانَ عَلَى جَمِيع الأشخاص الجدد أن يعترفوا ويرددوا وراء الْكَهَنَة (1QS 1:24f): "لقد ارتكبنا إثماً (٢٥) وانتهكنا وصايا الله، لقد أخطأنا وتصرفنا بشر، نحن وأباؤنا مِنْ قبلنا ... (١١: ١)، ولكنه تعطف علينا بنعمة محبته مِنْ الأزَلِ إلَى الأبَدِ (Knibb, 83).

وعَلَى ذلِكَ أصبح مِنْ الممكن "لابن الظلمة" أن يصبح مِنْ "أبناء النور". والجنس البشرى خاطئ وفي حاجة إلى التوبة. وبرغم ذلِكَ، فإن هذا لا يمكن أن يعمل بإرادة الإنسَان وحدها، بل يجب أن يَكُونُ مختاراً حَتَّى يمكن القيام بذلِكَ (1QS 4:20): "وعِنْدَئذ سيطهر الله بحقه كُلّ أعمال الإنسَان وسينقى لنفسه كُلّ أجزاء هيكل الإنسَان، وينزع مِنْ داخله كُلّ روح ظلم (٢١) ويطهره بروح الْقَدَاسَة مِنْ عمل كل شر... لأنهم هم الَّذِينَ "اختارهم الله للعهد الأبدى ....") (Knibb, 101).

٧. الناحية الأخروية. معظم الكتابات الخارجة عن نطاق الأسفار الْمُقَدَّسَة تتضمن توقعات خاصة بنهاية الزمن. وبرغم ذلِكَ، هناك بعض الكتابات الطائفية المعينة هي فِي أساسها كتابات أخروية. ولعل مخطوطة الْحَرْب أفضل مثال عَلَى ذلِكَ. وهي معروفة باسم "حرب أبناء النور ضد أبناء الظلام "وهي وصف للحرب الأخروية الأخيرة بين جيوش النور، وجيوش الظلام.

وهذه المخطوطة تجمع وبشكل غريب بين مَا هُوَ سماوى وما هُوَ أرضى. ويبدو أنها تصف حرباً حقيقية، وبناء عَلَى ذلِكَ ذُكرت أمم وثنية مثل أدوم، مُوآب، الْعَمُّونِيِّين، والْفِلِسْطِينِيِّين، وكذلِكَ كتيم مِنْ أشُور، ومِصْر. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فقد أطلق عَلَيْهِمْ جيش بليعال، الأمر الَّذِي يفيد أنهم قد يلقون مساعدة مِنْ بليعال ومحاربيه مِنْ الملائكة (الفصل ١٦: ١١). وفي مواجهة هؤلاء نجد إسْرَائِيل والكائنات الْمُقَدَّسَة (وملائكة) (١٨: ١) النور. وبعد سلسلة المعارك العنيفة يُهزم فِي النهاية أبناء الظلمة حين يتدخل الله أخيرًا (الفصل ١٨). والنجاح فِي الْحَرْب أمر مضمون لأنها مقدرة مسبقاً.

وهنا أيضًا يمكن رؤية تأثير ع. ق. فالجيوش تُنظم عَلَى النمط الَّذِي كَانَ يتّبعه الأسرائيليون فِي التيه فِي الْبَرِّيَّة، وذلِكَ فِي أسباطهم، ومخيماتهم، وعائلاتهم وأعدادهم (خر ١٨: ٢١- ٢٥) وللكَهَنَة دور بالغ الأهمية فِي الْحَرْب نفسها.

والوضع الخاص بإسْرَائِيل فِي الخطة الإلهية أمر له أهميته ومن الطبيعى أنه نُظر إلى إسْرَائِيل فِي إطار وطنى مفرط، لأنهم- جماعة قمران- هم إسْرَائِيل الحقيقي الَّذِين يعيشون فِي نهاية الأزمنة. وأسلوبهم المتشدد فِي الْحَيَاة، مع التركيز عَلَى الطهارة والتمسك بناموس مُوسَى، يمثل محاولة للعودة إلى الماضى المثالى. هذا حمل البعض عَلَى وصف نظرة جماعة قمران الأخروية عَلَى أنها "دعوة للرجوع إلى الماضى بمثاليته" بالمقابلة مع النظرية الأخروية الَّتِي تتسم بمثالية غير عملية (يستخدم سكولم هذا الوصف أيضًا بالنسبة للمسيانية [Schiffman, 1989, 1]) والتى تتطلع إلى مستقبل مثالى (انظر Dimant, 538). ويبدو كما لو أنه توجد عناصر مِنْ الناحيتين فِي قمران.

هذه التوقعات الأخروية كَانَ لها تأثيرها عَلَى مفهوم المسيانية الَّذِي وُجد فِي قمران. وإن هذه الْحَرْب الأخيرة بالذات، الَّتِي تعقب إعادة الاستيلاء عَلَى أُورُشَلِيم وإعادة بناء الهيكل، هي الَّتِي ستعبد الطريق أمام الممسوحين، وتفتتح الـ *eschaton* (Dimant, 540). وهذا بدوره يؤدى إلى حالة مِنْ البركة الدائمة لأبناء النور، فِي حين أُطيح بأعدائهم إلى النَّارِ الأَبَدِيَّة (1QS 2:4; 4:7 and 1QM 1:13).

٨. المسيانية. فكرة المسيئية فِي اليهودية تُعد ظاهرة معقدة إلى حد مَا، ولِذَلِكَ نجد آراء متباينة عن المسيانية. وهناك ناحيتان مميزتان فِي المسيانية كما تفهمها جماعة قمران. وهي أنها تجمع بين الاتجاهين، "الرجوع إلى الماضي بمثاليته الفعلية"، وكذلِكَ "المثالية غير العملية" وهو الأمر الَّذِي ظهر فِي قمران للمرة الأوّلى (Schiffman, 1989, 8, but cf. also Dimant, 538). وثمة أمور أخرى وهي توقع مسيحين لا مسيحاً وَاحِدًا. وعَلَى الرغم مِنْ أنه كَانَت هناك شكوك مِنْ ناحية أن أهل قمران أشاروا فعلاً إلى مسيحين اثنين، إلاّ أنه يبدو أن هناك دليلاً كافياً مِنْ النصوص تؤكد هذا الرأى 1QS 9:10-11; CD 12:22-23; 13:20-22; 19:34-20:1; 14:18-19 and 19:9-11، وكُلّهما تشير إلى مسيح كهنوتي ومسيح سياسى (عن هَارُون وإِسْرَائِيل) (قا، Talmon, 288). وهذا التعليم لا تنفرد به جماعة قمران، فقد أوضح Van der Woude (190-216) أن تقاليد مماثلة موجودة فِي كتب الأبوكريفا.

٩. خاتمة. فِي جذور المفاهيم اللاهوتية الَّتِي وُجدت فِي قمران يكمن الوضع التاريخي المأساوى لفِلِسْطِين تحت حكم السلوقيين. وهذه الحقبة العامرة بالأزمات كَانَت تتوق إلى حلول مبتكرة وعَلَى خلاص. وفي هذه الحالة بالذات، كَانَت هذه الحلول تقدم عَلَى أساس مفاهيم معروفة فِي ع. ق. وكَانَت جماعة قمران تتوقع حرباً أخروية عاجلة يتولد عنها نظام جديد تمامًا، خال مِنْ القمع والآلام. ومجئ المسيحيين، الاثنين الَّذِي طال انتظاره سيكون ببساطة تحقيق خطة الله الَّتِي سبق ووضعها الله مقدمًا لأبناء النور فِي أواخر الأيَّام (Laubscher).

البيبلوجرافيا

W. F. Albright, “Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect,” in *The Scrolls and Christianity*, 1969, 11-25; J. T. Barrera & L. V. Montaner eds., *The Madrid Qumran Congress*, 1992; D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, 1963; P. R. Callaway, *The History of the Qumran Community*, 1988; J. J. Collins, “Was the Dead Sea Sect [redacted] Apocalyptic Movement?” in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, 1990, 25-51; J. Cook, “The Dichotomy in 1QIsaa,” in *Intertestamental Essays in Honour of Jozef Tadeusz Milik*, 1992, 7-24; idem, “The Dead Sea Scrolls and the New Testament,” *OTE* 6/2, 1993, 233-47; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, 1961; idem, “Some Notes on a Generation of Qumran Studies,” in *The Madrid Qumran Congress*, 1992, 1-14; P. R. Davies, *The Damascus Covenant*, 1983; idem, “Eschatology at Qumran,” *JBL* 104, 1985, 39-55; F. E. Deist, “Prior to the Dawn of Apocalyptic,” *OTWSA* 25, 1982, 13-38; P. R. G. de Villiers, “Solving the Riddle? Recent Trends in Apocalyptic Research,” *OTWSA* 25, 1982, 39-58; D. Dimant, “Qumran Sectarian Literature,” in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, 1984, 483-550; J. A. Fitzmyer, “The Qumran Scrolls and the New Testament After Forty Years,” *RevQ* 53/13, 1988, 609-20; idem, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, 1990; N. Golb, “The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls,” *Proceedings of the American Philosophical Society* 124, 1980, 1-24; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1979; M. A. Knibb, *The Qumran Community*, 1987; F. du T. Laubscher, אחרית הימים *in die Qumran-geskrifte*, 1972; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 1971; F. G. Martinez & A. S. van der Woude, “A ‘Groningen’ Hypothesis of Qumran Origins and Early History,” *RevQ* 55/14, 1989, 521-41; E. H. Merrill, *Qumran and Predestination: A Theological Study of the Thanksgiving Hymns*, 1975; J. Murphy-O'Connor, “The Judean Desert,” in *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, 1986, 119-56; J. A. Sanders, “Dead Sea Scrolls Access: A New Reality,” in *The Folio-Newsletter of the Ancient Biblical Manuscript Center for Preservation and Research* 11/3, 1991, 1-4; L. H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, 1989; idem, “The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect,” in *Understanding the Dead Sea Scrolls*, 1992, 35-49; H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, 1971; idem, “Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik,” in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 1983, 495-530; S. Talmon, *The World of Qumran from Within*, 1989; E. Tov, “A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls,” *HUCA* 53, 1982, 11-27; idem, “Some Reflections on the Hebrew Texts From Which the Septuagint Was Translated,” *JNSL* 19, 1993, 107-22; E. Tov & S. J. Pfann, *The Dead Sea Scrolls on Microfiche*, 1993; J. C. VanderKam, “The People of the Dead Sea Scrolls: Essenes or Sadducees?” in *Understanding the Dead Sea Scrolls*, 1992, 50-62; A. S. Van der Woude, *Die Messianische Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, 1957; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 1988; W. S. Vorster, ed., *Woorde wat van ver kom*, 1986; B. Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran*, 1983.

يوهان كوك *Johann Cook*

حشد مِنْ الناس #٦٧١ (אֲסַפְסֻף [*ᵃsapsup*]، غوغاء).

إشعاع #٧٩٦٦ (קָרַן [*qāran*]، تألق، يرسل أشعة، يتوهج).

رافدة #٨١١٢ (רָהִיט [*rāhîṭ*]، عارضة خشبية، دعامة).

خرقة #٦٠٨٠ (סְחָבָה [*sᵉḥābâ*]، خرق).

195	אַהֲרוֹן

قَهَات קְהָת ,קֹהָת [*qᵉhat, qᵒhat*]، [# ٧٧٤٠]، اسم أب مسبوق ببادئة أوْ متبوعًا بلاحقة تدل عَلَى النسب، ويشير إلَى مؤسس فرقة كهنوتية ذات نفوذ تُعرف بـ קְהָתִי ,קֹהָתִי, [קְהָתִי ,קֹהָתִי، جمع. مذ. أوْ، בְּנֵי קְהָתִי] [#٧٧٤١]).

ش. أ. ق ليس هناك اسم مشابه له فِي ش. أ. ق، ربما باستثناء الاسم الشخصي للبطل الأسطوري أقهت فِي كتابات أوْغاريت (Grndahl, #125; *UT*, #322).

ع. ق ١. "قهات" الثاني مِنْ بين أبناء لاوِي الثلاثة (تك ٤٦: ١١؛ خر ٦: ١٦)، وَهُوَ الجد الأعلَى لعَشِيرَة القَهَاتِيِّينَ (عد ٢٦: ٥٧) ولعلهم الفرع الأكثر أهمية (الفرعان الآخران هما الجِرْشُونِيُّونَ والمَرَارِيُّونَ) فِي سِبط لاوِي. والعَشِيرَة تتكون مِنْ أرْبَع أسر : العَمْرَامِيُّون، واليِصْهَارِيُّون، والحَبْرُونِيُّون، والعُزِّيئِيلِيون. وطبقًا لقوائم الأنساب فِي خر ٦: ١٦- ٢٠ (قا؛ عد ٣: ١٧، ١٩؛ ٢٦: ٥٩؛ ١أخ ٦: ١- ٢ [٥: ٢٧- ٢٨]؛ ٢٣: ١٢- ١٣)؛ وفِي ١أخ ٦: ٢٢- ٢٨ [٧- ١٣]. مُوسَى وهَارُون مِنْ أحفاد قَهات، وصَمُوئِيل مِنْ أحفاده البعيدين.

٢. أثناء فترة التيه فِي البَرِّيَّة أوكَلَت واجبات خاصة بالعبادة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ إلَى القَهَاتِيِّينَ، وهي عَلَى وجه الخصوص، الإعتناء بحِرَاسَة القُدْسِ (عد ٣: ٢٧- ٣٢)، وهم المسئولين- تحت إشراف هَارُون- عن نقل أمتعة القُدْسِ (المغطاة) والتي كَانَت خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (٤: ٤- ٢٠؛ ٧: ٩؛ ١٠: ٢١)، وربما أيضًا إعداد خُبْزِ الوُجُوهِ وعزف الموسيقى فِي بيت الرَّبّ. ونظراً لتواجدهم بالقرب مِنْ قدس الأقداس، فقَدْ حُذروا بكُلّ وضوح ألاّ يلمسوا مباشرة، بل ولا ينظروا إلَى الآنية المُقَدَّسَة الَّتِي كَانَ عَلَيهِمْ حملها، لئلا يموتوا (٤: ١٩).

٣. وإذ كَانَ القَهَاتِيُّون عَشِيرَة لاوية هامة فقَدْ أعطوا ثلاثًا وعشرين مَدِينَة بعد احتلال الأرْض، يقع معظمها فِي الأراضي الشَّمَالية (يش ٢١: ٤- ٥، ١٠، ٢٠- ٢٦). وقَدْ كَانَ هناك فارق واضح بين المُدُن الَّتِي ورثها الهارونيون الَّذِينَ كَانُوا كَهَنَة، ومُدُن بَقِيَّة القَهَاتِيِّينَ الأمر الَّذِي أوْجد توترًا بين الأقلية المسيطرة (الهارونيون) والمجموعات اللاوية الأخرى الأكثر عددًا (عد ٣: ٣٩، قا؛ Haran, 128).

٤. وفِي ظل تنظيم دَاوُد (ثم سُلَيْمَانُ) لخدمة الهَيْكَل. قيل، إن القَهَاتِيِّينَ كَانُوا يقومون بخدمات متنوعة فِي مِنْطَقَة الهَيْكَل، فقَدْ كَانُوا مِنْ البَوَّابِين (١أخ ٩: ١٧؛ ٢٦: ٢٣- ٣١)، والخَبَّازِين (٩: ٣٢) والمغنيين والموسيقيين (٦: ٣١- ٣٨ [١٦- ٢٣]؛ انظر سابورين، ١١٧). كما ذُكر القَهَاتِيُّون أيضًا فِي معرض حرب يَهُوشَافَاط (٢أخ ٢٠: ١٩، قا؛ *AncIsr*, 392)، وتطهير الهَيْكَل وترميمه عَلَى يد حَزَقِيَّا ثم يُوشِيَّا عَلَى التوالي (٢٩: ١٢، ١٤؛ ٣٤: ١٢). ذلك أنهم والقُورَحيون شكلوا مجموعة ثانوية مِنْ خدم الهَيْكَل وبصفة خاصة المغنيين فِي فترات مَا بعد السَّبْي (١أخ ٩: ١٩؛ انظر *AncIsr*, 392).

٥. يبدو أن كافة النصوص تقريبًا الَّتِي تذكر القَهَاتِيِّينَ تعكس الوضع فِي فترة مَا بعد السَّبْي والتي كَانَت السيادة فيها للكهنوت دون منازع. ولقَدْ حاولت مجموعات الكَهَنَة المختلفة أن توجد تقليداً موحدًا تكون له السلطة يضفِي الشَّرْعية عَلَى وصفهم كالمشرفين الرسميين عَلَى تنفيذ الشَّرائع والأحْكَام (*TOT*, 404). ويبدو أن خدمة الهَيْكَل كَانَت عِنْدَئذ تحت سيطرة شأن لاهوتي أساسى، وَهُوَ السيادة غير المشروطة لله. وكَانَ القَهَاتِيُّون هم وسيلة تأكيد هذه الفكرة بدورهم المتعلق بخدمة العبادة فِي الهَيْكَل.

ب. ت منذ عهد قريب، نشرت "وصية قَهَات"، وهي نص أرَامي مِنْ بين لفائف البحر الميت الَّتِي تتضمن تعليمات تتعلق بالكهنوت. ويكشف النص عن فكر لاهوتي وأخلاقي الَّذِي كَان سائدًا بين أسلوب الكهانة المكابي المزعوم (أي أنه وطني، عَلَى العكس مِنْ مَا يفرضه الأجنَبِيّ) (Eisenman, 64). وَهُوَ يؤكد أسلوب حَيَاة طبقًا للحق والبر والاستقامة.

البيبلوجرافيا

AncIsr, 382-97; *HAIJ*, 112-15; *IBD* 2:864; *ISBE* 3:50; *TOT* 1:392-436; R. H. Eisenman, “The Testament of Kohath,” *BARev* XVII/6, 1991, 64; H. Gese, “Zur Geschichte der Kultsönger am zweiten Tempel,” *FS Otto Michel*, 1963, 222-34; M. Haran, *Temple and Temple Service in Ancient Israel*, 1985; L. Sabourin, *Priesthood*, 1973, 116-30.

جي. بي. جي. أوليفير *J. P. J. Olivier*

قوانينُ/ شرائع متعلقة بالجنسُ

ش. أ. ق ١. سمة معينة فِي النصوص الكتابية ونصوص أوغاريت، وهي الإشارات إلى ممارسة البغاء فِي الطقوس الوثنية. وكَانَ يُلحق بهياكِلِ إلاهات الخصوبة (Inanna, Ishtar, Astarte) بيوتًا للبغاء تقوم عَلَى خدمتها نساء مكرسات تمثّل الإلهة الَّتِي تُعد إلهة الخصوبة. وعن طريق مَا كَانُوا يسمونه البغاء المُقَدَّس كا نَ كُلّ واحد مِنْ المتعَبِّدِين يعطى شركة مع الاله الَّذِي هُوَ أساس الْحَيَاة، كما يجدد قواه الحيوية (انظر Fisher, 225-36).

٢. فِي النصوص الأكادية كَانَ الزنا يُعد جريمة ضد الزوج مِنْ جهة طرفين الزوجة والعشيق. وتصرفه القانوني ضدهما يتزامن أحيانًا بل وفي كثير مِنْ الأحيان يعزى لأسباب تتعلق بالسياسة العامة، ولكنها تختلف فِي جوهرها. وكَانَ للزوج الحق فِي معاقبة زوجته لانتهاكها واجباتها الزوجية مِنْ ناحية الاخلاص له. وحِينَئِذ بوسعه أن ينتقم مِنْ العشيق إلى أقصى حد يسمح به القانون، كما أنه يستطيع- إذا أراد- أن يقبل فدية بدلاً مِنْ الانتقام. وفي الوقت ذاته كَانَ الزنا يُعد خَطِيَّة يمكنها أن تجلب عقاباً إلهيًا. وقبول الزوج مِنْ شأنه أن يلغي الجريمة، ولكن هذا لا يلغي بالضرورة الخَطِيَّة. والزوج المزمع كَانَ له الحق- طبقًا لنفس المبادئ المطبقة عَلَى حالات الزنا- فِي أن يتلقى تعويضاً عن الخيانة الَّتِي تمت قبل الزواج عن الفترة الَّتِي

كَانَت فيها الزوجة تحت سلطان أبيها (Westbrook, 542-80).

٣. تتحدث أساطير أوغاريت عن أن الإله البَعْل اجتمع مع بقرة. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ملحمة جلجميش البابلية، أقام البطل "إنكيدو" علاقات جنسية مع الحيوانات، إلى أن تم إغراؤه عَلَى ترك علاقاته بالحيوانات عن طريق مجامعة أنثى مِنْ العاهرات المُقَدَّسات. وكَانَت هناك عبادة فِي دلتا النيل الشَّرقية تتضمن المعاشرة كالأزواج بين النساء والماعز. وكَانَت قوانين الحِثِّيين تمنع بعض أشكال العلاقات الجنسية الشاذة بين الإنْسَان والحيوان (Laws 187-88)، فِي حين أنها كَانَت تبيح البعض الآخر (Kaiser, 195-96) (Laws 199-200). ع. ق.

ع. ق ١. العبارات الجنسية. (أ) هناك جمع غريب بين الصراحة والتحفظ فِي ع. ق عِنْدَ إشارته إلى الجنس. وعَلَى الرغم مِنْ كُلّ الأهمية والصراحة المتعلقة بالجنس بين الإسْرَائيليين، فالواقع أننا لا نجد مصطلحات جنسية بمعنى الكلمة. ولا نجد كلمة واحدة للسلوك الجنسي. والإشارة إلى الأنشطة الجنسية والأعضاء تُصاغ دائمًا فِي تعبيرات مقبولة. وقد تم تجنب الإشارات المباشرة إلى الأعضاء الجنسية. وعَلَى ذلِكَ لا نجد كلمة للعضو الجنسي الذكرى، بل يُشار إليه عِوَضًا عن ذلِكَ بكلمة בָּשָׂר، "لحم" (#١٤١٤، تك ١٧: ١٤، لا ١٥: ٢- ٣، حز ٤٤: ٧ و٩). ونفس الصياغة فِي عبارات مقبولة مخففة استُخدمت بالنسبة للأعضاء التناسلية كالأنثى (لا ١٥: ١٩، وحين تكون الإشارة إلى الأعضاء التناسلية لذكر أوْ أنثى يَكُونُ الاتصال الجنسي محرم بالنسبة لهم، تُستخدم كلمة עֶרְוָה، عُرس (#٦٨٧٢) والتي تحمل المعنى المحدد للعرى المخزى (لا ١٨: ٦- ١٩، ٢٠: ١٧- ٢١، ١صم ٢٠: ٣٠، مَرَاثِي ١: ٨، حز ١٦: ٣٧، ٢٣: ١٠ و٢٩). ونفس التعبير استُخدم فِي قانون الطلاق فِي سِفْر التَّثْنِيَة كأساس كاف ليطلق الرجل زوجته (تث ٢٤: ١). والأعضاء التناسلية للذكر والأنثى أُشير إليها أيضًا بكلمة "رِجْل، רֶגֶל (#٨٠٧٩، خر ٤: ٢٥، تث ٢٨: ٥٧، قض ٣: ٢٤، ١صم ٢٤: ٣ [٤]، إش ٧: ٢٠، حز ١٦: ٢٥) أوْ "يد،" יָד: (#٣٣٣٨، إش ٥٧: ٨). وثمة تعبيرات أخرى مخففة لعضو الإنجاب للذكر مثل שָׁפְכָה، دفق (#٩١٦٣، تث ٢٣: ١ [٢]، מְבוּשִׁים، عورة (#٤٤٣٤، تث ٢٥: ١١). كما قال بعضهم أن كلمة עָקֵב، عقب (#٦٨١١) فِي تك ٢٥: ٢٦ يجب أن تُفهم عَلَى أنها كلمة مخففة تشير إلى الأعضاء التناسلية (Smith, 464-73).

(ب) وحين يتطلب الأمر بصفة خاصة لغة نقية خالصة، لا تُستخدم أي كلمة مِنْ هذه الكَلِمات. وعوضاً عن ذلِكَ، تُستخدم اسم المنطقة العامة مِنَ الجسم الَّتِي تقع فيها الأعضاء التناسلية، مثل؛ יָרֵךְ: فخذ/ حقو (# ٣٧٥١)، وهذا تعبير مخفف آخر لعضو الإنجاب الخاص بالذكر. وكثيرًا مَا يُشار إلى النسل عَلَى أنهم الخارجون مِنْ صلب الإنْسَان (تك ٤٦: ٢٦، خر ١: ٥، قض ٨: ٣٠). والشخص الَّذِي يُدعى للحلف يلمس العضو الجنسي للشخص الَّذِي يحلف له أثناء نطقه بالقسم (انظر "مالول"، ٤٩١- ٩٢). وبذلِكَ يكتسب الحلف قوة. وهكَذَا، حين طلب إبْرَاهِيم مِنْ أليعَازَار أن يحلف له بخصوص أمر هام فبدلاً مِنْ أن يطلب منه أن يلمس "قضيبه"، أمره أن يضع يده تحت فخذه (تك ٢٤: ٢ و٩، انظر أيضًا ٤٧: ٢٩). وثمة كلمة أخرى تُستخدم لنفس المعنى חֲלָצַיִם، صلبه (# ٢٧٤٣) باعتباره مركز الفحولة (تك ٣٥: ١١، ١مل ٨: ١٩، ٢أخ ٦: ٩).

(جـ) وهناك مصطلحان فقط يشيران إلى أجزاء مِنْ الأعضاء التناسلية للذكر. والمصطلح الأوَّل هُوَ אֶשֶׁךְ "الخصية" وقد ذُكرت مرة واحدة فِي تعبير تشريحي يرتبط بقائمة تضم قائمة بنوعيات العجز البدني الَّتِي تُبعد الكَاهِن بشكل تلقائي عن خدمة الهيكل (لا ٢١: ٢٠). أمَّا التعبير الثاني فهو עָרְלָה، الغرلة (#٦٨٨٩) وقد ذكر بالارتباط مع الاحتفال الدينى الَّذِي يُقام بمناسبة الختان (تك ١٧: ١). ولا نجد الاسم الحقيقى للأعضاء التناسلية للأنثى. وبرغم ذلِكَ، وبسبب أهمية الطقس الدينى المتعلق بالطمث، فإن كلمة נִדָּה، طمث (#٥٦١٤) تشير إلى هذه الحالة مِنْ النجاسة الشَّهرِية للمرأة (لا ١٢: ٢، ١٥: ١٩). وكلمة רֶחֶם "رحم" (#٨١٦٧، عد ١٢: ١٢، إر ١: ٥، ٢٠: ١٨) בֶּטֶן، بطن (#١٠٦١، تك ٢٥: ٢٣- ٢٤، ٢٨: ٢٧، هُوَ ١٢: ٣ [٤]، وقد استعملت هاتان الكَلمتان كمكَانَ إذا كَانَ التركيز عَلَى نمو الطفل (الجنين) قبل الولادة. وفِي هُوشَع ٢: ١٠ [١٢] נַבְלוּת، أعضاء تناسلية (#٥٥٧٨) تُستخدم فِي سياق العرى المخزى للأعضاء التناسلية للأنثى. ولَمْ يَكُنْ هناك احتشام متكَلّف أوْ تردد وخجل مِنْ الإشارة صراحة إلى أعضاء معينة مِنْ الجسم كَانَت الحساسيات الغربية تحول دون الحديث عنها صراحة، وعَلَى سبيل المثال الإشارات المتكررة إلى שַׁד، الثدى (نَشِيدُ الأنْشَاد ١: ١٣، ٤: ٥، ٧: ٣ [٤]، ٧ [٨]، ٨ [٩]، ٨: ٨ و١٠)، דַּד، حلمة الثدى (أم ٥: ١٩، حز ٢٣: ٣ و٨ و٢١)، עָרְלָה، غلفة (١صم ١٨: ٢٥ و٢٧). والاسم זֶרַע، يشير إلى "المنى" (#٢٤٤٦، لا ١٥: ١٦ و٣٢ و٢٢: ٤، عد ٥: ٢٨)، نسل (تك ٣: ١٥)، ولا سيما بالنسبة للنسل الموعود به إبْرَاهِيم، وإسْحَاق، ويَعْقُوب. والمعنى الأخير يستخدم بانتظام فِي العادة كاسم جماعى بصيغة المفرد (لا إطلاقًا بصيغة الجمع). وهكَذَا فإن الكلمة مرنة بما فيه الكفاية. وعن عمد للإشارة إما إلى شخص واحد يمثل الجماعة كُلّها، أوإلى الأشخاص العديدِين الَّذِين ينتمون إلى هذا الخط برمته مِنْ النسل، طبيعيين كَانُوا أم روحانيين (انظر أيضًا *TDOT* 4:150-62).

(د) وعملية الاتصال الجنسي (الجماع) تم التعبير عنها بواسطة الفعل קָרַב، يقترب (#٧٩٢٨، لا ١٨: ١٤ و١٩)، שָׁכַב، يضاجع (#٨٨٨٦، لا ١٨: ٢٢)، בּוֹא، دخل عَلَى (#٩٩٥، تك ٢٩: ٢٣ و٣٠)، أوْ יָדַע يعرف (#٣٣٥٩، تك ٤: ١، ١٩: ٨، عد ٣١: ١٧ و٣٥، قض ١١: ٣٩، ٢١: ١١، ١صم ١: ١٩، ١مل ١: ٤). وعملية قذف المنى فِي الخارج عِنْدَ المضاجعة أشير إليها بكلمة "أفسد" (نسله) عَلَى الأرض (تك ٣٨: ٩). وحين تستخدم مشتقات الفعل שָׁכַב، يضاجع فِي سياق اتصال جنسي، تكون تِلْكَ العلاقات محرمة (تك ٣٠: ١٥ و١٦، ٢صم ١١: ١١ قد تكون استثناءات). وهذا ينطبق عَلَى الفعل نفسه. فإنه يُستخدم فِي العبارات القانونية الَّتِي تمنع أنواعاً معينة مِنَ العلاقات الجنسية: فِي خر ٢٢: ١٦ [١٥] تستَخدم الفعل فِي سياق الفسوق، وفِي تث ٢٢: ٢٢ فِي سياق الزنا، وفِي لا ٨: ٢٢، ٢٠: ١٣ فِي إطار العلاقات الجنسية بين المثليين، وفي

تث ٢٧: ٢١، فِي العلاقات الشاذة بين إنسان وحيوان. وخارج النصوص القانونية، يُستخدم الفعل فِي الأجزاء القصصية الَّتِي تصف أحداثًا خاصة بسلوك غير صحيح. فقد أسكرت بنات لوط أبيهن ونمن معه (تك ١٩: ٣٣)، وأحد رعايا أبِيمَالِك كاد يزني برفقة (٢٦: ١٠). والفعل يستخدم فِي اغتصاب دينة بواسطة شكِيم (٣٤: ٢ و٧). ونام رَأوبَيْن مع سرية والده بلهة أثناء غياب يَعْقُوب (٣٥: ٢٢). وابناء عَالِي، انخرطوا فِي مضاجعة النساء المجتمعات فِي باب خَيْمَةُ الاجْتِمَاع (١صم ٢: ٢٢). وانتهك أمنون عذرية أخته غير الشقيقة ثامار (٢صم ١٣: ١١ و١٤). وعَلَى العكس مِنْ هذا، حين تكون الاشارة إلى علاقة جنسية داخل الحدود الَّتِي وضعها الله، هنا يُستخدم عادة الفعل יָדַע، مثل؛ فِي عبارة مثل عرف آدم امرأته فحبلت وولدت قايين (تك ٤: ١ و١٧)، أوْ الفعل בּוֹא، فِي عبارة مثل دخل إبْرَاهِيم عَلَى هاجَر فحبلت (١٦: ٤).

٢. التفريق بين الجنسين. (أ) يحتوى ع. ق عَلَى مصطلحات تميز بوضوح بين الجنسين، سواء عَلَى مستوى الإنْسَان، أوْ عَلَى مستوى الحيوان، אִישׁ رجل (#٤٠٨)، אִשָּׁה، امْرَأة (#٨٥١)، זָכָר، ذكر (#٢٣٥١)، נְקֵבָה، أنثى (#٥٩٢٢). وطبقًا لقصة الخليقة الأوَّلى، خلق الله الإنْسَان ذكراً وأنثى (تك ١: ٢٣- ٢٤). وطبقًا للقصة الثانية خلق الله المرأة مِنْ ضلع الرجل: فهى عظم مِنْ عظمه ولحم مِنْ لحمه (تك ٢: ٢٣). فهى مثله ولكنها مختلفة عَنْهُ. فهى عَلَى العكس منه مِنْ ناحية الاختلاف الجنسي، ولكنها مساوية له فِي إنسانيتها وكرامتها (Waltke, 17). ويُذكر هذا عَلَى أنه السبب فِي أن الرجل يترك أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً وَاحِدًا (٢: ٢٤).

(ب) وتصوير الرجل والمرأة عَلَى أن كُلّ واحد منها موضع الرغبة الجنسية للآخر يتواصل فِي ع. ق كُلّه. وفِي بعض الأمثلة مثلما كَانَ الحال بالنسبة ليَعْقُوب وراحيل، كَانَت الرغبة الجنسية والحب الرومانسى ممتزجان بشكل جوهرى (تك ٢٩: ٢٠). وفي حالات أخرى، كما فِي حالة دَاوُد وبثشبع مثلاً، اشتعلت الرغبة الجنسية مِنْ أوَّل نظرة، وتطور الأمر بعد ذلِكَ إلى حب (٢صم ١١: ٢، ١٢: ٢٤). كما أنه فِي حالات أخرى، فِي حين أن رغبة الإنْسَان الجنسية لَمْ تُشبع بعد، إلاّ أنها وُصفت بأنها كَانَت طاغية حَتَّى أنها حطمت كُلّ حواجز اللياقة والشَّرَف، وبرغم ذلِكَ، وبعد أن أُشبعت تحولت إلى كراهية واحتقار للمرأة الَّتِي انتهكها الرجل بوحشية مثلما حدث فِي حالة أمنون وثامار (٢صم ١٣: ١- ١٧).

(جـ) وجمال الأنثى يثير الرغبة الجنسية عِنْدَ الرجل. والجمال النسائى المثالى لدى الإسْرَائِيليين يمكن تعريفه مِنْ الفقرات المتناثرة فِي سِفْر نَشِيدُ الأنْشَاد: بشرة بيضاء، عيون الحمام، شعر أسود أوْ أرجوانى بالحناء، وحَتَّى الأسنان، الشفتان قرمزيتان، وأنف بارز، وجنتاها ورديتان، عنق طويل كبرج، ثديان ثابتان، أفخاد ممتلئة مستديرة - بطن مستديرة، عودها منتصب مثل النخلة، خطواتها غاية فِي الرشاقة. والجميلة تستخدم الكثير مِنْ العطر، وتتزين بالكثير مِنْ اللآلئ السلطعة الجميلة، وتبدو جذابة للغاية مِنْ وراء حجابها الشفاف. وجمال النساء قد يجعلهم ضحايا الرجال، الَّذِين يستغلون قوتهم ومراكزهم لكى يمتلكون النساء الجميلات. لقد رغب فِرْعَوْن فِي سَارَة لأنها كَانَت جميلة (تك ١٢: ١١ و١٤). وهذا مَا فعله دَاوُد مع بثشبع (٢صم ١١: ٢). وهكَذَا أيضًا أغرى جمال ثامار أمنون فاغتصبها (١٣: ١). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لا نجد قصة تستغل فيها المرأة جمالها أوْ جاذبيتها المثيرة كسلاح تسيطر به عَلَى الرجل أوْ تستغله. فثامار (تك ٣٨) ورَاعُوث أغرين الرجال إلى العلاقة الجنسية لتحصلا عَلَى الفوائد المباشرة للعائلة ونسلها. ومحبة رجل لامرأة عَلَى أساس الجاذبية الجنسية كثيرًا مَا يُشار إليها بالفعل אָהֵב، يحب (#١٧٠)، ويتعلق بالزواج (تك ٢٤: ٦٧، ٢٩: ٢٠ و٣٠، تث ٢١: ١٥ و١٦).

(د) والجنس كَانَ يُقصد به المتعة، بحسب مَا يوضحه لنا التشبيه المجازى المقتضب واللذيذ والَّذِي ذُكر فِي أمْثَال ٥: ١٥- ٢١ حيث يتبين هذا مِنْ القول "افرح بامرأة شبابك". والنظرة الإيجابية المؤكدة لقيمة التمتع بالجنس المشروع تم التعبير عنها فِي الموقف الإيجابى المؤكد تجاه الجنس فِي إطار الزواج، الَّذِي هُوَ السياق الشَّرعى والأخلاقى. فالرجل والمرأة لَمْ يُسمح لهما فحسب، بل افتُرض لهما فِي الواقع أن يتمتعا بالناحية الجنسية بحسب مَا نص عليه الشَّرع. وعَلَيهِمَا، طبقًا للشَرِيعَة الدينية وكذلِكَ مِنْ الناحية الاجْتِمَاعية أن ينجبا ذرية.

(هـ) والرجل هُوَ سيد بيته وزوجاته واطفاله. ورغبته فِي المرأة لا تجعله فِي وضع الخاضع الَّذِي يتذلل لها. وأن يمتلكها ويشبع عطشه الجنسي مِنْ ينبوعها (نش ٤: ١٢ و١٥)، وأن يسكر نفسه بخمرها (٥: ١) تعد بركة له واختباراً معجزياً. أمَّا بالنسبة للمرأة فالوضع مختلف. فعليها أن تتحمل آلام الولادة، وأن تخضع لحكم سيدها. وآلام حَوَّاء، كَانَ يمثل كُلّ النساء، وكَانَ بسبب تمردها عَلَى خالقها (تك ٣: ١٦، W. A. Van-Gemeren, *The Progress of Redemption*, 90-92).

وعَلَى الرغم مِنْ وجود أمثلة لمساواة النساء بالرجال مِنْ حيث الطبيعة والكَرَامَة، وهذا أمر مثالى طبقًا لما جاء فِي تك ٢: ٢٣- ٢٤ (Waltke, 17-21)، إلاّ أن ع. ق يعكس سلطة الرجل/ وتميزه، ولا سيما فِي الموضوعات المتعلقة بالجنس. وفي أزمنة مَا قبل الْمَلكِية كَانَ لرب البيت سلطة كبيرة. وكَانَت النساء مسئولات أمام الرجال، سواء أمام آبائهن أوْ أزواجهن (عد ٣٠: ٣- ١٦ [٤- ١٧]. ولكى يحمى لوط ضيوفه مِنْ الاعتداء الجنسى عرض لوط بدلاً مِنْ ذلِكَ بناته العذارى عَلَى رجال سَدُوم (تك ١٩: ٥- ٨)، والرجل العجوز قدم سرية اللاوى وابنته العذراء عَلَى رجال جبعة (قض ١٩: ٢٢- ٥. وأظهر الرجال فِي نشاط يتخذون المبادرة، أمَّا النساء فكَانَ مِنْ المفترض أن تكن سلبيات. أمَّا النساء اللواتى تتخذن المبادرات فكن شريرات وخطرات (أم ٦: ٢٤- ٢٦). ويبدو أنه كَانَت للنساء أجنحة خاصة بهن تعشن فيها (قض ١٥: ١). وكَانَت لعذراوية المرأة قبل الزواج قيمة عظيمة (تث ٢٢: ١٣- ٢١). وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، لَمْ يذكر شئ عن عذراوية الرجل عِنْدَ الزواج. وكَانَت فترة النجاسة عقب الولادة لمدة سبعة أيَّام للذكر وأسبوعين للأنثى (لا ١٢: ٢- ٥).

وكَانَت هناك معايير متنوعة إلى حد كبير بالنسبة للوفاء فِي الزواج (عد ٥: ١١- ٣١). فكَانَ للرجل الحق فِي أن يتخذ

له مزيداً مِنْ الزوجات، وكَانَ هناك عرف راسخ- مع بعض القيود- يسمح له بالنساء مِنْ العبيد والجوارى (لا ١٩: ٢٠، عد ٣١: ١٨- ١٩، تث ٢١: ١١- ١٤) والعاهرات (تك ٣٨: ١٢- ١٩، يش ٢: ١).

(و) ولا توجد ناحية جنسية مِنْ ناحيَة الله، حيثُ ينظر إليه عادة عَلَى أنه مذكر، ...... وهو لا يمثل ذكورة الرجل. وعَلَى الرغم مِنْ أن الأنبِيَاء استخدموا تشبيهات مجازية قوية للعلاقة بين الله (كزوج) وإسْرَائِيل (كزوجة)، غير أن هذه العلاقة لَمْ تُوصف إطلاقًا بلغة فيها إثارة جنسية. فالله لا يمثل القوة الجنسية أوْ الجاذبية.

(ز) أمَّا الجنس عَلَى مستوى الحيوان فكَانَ معترفاً به كوسيلة للزيادة فِي الأغنام والمواشى (تك ٣٠: ٣٨- ٤٢)، الأمر الَّذِي يعتمد عَلَى الناس فِي تدبير الكساء، المأوى، الطعام، والذَبَائح الَّتِي تُقدم لله.

٣. الناحية الأخلاقية فِي الجنس. (أ) لا يجد المرء إدانة للجنس. وقد اعتُبر الجنس نعمة مِنْ الله، لا يجب إستخدامه للمتعة الجنسية فقط بل للإنجاب أيضًا. أمَّا الافتراض بأن الجنس مِنْ أجل الإنجاب أمر حسن فهذا بوسعنا أن نجده مِنْ نغمة قصة الخليقة. لقد خلق الله البشرية مِنْ ذكر وأنثى وأمرهما بالإنجاب وباركهما (تك ١: ٢٧- ٢٨). والنساء تلقين الإكرام لإنجابهن (تك ٢٤: ٦٠، مز ١١٣ [١١٢]: ٩). والأسرة تحتاج إلى الأبناء للحفاظ عَلَى اسْم الأب وشخصيته (انظر تك ١٥: ٢). وهكذَا فإن العلاقات الجنسية أهميتها للعائلة بأسرها، أوْ للعشيرة حَتَّى إن مولد طفل يضفى البهجة عَلَى الجماعة كُلّها (رَاعُوث ٤: ١٤- ١٧).

والنشاط الجنسي أسهم فِي تحقيق غرض الله مِنْ ناحية عَلَى نَسْل إبْرَاهِيم (تك ١٧: ٢- ٧). ولكى يَكُونُ الشخص عضوًا فِي جماعة إسْرَائِيل كَانَ عليه أن يختتن (١٧: ١٠). ولكن الأكثر مِنْ ذلِكَ، كَانَ لابد أن تكون له أعضاء جنسية سليمة (تث ٢٣: ٢). وقداسة الأعضاء الجنسية للذكر باعتبارها مركز قوة الإنجاب نراها واضحة عِنْدَ القسم بخصوص أمر بالغ الأهمية. وحين كَلَّف إبْرَاهِيم خادمة أَلِيعَازَار بمهمة بالغة الأهمية وهي اختيار زَوْجَة لإسْحَاق مِنْ بلاد بعيدة، جعله يحلف بهذه الطريقة (تك ٢٤: ٢- ٤ و٩). وحين كَانَ يَعْقُوب عَلَى وشك الموت، طلب مِنْ ابْنُهُ يُوسُف أن يضع يده تحت فخذه وأن يعده بأن يَكُونُ أميناً معه (٤٧: ٢٩). ووظيفة الجنس مِنْ ناحية حفظ اسْم العائلة وتخليده تستوجب بالتالي رفض إساءة إستخدامه أوْ انحرافاته.

(ب) والواقع أن التمتع بالمعاشرة الجنسية فِي أوقات منتظمة كَانَ حقًّا أساسياً للزوج والزوجة، بل وحَتَّى السريّة. وحق الزوجات المتزوجات مِنْ زوج واحد فِي المشاركة بالتساوى فِي معاشرة زوجهن جنسيًا كَانَ أمرًا راسخًا أيَّام الآباء الأوّلين. ثم إن التشريعات الَّتِي صدرت بعد عدة قرون مِنْ حقبة الآباء، أعطت حقوقاً مماثلة للسرارى أيضًا. وفي سِفْر الْخُرُوج، كَانَ القانون بالنسبة لسلوك الرجل فيمَا يتعلق بإحدى سراريه ينص عَلَى أنه إذا حول محبته لامرأةٍ أخرى عليه ألاّ ينكر أوْ يقلل مِنْ حقوق السارية بالنسبة لنصيبها فِي المأكَلَ والملبس والمعاشرة الجنسية. والواقع أنه كَانَ يُنظر إلى هذه الحقوق عَلَى أنها حقوق أساسية وإن إنكارها يلغى تلقائياً علاقة السيِّد/ السارية ويلغى حقوق الْمِلكية الَّتِي حصل عليها السيِّد عِنْدَما أخذ الفتاة مِنْ والدها (خر ٢١: ١٠- ١١). وقد ساوى هذا القانون المعاشرة الجنسية بالأكْلَ والملبس باعتبارها مِنْ ضروريات الْحَيَاة. ولا يمكن تخيل شهادة أقوى مِنْ هذه الشهادة عَلَى أهمية الجنس المشروع.

(جـ) وإذا كَانَت إغراءات الأنثى والتي تهدف إلى إثارة الشهية الجنسية عِنْدَ الرجل صادرة عن نساء فاسدات فهذه تُعد شرًا فِي حد ذاتها. ومن ناحية أخرى، إذا صدرت نفس هذه الإغراءات والجاذبية مِنْ زَوْجَة لزوجها، أوْ مِنْ عروس لعريسها فتُعد أمرًا حسنًا جديراً بالثناء مِنْ وجهة النظر الأخلاقية. ولقد أدان إشَعْيَاء بنات صهيون الشّرّيرات اللواتى كن تتصرفن كالمومسات وتمشين ممدودات الأعناق وغامزات بعيونهن وخاطرات فِي مشيهن ويخشخشن بأرجلهن" (انظر إش ٣: ١٦- ١٧). ومع ذلِكَ فإن هذه الإغراءات الشّرّيرة تصبح مباركة حين تقوم بها العروس المحبوبة أثناء احتفالات الزواج (النَشِيد ١: ١٠، ٤: ٤، ٧: ١ [٢]). وحين عطرت المرأة الزانية فراشها بمرّ وعود وقرفة ودعت أحد الشبان أن يرتوي ويتلذذ بالحب إلى الصباح (أم ٧: ١٧- ١٨) فقد كَانَ هذا أمرًا نجساً وفي غاية البشاعة. وبرغم ذلِكَ، نفس هذه الاغراءات لاقت كثيرًا مِنْ المديح وكَانَت موضوع قصائد الحب العظيم إذ كَانَت بهدف تعزيز المحبة بين العروس وعريسها (النَشِيد ٤: ١٣- ٥: ١، ٥: ٥- ٦).

(د) وحقيقة أن بوسع الرجل أن يتخذ زوجات عديدات بينما أنه غير مسموح للمرأة بأن تتزوج مِنْ رجل آخر طالما أنها لا تزال فِي عصمة رجل، فهذا يشير إلى الحرية الْكَبِيرة الَّتِي يتمتع بها الرجال دون النساء. والمعاشرة الجنسية خارج نطاق الزواج أوْ قبله، بالنسبة للرجل المتزوج أوْ غير المتزوج لا تستوجب العقاب إلاّ إذا كَانَت المرأة الَّتِي اشتركت فِي هذا الأمر متزوجة، أوْ كَانَت فتاة غير متزوجة ومسئولة أمام والدها أوْ أخوتها أوْ أقرب أقاربها عن سلوكها. فِي مثل هذه الحالة يَكُونُ الرجل الَّذِي عاشرها جنسيًا قد ارتكب جريمة ضد الزوج أوْ ضد قريبها ولى أمرها وهذه الجريمة عقابها الموت سواء بمعرفة السلطات القضائية الشّرْعية، أوْ عَلَى يد قريبها الولى، الَّذِي يتصرف كمنتقم حسب العرف السائد فِي ذلِكَ الحين. وكَانَ مِنْ المسموح للرجل أن يذهب إلى إحدى العاهرات. وإذ عُرف هذا، يظل مع ذلِكَ عضوًا محترماً فِي العائلة والجماعة الَّتِي ينتمى إليها اجْتِمَاعياً. كَانَ هذا هُوَ موقف الآباء الأوّلين بالنسبة للرجال الَّذِين يزورون العاهرات، وهذا مَا توضحه بجلاء قصة يَهُوذَا وثامار (تك ٣٨: ١٥- ٢٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن سِفْر أمْثَال أدان الممارسات الجنسية غير الشّرْعية. ومن الجلى أن مَا جاء فِي أم ٢: ١٦- ٨ يحذر مِنْ البغاء وممارسة الجنس قبل الزواج أوْ خارج نطاق الزواج. وما تكسبه العاهرة مِنْ البغاء لا يجب تقديم شئ منه لبيت الرَّبّ، لأن البغاء رجس لدى الله (تث ٢٣: ١٨ [١٩]).

(هـ) أكثر المناطق حساسية بالنسبة لمركب القوة- و- الشّرَف عِنْدَ الآباء الأوّلين. كَانَت تتمثل فِي الناحية الأخلاقية المتعلقة بالجنس بالنسبة للنساء. وانتهاك هذا المجال كَانَ عقابه الموت عَلَى يد الأب فِي حالة الفتاة غير المتزوجة، أوْ عَلَى يد الزوج إذا

كَانَت المرأة متزوجة، أوْ بالنسبة للحمى إذا كَانَت أرْمَلَة. والحالة الَّتِي ذُكرت أخيرًا هي الَّتِي نجد مثالاً لها فِي قصة يَهُوذَا وثامار فِي تك ٣٨. ذلِكَ أنه، حين أخبر يَهُوذَا أن أرْمَلَة ابْنُهُ ثامار قد زنت، ونتيجة لِذلِكَ أصبحت حَاملاً، أصدر حكمه للتو بأن يُؤتى بها وتُحرق (٣٨: ٢٤). وكَانَ يَهُوذَا له سلطة شرعية عَلَى ثامار لأنها أرْمَلَة ابْنُهُ، وإذ لَمْ تكن قد أنجبت، فكَانَ مِنْ المفترض أن تنتظر حَتَّى يتزوجها أحد أبناء يَهُوذَا الآخرين، أوْ أقرب أقرباء زوجها المتوفى لكى يَكُونُ لها ابن منه (باتاى، ١٣٣). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه بالنظر إلى أن ثامار كَانَت مخلصة للعائلة الَّتِي تزوجت منها، توصل يَهُوذَا إلى أنها هي الَّتِي كَانَت عَلَى صواب وليس هُوَ.

(و) كَانَت عبارة الجنس فِي ش. أ. ق. تشكل تهديدًا عَلَى استقامة حَيَاة إسْرَائِيل. والواقع أن الإسْرَائيليين حَتَّى عودتهم مِنْ السبي فِي بَابِل كثيرًا مَا ينخرطون فِي هذه الصلاة. طقوس العربدة الَّتِي يُمارس فيها الجنس كَانَت النتيجة الَّتِي يجنيها الإسْرَائيليون حينما كَانُوا يتحررون- ولو لفترة قصيرة- مِنْ نير النَّامُوس، وهذا مَا تثبته أحداث الْعِجْل الذهبى (خر ٢٣: ٦ و١٩) والزنا مع نساء مُوآبيات تكريماً لبعل فغور (عد ٢٥: ١). ولكن هذا كَانَ يلقى دائمًا بإدانة قوية مِنْ القادة والأنبِيَاء. وشَرِيعَة الْقَدَاسَة فِي لا ١٨: ١- ٣٠ جاء بها أنه بدلاً مِنْ الإنخراط فِي هذه الممارسات الشّرّيرة، فإنه مِنْ الأفضل كثيرًا لو اتّبع الرجال والنساء نواميس الله، لأنهم يحيون بها (١٨: ٥).

(ز) هناك شعور سلبى قوى تجاه العرى. وكَانَ العرى جزءًا مِنْ حالة الإنْسَان الأصلية حيث كَانَ يتسم بالبراءة (تك ٢: ٢٥). وبعد السقوط، فإن الإنْسَان لابد وأن يَكُونُ مكتسياً ليستر عورته (٣: ٢١)، والعري أصبح مدعاة للخزي (٣: ٧ و١٠). وكشف الإنْسَان عن عورته كَانَ محرماً. لقد كَانَ أمرًا مخزياً ويغيضًا أن يكشف الإنْسَان عن أعضائه الجنسية. وقد انتهك حَام هذا التحريم حين رأى عري أبيهِ المخمور (٩: ٢١- ٢٣). وكَانَ عَلَى الْكَهَنَة أن يرتدوا سراويل تحت الرداء أثناء تأديتهم عملهم عَلَى المنابر ليتجنبوا الكشف عن عورتهم (خر ٢٠: ٢٦). وكَانَ العرى علامة عَلَى الاذلال والاحتقار. ولِذلِكَ كَانَ أسرى الْحَرْب يُجبرون عَلَى الخضوع لِذلِكَ (إش ٢٠: ٣ [٣- ٤]). والأمّة المكروهة كَانَ يُنظر إليها كعذراء كُشف عريها للجَمِيع (٤٧: ٣).

٤. القواعد المنظمة للجنس. (أ) تبين القواعد الكتابية الَّتِي تحكم المعاشرة الجنسية بأن كُلّ العمليات الجنسية تؤدى إلى النجاسة الطقسية. وحين كَانَ الإسْرَائيليون يعسكرون حول جَبَلِ سِينَاء وكَانُوا عَلَى وشك أن يشهدوا إعلان مُوسَى، حذرهم مُوسَى أن يستعدوا لليوم الثالث بألاّ يقربوا النساء (خر ١٩: ١٥). ولم يُسمح للرجال أن يأكُلُوا مِنْ الْخُبْزَ الْمُقَدَّس إلاّ لأولئك الَّذِين لَمْ يقربوا النساء (١صم ٢١: ٤- ٥ [٥- ٦]). كما أن الَّذِين ينخرطوا فِي القتال عَلَيْهِمْ أيضًا أن يحفظوا أنفسهم فِي طهارة الجنس وذلِكَ بالامتناع عن المعاشرة الجنسية (٢صم ١١: ١١- ١٣). وعَلَى الرجل والمراة اللذين اشتركا فِي معاشرة جنسية أن يستحما بالماء ويظلا نجسين حَتَّى المساء (لا ١٥: ١٨). والاعتبارات الَّتِي تدخلت بشكل مؤقت فِي الْحَيَاة الجنسية، كَانَت قائمة عَلَى الاعتقاد بأن حالة النجاسة الَّتِي تنجم عن المعاشرة الجنسية لا تتناغم مع القيام بأعمال دينية معينة، أوْ الواجبات الَّتِي بطبيعتها تتطلب طهارة طقسية. فالدورة الشّهْرية عِنْدَ النساء، والولادة كَانَت دلالة عَلَى الدورة الجنسية عِنْدَ النساء الَّتِي تجعلهن غير مؤهلات بصفة مؤقتة للمعاشرة الزوجية وأن معاشرتهن فِي هذه الحالة تعد محرقة، وتُحسب خَطِيَّة. وهذه الحقيقة تتناغم تمامًا مع بَقِيَّة النظام الرمزى الَّذِي تم التعبير عَنْهُ بواسطة التعَالِيم الخاصة بالنجاسة/ الْقَدَاسَة الَّتِي نصت عليها الشّرِيعَة الكهنوتية. ولا يمكن التقدم إلى الله إلاّ بالنسبة للطاهرين الَّذِين يتمتعون بملء الْحَيَاة. أمَّا النجسون فكَانُوا أولئك الَّذِين بطريقة مَا تحوم حولهم هالة مِنْ الموت وترى علامات الضعف البدنى واضحة فيهم. ولِذلِكَ فإن الَّذِين عانوا مِنْ فقدان السوائل اللازمة للحَيَاة، سواء كَانَت دمًا أوْ "منياً" (ماء الرجل) كَانُوا يمنعون مِنْ العبادة حَتَّى يتعافوا مِنْ هذه الخسَارَة (Wenham، ٤٣٢-٣٤). (الطاهر والنجس: فكر لاهوتي).

(ب) الدورة الشّهْرية لدى النساء تُعد نجاسة. وعَلَى ذلِكَ، كَانَت الشّرِيعَة تطبق عَلَى المراة وزوجها معًا، وتحرّم عليها المعاشرة الجنسية أثناء فترة الدورة الشّهْرية، بل وحَتَّى لفترة مَا بعد توقفها. لا ١٥: ٢٤، ١٨: ١٩، ٢٠: ١٨ (ويتوسع فِي حز ١٨: ٥- ٩) اشترطت سبعة أيَّام لا تُمارس خلالها المعاشرة الجنسية أثناء الدورة الشّهْرية، وأربعين يوماً بعد الولادة، إذا كَانَ المولود ذكراً، وثمانين يوماً بعد الولادة فِي حالة إذا كَانَ الوليد أنثى (١٢: ٥). والنَّامُوس اللاوى الخاص بالنجاسة المتعلقة بدورة المرأة الشّهْرية، كَانَ مِنْ أشدّ النواميس قساوة (١٥: ١٩- ٢٤). وعَلَى النقيض مِنْ النَّامُوس المذكور أعلاه، والَّذِي يدين فقط الرجل الَّذِي يضاجع امراة نجسة أثناء الأيَّام السبعة اللازمة لتطهيرها (١٥: ٢٤: ١٨: ١٩) هناك ناموس لاوى لاحق يفرض عقوبة الموت عَلَى كُلّ مِنْ الرجل والمرأة اللذين ارتكبا هذه الخَطِيَّة (٢٠: ١٨).

ومما يجدر ذكره أن تحريم المعاشرة الجنسية مع امْرَأَة حائض، أمر له مضامينه الأخلاقية. وهذا يبين لنا مِنْ كَلْمات حِزْقِيَال الَّذِي يذكر ضمن ملاحظاته عن الرجل البار أنه لَمْ يقرب امْرَأَة طامثاً (حز ١٨: ٦). وما مِنْ رجل يمكن أن يدّعى حقوقاً كاملة لدى امْرَأَة دونما قيود. ولكى يبين أنه ليس مِنْ زوج له السيادة عَلَى زوجته أوْ جسمها، لأن المالك الأساسي لها هُوَ الله، فقد طُلب مِنْ الرجال المتزوجين أن يمتنعوا عن العلاقات الجنسية أثناء أوقات معينة لكي لا يرتكبوا خَطِيَّة شنيعة ضد الإله الحى. وهذا التحريم اعتُبر علامة عَلَى أن الله هُوَ المصدر الرّئيسى للحَيَاة وهو سيد عَلَى المجالات الَّتِي لا يمكن لأحد أن ينتهكها.

(جـ) كَانَ أمرًا عاديًا بالنسبة للنساء الثريات المرفهات أن تشعرن بأن العادة الشّهْرية جعلتهن عاجزات حَتَّى عن الوقوف عَلَى أقدامهن. وحين دخل لابَان خَيْمَة ابنته راحيل ليبحث عن الترافيم، آلهة البيت الَّتِي سرقتها راحيل منه، كَانَت راحيل جالسة عَلَى سرج الجمل الَّتِي أخفت فيه الاصنام، وقالت له: "لا يغتظ سيدى إنى لا أستطيع أن أقوم أمامك لأن عَلَيّ عادة النساء" (تك ٣١: ٣٥). وقد قبل لابَان عذرها كأمر طبيعى.

(د) وهناك شرائع مماثلة تحدد سلوك أي امْرَأة يسيل دمها أيَّامًا كثيرة بعد فترة نجاستها، وأى رجل كَانَ لحمه يبصق سيله. هذان يُعدَان نجسان طوال مدة السيل ثم مدة سبعة أيَّام بعد توقف السيل، وأثناء فترة نجاستهما، فإنهما ينجسان كُلّ شخص أوْ أى شئ يلمسانه (لا ١٥: ٢- ١٥ و٢٥- ٣٠).

(هـ) وعلاوة عَلَى فترة العادة الشَّهْرية، تعد المراة نجسة- وعَلَى ذلِكَ ليس لها أن تمارس المعاشرة الجنسية، وذلِكَ بعد ولادة طفل. وعَلَى أساس مَا جاء فِي النَّامُوس، فإن الأم الشابة الَّتِي ولدت ولداً تظل نجسة مدة سبعة أيَّام بعد ذلِكَ، تتبعها فترة تطهير مستمرة لمدة ثلاثة وثلاثين يوماً. وفِي الْيَوْم الأربعين عليها أن تقدم ذَبِيحَة، يَكُونُ مِنْ شأنها أن تطهر مِنْ ينبوع دمها. وإذا كَانَ المولود بنتاً تستمر فترة النجاسة أربعة عشر يوماً. أمَّا فترة التطهير فتكون مدة ستة وستين يوماً، وعَلَى فإن تقديم الذَبِيحَة وما يلى ذلِكَ مِنْ تطهير الأم يكونان الْيَوْم الثمانين (لا ١٢: ١- ٨). وعَلَى الرغم مِنْ أن النَّامُوس لَمْ يوضح هذا إلاّ أنه مِنْ الواضح مِنْ ناحية فترات الأربعين والثمانين يوماً عَلَى التوالى، تُمنع المعاشرة الجنسية بين الأم الشابة وزوجها.

(و) والاتصال الجنسى، وهو الاتحاد الجسدى بين رجل وامرأة ينجم عَنْهُ أنهما يصبحان جسداً وَاحِدًا (تك ٢: ٢٤). والاتحاد الجنسي يوجد رابطة بين الرجل والمرأة مماثلة للعلاقة بين أقارب الدم مِنْ الدرجة الأوْلى. وعَلَى ذلِكَ فإن الإنْسَان محرم عليه بحسب التشريعات اللاوية أن يقيم علاقة جنسية مع أمّة (لا ١٨: ٧)، أوْ امْرَأة أبِيهِ (١٨: ٨)، أوْ اخته (١٨: ٩)، أوْ حفيدته (١٨: ١٠) أوْ أخته غير الشقيقة مِنْ ناحية أبِيهِ أوْ أمّهِ (١٨: ١١، ٢٠: ١٧)، أوْ عمته (١٨: ١٢)، أوْ خالته (١٨: ١٣)، أوْ امْرَأة عمه (١٨: ١٤)، أوْ زَوْجَة ابْنُهُ (١٨: ١٥)، أوْ زَوْجَة الأخ (١٨: ١٦) أوْ أخت زوجته (٢٠: ١٨- ١٩). وبالنظر إلى أن الزوج وزوجته جسد واحد، فإن الكشف عن عورة أحدهما تعد كشفاً لعورة الآخر. وبناء عَلَى ذلِكَ، فإن جسد أحدهما هُوَ جسد الآخر. وعرى زَوْجَة الأخ، يُعد عرياً للأخ نفسه.

وإذا أخذنا هذه الأمور معًا، فإن شرائع غشيان المحارم تحدد وتوضح العلاقات العائلية. وأساس هذه القائمة اجْتِمَاعى وليس جينياً، لأن أبناء الغم ليسوا مِنْ المحرمين، بالرغم مِنْ أنه ليست بينهم صلة بيولوجية. وبالنسبة لكُلّ العلاقات الَّتِي حُددت، فإن الاتصال الجنسى قد يمزق العلاقات العائلية الممتدة. والعلاقات الجنسية لا تضفى غموضاً داخل عائلة الشخص ذاته مِنْ خلال غشيان المحارم. ففي كُلّ حالة تقريبًا يتم تعيين امْرَأة تكون المسئولة عن انتهاك حقوق رجل تم انتهاكها نتيجة عمل مِنْ أعمال غشيان المحارم. وفي حين أن الكثير مِنْ الانتهاكات قد وُصفت العقوبات الخاصة بها، غير أن العقوبات بالنسبة لغشيان المحارم يبدو أنها تُركت لله. وقد لُعن مرتكبو هذه الجريمة (تث ٢٧: ٢٠- ٢٣؟). ومن غير الواضح لماذا لَمْ تُذكر "الابنة" فِي هذه القائمة، لأن قصة لوط وبنتيه تبين أن هذا كَانَ أيضًا محرماً. وإذا كَانَ تبريراً لخَطِيَّة غشيان المحارم الَّتِي ارتكبتها ابنتا لوط، فلن يَكُونُ سوى الحاجة إلى الحفاظ عَلَى سلسلة نسب العائلة مستمراً وعدم قطعه.

(ز) والأعضاء الجنسية للذكر لا يجب المساس بها. وطبقًا لأحد الأحكام، إذا تشاجر رجلان وحاولت زَوْجَة أحدهما مساعدة زوجها بإيقاع الأذى بالأعضاء التناسلية الخاصة بخصمه، تكون عقوبتها قطع يدها (تث ٢٥: ١١- ١٢). والشخص الَّذِي يُتر عضوه الذكرى أوْ سُحقت خصيتيه لا يدخل جماعة الرَّبّ (لا ٢١: ٢٠، تث ٢٣: ١ [٢]).

(ح) واكتشاف أن العروس ليست عذراء أمر عقوبته الرجم (تث ٢٢: ٢٠- ٢١). ومن أمثلة اهتمام سِفْر التَّثْنِيَة بطهارة الأنثى تضمنه الحكم الَّذِي يُوقع عَلَى العروس غير العذراء (٢٢: ١٣- ١٩). وإذا اتَّهم العريس عروسه، وكَانَ لديه دليل عَلَى أنها ليست عذراء هنا يتوجب رجمها حَتَّى الموت، وهناك صيغة جماعية للعقوبات بالنسبة للجرائم الَّتِي تسبب اضطرابات فِي نظام الجنس البشرى، ومن ثم فهى تهدد المجتمع بأسره. أمَّا إذا قدم والدا الفتاة فوطة زواج ملوثة بالدم أمام الشيوخ. هنا يتم جلد العريس الَّذِي وجّه الاتهام كما يتم تغريمه وفي هذه الحالة يظل متزوجاً بها مدى الْحَيَاة. وإذا لَمْ يقدموا هذه الفوطة الَّتِي عليها بقع الدم. هنا تُرجم العروس حَتَّى الموت، وإذ يعرف العريس هذا فمن غير المحتمل أن يوّجه للعروس هذا الاتّهام. لكن هذا الحكم يشير بكُلّ جلاء إلى أن الشيوخ كقضاة، والشَّعْب كمنفذى الاحكام كَانَ لديهم اهتمام بعفة الفتاة وكَانُوا يعملون عَلَى حماية مصالحهم. وعَلَى أساس مَا جاء فِي خر ٢٢: ١٦- ١٧ [١٥- ١٦] الرجل الَّذِي يغوى عذراء ويضطجع معها عليه أن يدفع مهرها وتكون زَوْجَة له، وإذا رفض أبُوها أن يزوجها له رفضاً قاطعاً فإنه بالرغم مِنْ ذلِكَ يظل ملزماً بأن يدفع لها مهر العذارى. وإذا تدنست ابنة كاهِن بالزنى لابد أن تُحرق بالنَّار لأنها دنست والدها (لا ٢١: ٩).

(ط) كَانَت إسْرَائِيل تنظر إلى الممارسات الجنسية خارج نطاق الزواج بقسوة شديدة حَتَّى أنها كَانَت تحكم بالموت عَلَى مِنْ يزنى. ومحاولة الزنى مع زَوْجَة رجل آخر أمر محرم (خر ٢٠: ١٤، لا ١٨: ٢٠، ٢٠: ١٠، تث ٢٢: ٢٢- ٢٩). وكَانَ يُنظر إلى الزنا باعتباره جريمة ضد حقوق الزوج، وإهانة ضد الله (أم ٦: ٢٧- ٣٥). وهناك معايير صارمة ومختلفة للاخلاص فِي الزواج. والزوجة الزانية كَانَت معرضة لاختبار الخيانة (عد ٥: ١١- ٣١). وعَلَى صعيد آخر، فإن الزوج الثاني- بالرغم مِنْ تحذيره بأن سلوكه أمر بغيض ويؤدي إلى دمار أدبي (أم ٢: ١٦- ١٩، ٧: ٢٤- ٢٧)، إلاّ أنه لا يخضع لعقوبات قانونية مَا لَمْ يكن قد انتهك حقوق رجل آخر لهذه المرأة، ومن ثم يستحق إما انتقامه أوْ طلب التعويض الكافى. وطلب قصر الممارسات الجنسية عَلَى الزوجات الهدف منه منع النساء المتزوجات مِنْ إقامة علاقات يمكن أن تضعف وحدة العائلة (انظر أيضًا فيليس ٣- ٢٥). (النواحى الأخلاقية: فكر لاهوتي).

٥. غتصاب. (أ) ذكرت أحداث اغتصاب عديدة: مثلما حدث مع دينة ابنة ليئة (تك ٣٤: ٧)، اغتصاب جماعة مِنْ الرعاع إحدى السرارى وما نجم عن ذلِكَ مِنْ اغتصاب مزدوج لعذارى يابيش جلْعَاد وبنات شِيلُوه (قض ١٩: ٢٥، ٢١)، وانتهاك أمنون لثامار (٢صم ١٣). والرجل الَّذِي يمارس الجنس مع امْرَأة دون الترتيبات الصحيحة يُعتبر أنه قد زنى بها حَتَّى لو كَانَ

ذلِكَ بموافقتها. وهذا مَا نجده فِي قصة دينة وشَكِيم (تك ٣٤). لقد خرجت دينة، وإذ رآها شَكِيم اضطجع معها ومارس معها الجنس المحرم. وبهذه الطريقة عاملها كعاهرة وليس كامرأة حرة كَانَ يجب استشارة والديها.

(ب) الاغتصاب المدبر مسبقاً وصف بأنه "قباحة" (٢صم ١٣: ١٢). وسيُعرض أمنون كواحد مِنْ السفهاء ..... (#٥٥٧٢) فِي إسْرَائِيل (١٣: ١٣). وهذه الأعمال سُميت قباحات لأنها تتضمن انتهاك المعايير الأخلاقية فِي إسْرَائِيل. ونفس الشئ يتعلق بقول العريس فِيمَا يختص بعفة زوجته (تث ٢٢: ٢١، قض ٢٠: ٦، إر ٢٩: ٢٣).

(جـ) كَانَت هناك قوانين ضد الاغتصاب (تث ٢٢: ٢٣- ٢٩). وضد إغواء فتاة لَمْ تكن قد خُطبت بعد (خر ٢٢: ١٦- ١٧ [١٥- ١٦])، أوْ فتاة مخطوبة (تث ٢٢: ٢٥- ٢٧). فإذا اغتصب رجل عذراء لَمْ تكن مخطوبة بالفعل، يدفع لأبيها مهرها سواء تزوجها أوْ لَمْ يتزوجها (خر ٢٢: ١٦- ١٧ [١٥- ١٦]). ولكن لوالدها خيار أن يرفض عرض الزواج هذا ويقرر بنفسه مصير ابنته. وعَلَى أساس مَا جاء فِي تث ٢٢: ٢٨- ٢٩، عليه أن يتزوجها، ولا يمكن أن يطلقها أبدًا، ولم يُذكر هنا شئ عن حَقّ الأب فِي الرفض. والفرق بين مَا جاء فِي سِفْر الْخُرُوج وسِفْر التَّثْنِيَة مرده ظهور اهتمام عام وسيطرة عَلَى السلوك الجنسى فِي سِفْر التَّثْنِيَة. وذلِكَ أن المجتمع بأسره فِي سِفْر التَّثْنِيَة كَانَ مهتمًا بالاطمئنان والتأكد مِنْ عفة الفتيات (انظر ستولمان، ٤٦- ٦٣). وإذا اغتصب رجل عذراء مخطوبة فِي ظروف لَمْ تتمكن فيها مِنْ الحصول عَلَى مساعدة، كَانَ يحكم عليه بالرجم (تث ٢٢: ٢٣- ٢٧).

٦. البغاء. (أ) قصة يَهُوذَا- ثامار (تك ٣٨) تقدم لنا صورة عن الريف الَّذِي كَانَت فيه إحدى المومسات تزرع الطريق ذهاباً وإياباً تتوقع أن يلتقطها زبائن مِنْ البدو الأثرياء. أمَّا فِي المُدُن، فللعاهرات بيوتهن الَّتِي يستقبلن فيها زبائنهن وهكَذَا كَانَ لرَاحَاب الزانية بيت فِي سور المِدِينة فِي أريحَا. وفِي هذا البيت كَانَ بوسعها أن تستقبل مِنْ هم مِنْ المِدِينة وكذلِكَ مِنْ الغرباء (يش ٢: ١، ٦: ٢٥). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فالأمر المثير بالأكثر فِي قصة رَاحَاب أنها استطاعت أن تمارس حرفة البغاء، صراحة وعلانية، بالرغم مِنْ حقيقة أن أباها كَانَ عَلَى قيد الْحَيَاة، كما كَانَ لها إخوة (٢: ١٢- ١٣). ومن الواضح أن أباها وإخوتها، وهم الحراس الطبيعيون عَلَى أخلاقيات العائلة، لَمْ يستطيعوا منعها مِنْ أن تصبح عاهرة. وربما كَانَت أرْمَلَة اختارت هذا الأسلوب فِي الْحَيَاة بدلاً مِنْ الرجوع إلى بيت أبيها. وكَانَت تعيش وحدها وحافظت عَلَى علاقة ودية مع عائلتها، وأنقذتهم مِنْ الموت بأن جمعتهم فِي بيتها قَبْل أن يهاجم الإسْرَائِيليون المِدِينة ويحتلونها (يش ٢: ١٣ و١٨، ٦: ٢٢- ٢٥). ← (باتاى، ١٤٦). وجاء خلاص بيتها نتيجة إيمانها بإله إسْرَائِيل.

(ب) لَمْ يصدر حكم أخلاقى مِنْ أي نوع وذلِكَ بصفة خاصة عَلَى البغاء الَّذِي انخرطت فيه ثامار، أوْ البغاء الاحترافى الَّذِي كَانَت رَاحَاب تمارسه. وهكَذَا أيضًا لَمْ يحدث استنكار أخلاقى بالنسبة للقول بأن يَفْتَاحُ كَانَ ابن جلْعَاد وإحدى العاهرات (قض ١١: ١). وحَتَّى عِنْدَمَا قام أبناء جلْعَاد الآخرون- الَّذِين ولدوا له مِنْ زوجته الشَّرْعية- بطرد يَفْتَاحُ، لَمْ يعيروه- كما كَانَ المرء يعتقد فِي مجتمع كَانَ الزنى فيه يُعد أمرًا مخزياً- بالإشارة إلى أمّة الزانية (١١: ٢). كذلِكَ زيارة شَمْشُون للزانية فِي غَزَّة (١٦: ١) أشير إليها دون أي توبيخ، بالرغم مِنْ أن شمشون نفسه كَانَ نذيراً، أي أنه كَانَ رجلاً مكرساً لله وهو فِي بطن أمّهِ. وقصة الزانيتين اللتين تشاجرتا بخصوص الطفل الَّذِي نجا، حيث جاءتا إلى سُلَيْمَان ليحكم بينهما (١مل ٣: ١٦- ٢٧) تحتوى عَلَى عدد مِنْ التفاصيل الهامة فِيمَا يتعلق بالوضع الاجْتِمَاعي للزانيات أيَّام الْمَلَكِيَة. كَانَ مِنْ الممكن لزانيتين أوْ أكثر أن تشاركن فِي بيت واحد. وكن تريدن أطفالاً مثل النساء المتزوجات. وقد استطاعت هاتان الزانيتان أن تدخلا إلى حجرة الْمَلِك الَّتِي يستقبل فيها الجمهور شأنها فِي ذلِكَ شأن سائر الرعايا (باتاى، ١٤٦- ٤٧).

(جـ) وكَانَت الغانيات تشكلن جزءًا مِنْ مجتمع المِدِينة. وكَانَ يمكن رؤيتهن فِي كُلّ مكَانَ، وهن يغتسلن فِي البرك (١مل ٢٢: ٣٨)، وكن يُشاهدون وهمن يطفن فِي شوارع المِدِينة وهن منخرطات فِي الغناء والعزف عَلَى العود (إش ٢٣: ١٦)، أوْ وهن جالسات فِي زاويا الشوارع (أم ٧: ١٠- ١٢، حز ١٦: ٢٤- ٢٥) أوْ عِنْدَ أبْواب بيوتهن (أم ٩: ١٤) تنادين عَلَى عابرى السبيل (٩: ١٥)، أوْ تستعرضن ملابسهن المثيرة (٧: ١٠). وبيت الزانية الَّذِي كَانَ أوَّل مَا ذكره الأسباط العبرانيين فِي أرِيحَا، أصبحت سمة دائمة للحَيَاة فِي المِدِينة الإسْرَائِيلية القديمة (٥: ٨) حيث تجتمع حشود مِنْ الرجال وقد تملكتهم الشهوة (إر ٥: ٧). وقاحة وغطرسة وعربدة، وسلوك متمرد، وكَلْمات معسولة، ونظرات مغرية هذا مَا تعمر به ترسانة أسلحة الغانية (أم ٢: ١٦، ٥: ٣، ٦: ٢٤- ٢٥، ٧: ٥ و١١، إر ٣: ٣). وثمة موقف آخر للبغاء تم التعبير عَنْهُ فِي أمثلة عديدة (أم ٢: ١٦- ١٩، ٥: ٣- ١١، ٧: ٢٥- ٢٧، ٢٩: ٣). وكما سبق وذكرنا، يبدو أنه كَانَ هناك تطور تدريجى للرأى القائل إن الأمر مضراً ليس للمرأة الَّتِي تنغمس فِي البغاء بل وبالنسبة للرجال الَّذِين يذهبون إليهن أيضًا. وفي فترة الآباء الأوَّلين، الغلطة الوحيدة أمسكت ضد يَهُوذَا (تكوين ٣٨) هي فشله فِي احترام العادة اليهودية الَّتِي كَانَت تطلب مِنْ أخ الرجل المتوفى دون أن ينجب بالزواج مِنْ أرْمَلَة أخيه لينجب له نسلاً، وتعامله مع ثامار عَلَى أنها زانية مرّ دون أي تعليق. غير أنه فِي وقت لاحق، شُجبت معاشرة العاهرات عَلَى أنها حماقة وخطرة وخاطئة. وما جاء فِي لا ١٩: ٢٩ يحذر ضد أن تصبح الإبنة عاهرة.

(د) وقد أُلقى مزيد مِنْ الضوء عَلَى وضع الزانية بواسطة التشريع اللاوى الَّذِي منع الْكَهَنَة، مِنْ نَسْل هَارُون، مِنْ الزواج بالعاهرات أوْ المطلقات (لا ٢١: ٧) لأن هذا ستتبعه عقوبة الموت (حيث تُحرق بالنَّار) ابنة الْكَاهِن الَّتِي اصبحت زانية (٢١: ٩). ومن الواضح أن آخرين- مِنْ الإسْرَائِيليين الَّذِين ليسوا مِنْ الْكَهَنَة، لَمْ يُمنعوا مِنْ الزواج بالزانيات، وأن بنات الإسْرَائِيليين الآخرين- بالرغم مِنْ تحذيرهن بألاّ تصبحن عاهرات (١٩: ٢٩) لَمْ تكن تُقتلن إذا مَا عملن ذلِكَ (باتاي، ١٤٧).

٧. الزنى الْمُقَدّس. (أ) لا يُوجد فرق واضح ومحدد بين

العهارة العادية/ الدنسة مِنْ ناحية، والعهارة المُقَدَّسَة فِي الهيكل مِنْ ناحيةٍ أخرى، وإستخدام تعبيرين مختلفين بمعنى זֹנָה للزنا الدنس، والزنا المُقَدَّس קְדֵשָׁה يشير إلى أن النوعيتين كَانَ يُنظر إليها عَلَى أن لهما مهمتين مختلفتين. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الخط الفاصل بينهما كَانَ مائعاً (باتاى، ١٤٩). وعدم وجود فرق بين العهارة النجسة والعهارة المُقَدَّسَة نلمسه فِي موضوع يَهُوذَا- ثامار. ذلِكَ أنه حين رأى يَهُوذَا امْرَأَة تغطى وجهها ببرقع، اعتقد أنها זֹנָה، عاهرة دنسة (#٢٣٩٠، تك ٣٨: ١٥). أمَّا الاتفاق بخصوص أجرها كَانَ عَلَى وجه التحديد عملاً دنساً. وبرغم ذلِكَ فإن صديق يَهُوذَا العَدُلاَّمى استفسر عن קְדֵשָׁה، إحدى عاهرات التعبد (#٧٧٢٨، ٣٨: ٢١- ٢٢).

(ب) فِي الممارسات الكَنْعَانية، كَانَت العاهرات تُلحق بالمعابد المحلية تخدمن الزائرين والحجاج. وكُلّ مِنْ الرجال والنساء يقدمون هذه الخدمة كملحقين بهذه المعابد. وكَلِمات "عَالِي" رَئِيس كَهَنَة المُقَدَّس الَّذِي فِي شليوه، حين وبّخ ابْنَيه لاضطجاعهما مع نساء كن يحتشدن فِي الاجْتِمَاع الَّذِي كَانَ يُعقد عِنْدَ باب خَيْمَةُ الاجْتِمَاع (١صم ٢: ٢- ٢٤)، مِنْ الواضح أنها كَانَت تعكس الإدانة النبوية لهذه الممارسات باعتبارها وثنية.

(جـ) القيام بعمل جنسى تكريماً لإله، كَانَ مِنْ الممارسات الدينية للكَنْعَانيين مِنْ أهل البلاد، كما كَانَت تمارسه الشُعُوب المجاورة، والتى خضعت لها الأسباط العبرانية بالضرورة وبشكل متكرر. ومثل هذا الحدث وقع فِي شطيم حين حاصر الإسْرَائيليون أرض مُوآب الواقعة شرق الأرْدُنّ. وفي الأجزاء المتناثرة والمرتبكة لهذا الحدث، ذُكرت فِي أن واحد أحداث الزنا مع بنات مُوآب، وتقديم الذَبَائح لآلهتهن، والانضمام إلى بَعْل فغور (عد ٢٥: ١- ٣). والعقوبة الَّتِي أنزلها مُوسَى، طبقًا لما ذُكرت فِي القصة، هي الموت (٢٥: ٤). (باتاى، ١٥٠).

(د) وقد نظر الأنْبِيَاء بشكل نسبى إلى الزنا الَّذِي كَانَ يمارسه كُلّ مِنْ الذكور والإناث. وطوال سِفْرى المُلُوك لاقى وجود هذه الممارسة الإدانة الكاملة كعمل وثنى بغيض (باتاى، ١٥١). وجاء فِي تث ٢٣: ١٧ [١٨] أنه محرم عَلَى كُلّ رجل إسْرَائيلى أوْ امرأة إسْرَائيلية احتراف البغاء فِي المعبد.

(هـ) أثناء حكم رَحُبْعَام، كَانَت هناك الكثير مِنْ الممارسات الوثنية بما فِي ذلِكَ العاهرات مِنْ ذوى الشذوذ الجنسى (١مل ١٥: ١٢). ولم ينجح مِنْ محاولته استئصال هذه الممارسات تمامًا، ولذلِكَ كَانَ عَلَى ابْنُهُ يَهُوشَافَاط أن يطرد مِنْ الأرْض البَقِيَّة ممن كَانُوا يمارسون الشذوذ الجنسي مِنْ عبادتهم الوثنية (١مل ٢٢: ٤٦ [٤٧]. أمَّا وأن هذا الأمر المَلكى إما أنه لَمْ يكن فعالاً أيضًا، وإما أنه سرعان مَا توقف عن العمل فهذا مَا نفهمه مِنْ هُوشَع، الَّذِي اشتكى فِي وقت لاحق مِنْ أن رجال إسْرَائيل تورطوا مع الزانيات، وذبحوا محرمات مع بغايا المعابد الوثنية (هُوشَع ٤: ١٤) وكذلِكَ مِنْ فقرة تاريخية لاحقة تقول بأن يُوشِيَّا، أثناء إصلاحه الدينى الكاسح هدم بيت ذوى الشذوذ الجنسى القائمة حول هيكل الرَّبّ حيث كَانَت النساء تنسجن ثياباً لتمثال عَشْتَارُوث (אֲשֵׁרָה، ٢مل ٢٣: ٧). وفيِّ حين أن الإشارة فِي الجزء الأخير مِنْ ع. غير واضحة، غير أنه مما لا ريب فيه أن حَتَّى القرن السادس قبل الميلاد، كَانَ بغايا المعابد الوثنية مِنْ الذكور لا يزالون موجودين فِي هيكل أورُشَلِيم، وكَانُوا يعرضون خدماتهم عَلَى النساء الزائرات. غير أنه حَتَّى بعد هذا الإصلاح فإن بغايا المعبد مِنْ المذكور لَمْ يختفوا تمامًا. ويبدو أن البغاء الَّذِي يمارس فِي العبادة مِنْ قبل الإناث والذكور كَانَ لا يزال يشكل جزءًا مِنْ العبادة الدينية الإسْرَائيلية فِي أورُشَلِيم وفي أماكن أخرى حَتَّى وقت الخُرُوج.

٨. الجنسية المثلية. (أ) كَانَت القناعة السائدة بين الإسْرَائيليين هُوَ أن المعاشرة الجنسية يجب أن تكون بين ذكر وأنثى وذلِكَ كجزء مِنْ نظام الخليقة. وأعمال لواطة عن إصرار ذُكرت فِي تك ١٩: ٤- ٧، قض ١٩: ٢٢. ومثل هذه الأعمال أشير إلى تحريمها ٣ مِنْ (لا ١٨: ٢٢، ٢٠: ١٣، تث ٢٣: ١٧ [٨]). وهذا يتضمن الجنسية المثلية عِنْدَ الرجال، والجنسية المثلية عِنْدَ النساء (السحاقية). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه مما يلفت النظر أن كُلاًّ مِنْ الرجال والنساء قد حُذروا ضد ممارسة العلاقات الجنسية الشاذة بين الانسان والحيوان، إلاَّ أن الجنسية المثلية عِنْدَ النساء لا نجد إليها إشارة فِي النَّامُوس اللاوى.

(ب) عُوملت جنسية المثلية كرجس أوْ "مشى بغيض مقيتك لا ١٨: ٢٢، ٢٠: ١٣). وطلب ممارسة الجنسية المثلية (اللواطة بالنسبة للرجال) كَانَ يُعد عملاً "قبيحاً" (قض ١٩: ٢٣- ٢٤). وهكَذَا، حين يمارس أشخاص مِنْ نفس الجنس معاشرة جنسية مع بعضهما، فإنهم بذلِكَ ينهكون النظام الأساسى الَّذِي أراده الله للخليقة، كما أنهم بذلِكَ ينجسون الأمَّة.

(جـ) لقد أدمن الرعاع فِي سَدُومَ وَعَمُورَةَ ممارسات الجنسية المثلية (تك ١٩: ٤- ٨، قض ١٩: ٢٢- ٢٦). وما يُعجب ولعن هُوَ الانتهاك المتعمد للضيوف الغرباء عَلَى أيدى الرعاع مِنْ سَدُومَ وَعَمُورَةَ. وهذا كَانَ سيُعد اغتصاباً، وعَلَى ذلِكَ يُعد خَطِيَّة شنيعة مثل اغتصاب النساء- والواقع، أنه أسوأ، لأنَّهُ كَانَ سيُعد أيضًا انتهاكاً آثماً لفريضة الضيافة المتدنسة. وكُلاّ الحادثين، حادث سَدُوم، وحادث جبعة يشيران بوضوح إلى أن الرجال الَّذِين انخرطوا فِي هذه الأعمال الوحشية كَانُوا مِنْ المخنثين عَلَى وجه الحصر فِي ميولهم الشهوانية.

(د) وثمة مثال محتمل لعلاقة المحبة الاختيارية بين شخصين مِنْ الذكور، وهذه المحبة كَانَت بين دَاوُد ويونَاثَان. ذلِكَ أن المحبة بين الرجلين وُصفت بنفس المصطلحات والعبارات الَّتِي تُستخدم فِي وصف الحبيبين رجل وامرأة (١صم ١٨: ١، ١٩: ١، ٢صم ١: ٢٦). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإنه لَمْ تكن وجهة نظر المؤرخ التثنوى أن يشير إلى أن العلاقة بين دَاوُد ويونَاثَان كَانَت علاقة جنسية مثلية. وبدلاً مِنْ ذلِكَ، كَانَت المحبة بينهما بمثابة التزاماً بعهد يتعهد فيه كُلّ طرف بحماية واحترام الطرف الأخر (בְּרִית، معاهدة، اتفاق، تحالف، عهد #١٣٨٢).

٩. العلاقة الجنسية الشاذة بين إنسان وحيوان. (أ) والاتصال الجنسى الَّذِي أجرى مع بهائم (مِنْ ذوات الأربع) أشير إليه ٤ مرات، ثلاث مرات منها فِي النَّامُوس، ومرة واحدةً فِي لعنات النَّامُوس (خر ٢٢: ١٩ [١٨]، لا ١٨: ٢٣، ٢٠: ١٥- ١٦، تث ٢٧: ٢١). والعمل الجنسى ذاته سُمى يضطجع (لا ١٨: ٢٣).

(ب) وهذه العلاقة الجنسية الشاذة بين إنسان وحيوان سُميت "فاحشة" תֶּבֶל (لا ١٨: ٢٣). وتجاوز الحدود الَّتِي وضعها الله بين الإنْسَان والحيوان يعد تصرفًا آثماً. وهذه الأمور الفاحشة أدينت باعتبارها غير طبيعية، ومثل هذه الأعمال البغيضة الآثمة جزاؤها الموت الزؤام بحسب مَا جاء فِي خر ٢٢: ١٩ [١٨]؛ لا ٢٠: ١٥- ١٦.

(جـ) الأمَم الَّتِي طردها الله مِنْ كَنْعَان قبل أن يرتكب الإسْرَائيليون هذه القباحات (لا ١٨: ٢٤- ٢٥؛ ٢٠: ٢٣). وكَانَ النَّامُوس يهدف إلى منع إسْرَائيل مِنْ اتباع عادات الكَنْعَانيين.

١٠. آخرون. ارتداء ملابس الآخر: وهذا أمر محرّم عَلَى أساس مَا جاء فِي تث ٢٢: ٥. وحفظ حرمة الجنس بحسب مَا رسمه الله فِي الخليقة كَانَ أساس هذا التشريع. والميل إلى إلغاء الفوارق الجنسية كثيرًا مَا أدى إلى الفسوق والانحلال وعزز النزعة غير الطبيعية بالتناقض مع النظام الَّذِي وضعه الله للخليقة. وهذا التدبير الغرض الأساسى منه أن تدل الملابس إلى جنس مرتديها ولذلِكَ حرم عَلَى الرجال ارتداء ملابس النساء، والعكس صحيح.

ب. ت ١. الكَلِمات الَّتِي تدل عَلَى المذكر والمؤنث فِي ع. ج لا تمثل أي خُرُوج عن المعانى والمصطلحات الموجودة فِي ع. ق. وتعبير σάρξ بمعنى جسد، لَمْ يُقصد به إطلاقًا العضو الجنسى للذكر. وكما استُعمل فِي متى ١٩: ٥ و٦، مر ١٠: ٨، ١ كو ٦: ١٦، أف ٥: ٣١، فإنه يشير إلى اتحاد بين رجل وامرأة عن طريق الجنس وبذلِكَ يصبحان جسداً وَاحِدًا.

٢. وجاء تعليم ع. ج بين الجنسين بصدمة ثورية، ومع ذلِكَ فإن الفوارق الجنسية لَمْ تُمح إطلاقًا مِنْ فكر ع. ج، أن جوهر المثال الَّذِي قدمه لنا يَسُوع وتعاليم بولس هُوَ أن هذا كَانَ موضوعاً مؤقتاً وعملياً، وكَانَ يتم تشكيله حسب الظروف الاجْتِمَاعية، غير أنه عَلَى أساس قصد الله الَّذِي جعل كُلّ شئ جديدًا، وهناك تأكيد عَلَى المساواة مع وجود الفروق (غل ٣: ٢٨).

٣. فيمَا يتعلق بالعهد الجديد، عبرّ بولس عن فروق حادة بين الذكور والإناث، وبين مَا هُوَ عام وما هُوَ خاص، وعَلَى ذلِكَ عَيّن لكُلّ دوره ووصف الملابس والسلوكيات عَلَى أساس الجنس والنوع (مِنْ حيث الذكورة والأنوثة. ومن رأى بولس أن الجنسية المثلية عاطفة مزرية لأن اشتهاء المثيل (اللواط/ السحاقية) مِنْ الأمور المناقضة للطبيعة رو ١: ٢٦- ٢٧). فاللواطى (والسحاقية) يعكسان الاستعمال الطبيعى. وهكَذَا، فالاشتراك فِي نشاط جنسى مع شخص مِنْ نفس النوع (الجنس) معناه اختيار جنسي خاطئ لأن أحد الشَّرِيكين سيتصرف وكأنه امْرَأَة (إذا كَانَ الشَّرِيكَانَ مِنْ الذكور)، أوْ تتصرف كرجل (إذا كَانَت الشَّرِيكتان مِنْ النساء) (Stegemann, 164-65). ويقول بولس: "حسنٌ للرجل أن لا يمس امْرَأة، ولكن لسبب الزنا ليكن لكُلّ واحد امرأته" (١ كو ٧: ١- ٢). وكما يذكر بولس قائمة بالخطايا الختلفة ودينونة الله بالنسبة لمن يمارسونها، بما فِي ذلِكَ الفسوق الجنسى (٦: ٩- ٧: ٤٠). وتشير مخطوطات قمران إلى غرَامَة تم فرضها عَلَى شخص بسبب كشفه عورته (نج ٧: ١٤).

٤. وتعبير "القبر" كناية عن الرحم نجده فِي المشنا والتلمود. وحين يُولد الطفل. يبدأ القبر فِي الانفتاح حين تُوضع المرأة عَلَى كرسى الولادة، وحين يبدأ الدم فِي الخُرُوج مِنْ جسمها، ويظل القبر مفتوحًا، طبقًا للآراء المختلفة مَا بين ثلاثة، سبعة، أوْ ثلاثين يوماً (Patai, 157).

٥. وعَلَى أساس مَا يقوله بولس (١ كو ٧: ٢٥) والمشنة (Yoma 8:1) فإن عبارة "لعدم نزاهتكم" (ضبط النفس فِي ترجمة أخرى) وذلِكَ فِي معرض قواعد الصوم فِي اليَوْم العاشر مِنْ الشَّهر السَّابع (لا ١٦: ٣١، ٢٣: ٢٩، عد ٢٩: ٧) تشير إلى تحريم المعاشرة الزوجية أثناء الصوم.

٦. الإشارات الواضحة للنشاط الجنسى تُعد أمرًا مألوفًا فِي كتابات معلمى اليهود. ذلِكَ أنهم لَمْ يكونوا يفرطون فِي الاحتشام أوْ متحفظين مِنْ ناحية إستخدام التشبيهات المجازية الجنسية فِي مناقشاتهم أوْ فِي تعاليمهم العامة. وإستخدام اللغة الجنسية تتأرجح مَا بين الواقعية الجريئة إلى اللجوء إلى العبارات الَّتِي يُراعى فيها الأدب. وما قاله آدم عِنْدَ خلق حَوَّاء "هذه الآن عظم مِنْ عظامى ولحم مِنْ لحمى. أضاف إليه الراب أليعَازَار، وهو مِنْ حكماء التلمود تعليقه بأن آدم كَانَ يجامع الحيوانات وكافة البهائم، ولكنه لَمْ يشعر بالإشباع إلاَّ حين عاشر حَوَّاء جنسيًا (باتاى، ١٧٩- ٨٠). وهناك توضيح آخر يفسر مدى مناسبة هذا القول بأنه كَانَ حين دق الجرس، والتشبيه بدق الجرس تشبيه جنسى فِي مغزاه. فإن شكل الجرس هُوَ الَّذِي يوحى بمنطقة الأعضاء التناسلية فِي جسم الأنثى، فِي حين أن لسان الجرس يشير إلى العضو الجنسى للذكر (Lachs, 247-48).

الدورة الشَّهرية للمرَأة: ← דָּוָה [*dāwâ*] (تحيض #١٨٦٤) ← נְחֹשֶׁת² [*nᵉḥōšet²*] (الحيض #٥٧٣٤).

علاقة جنسية ← אֶשֶׁךְ [*'ešek*] (الخصية، #٨٦٣) ← זִרְמָה [*zirmâ*] (تشر، #٢٤٤٤) ← מְבוּשִׁים [*mᵉbûšîm*] (تناسلى، #٤٤٣٤) ← נַבְלוּת [*nablût*] (تناسلى، #٥٥٧٨) ← נְחֹשֶׁת [*nᵉḥōšet ²*] (بغى، يشتهى، #٥٧٣٤) ← עגן [*'gn*] (يجعل نفسه معزول، #٦٣٢٨) ← עוֹנָה [*'ōnâ*] (زيجة غير شرعية، مخالطة جنسية، #٦٧٠٣) ← שׁכב [*škb*] (يضطجع، يُغتصب، إضطجع، #٨٨٨٦) ← שׁכה [*škh*] (يبدى خصية قوية، له رغبة شهوة جنسية قوية، #٨٨٨٩) ← שָׁפְכָה [*šopkâ*] (أنبوب السائل للعضو الذكرى، الأنبوب البولى/ العضوى، #٩١٦٣). ← **علم اللاهوت: الفروض الجنسية**.

البيبلوجرافيا

ABD 15:1144-46; *IDB* 14:296-301; *IDBSup*, 1817-20; *TDOT* 14:143-62; P. L. Day, *Gender and Difference in Ancient Israel*, 1989; E. J. Fisher, "Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment," *BTB*, 1976, 225-36; W. C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, 1983; S. T. Lachs, "Sexual Imagery in Three Rabbinic Passages," *JSJ*, 1992, 244-48; M. Malul, "Touching the Sexual Organs as an Oath Ceremony in an Akkadian Letter," *VT*, 1978, 491-92; C. Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, 1988; A. Phillips, "Another Look at Adultery," *JSOT*, 1981, 3-25; R. Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, 1959;

S. H. Smith, "'Heel' and 'Thigh': The Concept of Sexuality in the Jacob-Esau Narratives," *VT*, 1990, 464-73; W. Stegemann, "Paul and the Sexual Mentality of His World," *BTB* 23, 1993, 162-67; L. Stulman, "Sex and Familial Crimes in the D Code: A Witness to Mores in Transition," *JSOT*, 1992, 47-63; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1993; W. A. VanGemeren, *The Progress of Redemption: The Story of Redemption from Creation to the New Creation*, 1995; B. Waltke, "The Role of Women in the Bible," paper to be published in *Crux*, 1992, 1-29; G. J. Wenham, "Why Does Sexual Intercourse Defile?" *ZAW*, 1983, 432-34; R. Westbrook, "Adultery in Ancient Eastern Law," *RB*, 1990, 542-80.

جاكي أي . نود *Jackie A. Naudé*

ظل #٧٥١٣ يظلل، ظل צֵלֶם

ظلال، عتمة #٨٣٢٧، ظلال، أرواح الموتى רְפָאִים

خيال، صورة زائفة #٧٥١١، يخيم عليه الظلام، يلقي بظله عَلَى צָלַל

يهز #٥٦٧٥ يهز، يرتعش، يترنح، يتمايل، يتموج נוּעַ

عار #١٠١٧ خجل، يشعر بالعار בּוֹשׁ

وقح #٦٤٥١ يَكُونُ قويًا، يتحدى، يظهر وقاحة עָזַז

7946	קֹרַח

قُورَح קֹרַח [*qoraḥ*]، ي. Kopε، اسْم علم لعدة أشخاص، ولمجموعة مِنْ اللاَّوِيِّين مِنْ ذوى الرتب الدُنيا ممن كَانُوا فِي خدمة الهَيْكَل فِي فترة مَا بعد السَبْي (#٧٩٤٦).

ش. أ. ق ورد الاسْم الشخصي "قُورَح" فِي الأشُورية (Tallqvist, 183b)، والأوغاريت (*PTU*, 177)، والفينيقية، والعربية (*HALAT*, 1064)، وكذلِكَ فِي نقوش عبرانية اكتشِفَت فِي ساحة الهَيْكَل فِي تل عِرَاد (Aharoni, 82). وطبقًا لـ *IPN*, 227، فهو مشتق مِنْ الجذر קרח، حَلق (قا؛ لا ٢١: ٥)، ولعله يعني أقرع/ أصلع.

ع. ق ١. يرد اسْم قُورَح فِي القوائم الثلاث الَّتِي تَوضّح سلسلة أنساب عِيسُو باعتباره الجد الأعْلَى للأدُوميين الَّذِينَ عاشوا فِي أَرْض سَعِير الجَبَلية (تك ٣٦: ١- ٨، ٩- ١٤، ١٥- ١٩). ويُدرج قُورَح كابن عِيسُو مِنْ زوجته أُهُولِيبَامَة الحوّية؛ وعَلَى ذلِكَ كَانَ رَئِيسًا لعَشِيرَة أدُومية (قا؛ ١أخ ١: ٣٥؛ تك ٣٦: ٥، ١٤، ١٨)، ولكنه ذُكر كحفيده أيضًا فِي تك ٣٦: ١٦ (مس، حذف فِي السامرية).

٢. وطبقًا لمسلسلة أنساب كَالَب، كَانَ قُورَح اسْم أحد أبناء حَبْرُون (١أخ ٢: ٤٣).

٣. ظهر اسْم قُورَح كصفة، لتعيين المحاربين الخمسة، ولا سيما الخبراء فِي القوس والمقلاع، مِنْ أقارب شَاوُل مِنْ سِبط بَنْيَامِين، ممن انضموا إلَى دَاوُد فِي صِقلَغ (١أخ ١٢: ٦ [٧]).

وطبقًا لـ رودلف Rudolph (104) يشير إلَى اسْم لموقع جغرافي غير معروف، وليس إلَى قُورَح الَّذِي مِنْ عَشِيرَة كَالَب المذكور عَالِيه.

٤. قُورَحُ بْنُ يِصْهَارَ بْنِ لاَوِي مِنْ عَشِيرَة قَهَات، والَّذِي تآمر مع دَاثَانُ وَأَبِيرَامُ ابْنَا أَلِيآبَ، وَأُونُ بْنُ فَالَتَ، بَنُو رَأُوبَيْنَ، وثاروا ضد مُوسَى وهَارُون مع ٢٥٠ مِنْ المؤيدين (عد ١٦: ١- ٥٠ [١٦: ١- ١٧: ٥]). وتذكر القصة أسبابًا عديدة للشعور العام بالسخط (*IBD*, 864)، ومن بينهما أن مُوسَى وهَارُون كَانَا يعتبران نفسيهما فوق بَقِيَّة الجماعة (ع. ٣ و١٣)، فشل مُوسَى فِي أن يأتي بهم إلَى "أَرْضٍ تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً" (ع. ١٤). وأن مُوسَى وهَارُون قد اغتصبا الكهنوت لنفسيهما (ع. ٧- ١١)، وأنهما أطلقا عَلَى قُورَح وأتباعه اسْم "لاويين"، والَّذِينَ يبدو أن مهمتهم اقتصرت عَلَى القيام بطقوس معينة خاصة بالذَبِيحَة (البخور). ويقول Sabourin (129) إن الوضوح الحقيقي كَانَ النزاع حول الانفصال التام للكهنوت في مجتمع مَا بعد السَبْي، أي أن عد ١٦ يسجل الصراع المأساوي بين الكَهَنَة واللاَّوِيِّين.

ويقول الدَارِسون إن هذه القصة تتضمن روايات مختلفة لنفس الحدث (أوْ عَلَى الأقل محاولة لتوحيد قصص مختلفة)، كُلّ قصة منها تعكس وجهة نظر مختلفة عن الصراع حول القيادة بين المجموعات الكهنوتية المتنافسة المختلفة لمجتمع الهَيْكَل (فترة مَا بعد السَبْي) أي بين الهَارُونيين والقُورَحيّين (RGG 4, 15; Coats, 156-57; *TREg*, 608; Haran, 89-90) وبمقارنة الفقرات الأخرى الَّتِي تتناول نفس الحدث (عد ٢٦: ٩- ١١؛ تث ١١: ٦؛ مز ١٠٦: ١٦- ١٨)، يمكن القول بأن القصة الَّتِي ذُكرت فِي عد ١٦ كَانَت مندمجة مع قصة أخرى (أصلية) عن ثورة دافعها سياسي بقيادة دَاثَان وأبِيرَام ضد السلطة الَّتِي يمارسها مُوسَى وهَارُون. ويدّعي رأي آخر أن قُورَح لَمْ يكن لاويًا بل كَانَ قَائِدًا بارزًا فِي المجتمع فِي مَمْلَكة يَهُوذَا الجَنُوبية، وكَانَ له إحساس عميق بالمصير، وتصنف ضد احتكار مُوسَى للشئون الدينية (Miller, 67; Schmid, 88; *TREg*, 608). وعقب هذا النزاع، فإن البعض مِنْ نسله (ومن بينهم أدُوميون، ولاويون، وكالبيون، قا؛ تك ٣٦؛ عد ٢٦: ٥٧- ٥٨؛ ١أخ ٢: ٤٢- ٤٣) خَدَمُوا فِي وقت لاحق فِي الهَيْكَل المَلَكي فِي عِرَاد (قا؛ Arad Inscription 49). وطبقًا لما ذكره Miller (67) "ربمَا كَانَ مِنْ نتيجة إصلاحات يُوشِيَّا أن وجد القُورَحيون طريقهم إلَى أُورُشليم، وبدأوا خدمة الهَيْكَل هناك كبوابين وخبازين".

٥. وقُورَح كاسم عائلة يشير إلَى الجد الأعْلَى للقُورَحيين، وهي عائلة لاوية مِنْ عَشِيرَة قَهات (← #٧٧٤٠) وخدم فِي بعض الأعمال الدينية منذ أيَّام دَاوُد (خر ٦: ٢١، ٢٤ (كهنوتي)؛ ١أخ ٦: ٢٢ [٦: ٧]). وثمة ثلاث مِنْ سلاسل الأنساب تكشف عن أجيال متعاقبة مِنْ القُورَحيّين، من بينهم صَمُوئِيل وابْنُهُ يُوئِيل (١أخ ٦: ٢٢- ٣٠ [٧- ١٥]، ٣٣- ٣٨ [١٨- ٢٣]؛ ١صم ١: ١، ٢٠). ويضم ١أخ ٩: ١٩- ٣١ قائمة تربط هذا النسل والأجيال الأربعة بعد يُوئِيل بجيلين ينتميان إلَى أزمنة لاحقة (*ISBE* 3:51).

ونظرة عن كثب لموضوع التمرد يكشف لنا عَلَى الأقل عن فصلين رَئِيسيين، مجموعة مِنْ ٢٥٠ ممن سيكونون كَهَنَة بقيادة قُورَح (قا؛ بصفة خاصة عد ١٦: ٤- ١١)، ودَاثَان وأبِيرَام (بصفة خاصة ع. ١٢- ١٥). أمَّا رؤساء الجماعة المائتان والخمسون فكَانُوا خليطًا مِنْ اللاَّوِيِّين (ع. ٧ و١٠)، وغير اللاَّوِيِّين (ع. ٢؛ قا؛ ٢٧: ٣). وَكَانَ قُورَح هُوَ الشخصية الرَئِيسية، حيث إنه ذُكر ١١ مرَّة فِي الأصحاح، وَكَانَ الأوَّل فِي الترتيب "قُورَح، دَاثَان، وأبِيرَام" (ع. ١ و٢٤ و٢٧)، وقَدْ ظهر دَاثَان وأبِيرَام فِي دور ثانوي، حيث ذُكرا ست مرات فِي الأصحاح. وبالنظر إلَى أن القسم الأكبر يتناول موضوع الكهنوت (ص. ١٦- ١٩) ومن حيث أنه يبدو أن قُورَح هُوَ مثير الموضوع برمته (قا؛ ٢٦: ٩)، فمن ثم فقَدْ أولى اهتمامًا أكبر. والتمرد، والَّذِي تركز فِي الناحية الجَنُوبية مِنْ المحلة، فقَدْ بدأ بالقَهَاتِيِّينَ ثم وصل إلَى الرأوبيين- أمَّا بالنسبة للاويين فقَدْ كَانَ القَهَاتِيُّون هم المسئولين عن حمل متاع المُقَدَّس عِنْدَ نقله (٣: ٣١؛ ٤: ١٥). ومن بين العائلات اللاوية الكَبِيرة، كَانَ القَهَاتِيُّون هم الأقرب إلَى العبادة. وَكَانَ رَأُوبَيْن هُوَ البكر (تك ٤٩: ٣) وَكَانَ يشغل أكثر المواقع أهمية فِي الأسباط الثلاث فِي الجَنُوب (عد ٢: ١٠، ١٦).

لقَدْ ذُكرت شكاوى المتمردين بالتفصيل فِي قسمين منفصلين (أ) قُورَح وجماعته، والتي تتكون مِنْ اللاَّوِيِّين وغير اللاَّوِيِّين كَانُوا يريدون اعترافًا كهنوتيًا (ع. ٥، ١٠). وفِي رده، وبكُلّ قسوة وبّخ مُوسَى اللاَّوِيِّين لعدم قناعتهم بدورهم الخاص فِي العمل اليدوي والخدمة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (ع. ١٠). وعَلَى ذلِكَ فإن شكوى هذه الجماعة موجهة ضد هَارُون (ع. ١١). (ب) أمَّا الشكوى الَّتِي عبَّرَ عَنْهَا دَاثَان وأبِيرَام فكَانَت مختلفة فِي طبيعتها. لقَدْ رفضا قيادة مُوسَى، لأَنَّهُ، كما يقولان، خَدَعَ الجماعة بوعد كاذب بأرْض عامرةٌ بأشجار الفاكهة وقادرة عَلَى إعالة قطعان كبيرة مِنْ الأغنام والماشية (ع. ١٣، ١٤). فمِصْرَ- كما قالا- كَانَت أرْضاً تفِيض لبناً وعسلاً (ع. ١٣). وإستخدام الفعل עָלָה يصعد (#٦٥٩٠) يذكر بالحدث الَّذِي وقع منذ فترة قريبة والخاص بالجواسيس (ص. ١٣- ١٤) لكنه هنا يعبر عن رفض الصعود أمام شخص أعظم منهما (قا؛ تث ٢٥: ٧؛ قض ٤: ٥). وبالنظر إلَى أنهم رفضوا أن "يصعد". فدينونتهم هي "فَاخْتَنَقُوا (יָרַד #٣٧١٨) هُمْ وَكُلُّ مَا يَمْلِكُونَ أَحْيَاءً فِي بَاطِنِ الأَرْضِ" (عد ١٦: ٣٣).

ثمة دينونتان منفصلتان نُفذتا عَلَى الجماعتين المختلفتين. فالمائتان وخمسون الَّذِينَ كَانُوا يريدون أن يفرضوا أنفسهم ككَهَنَة كَانَ عَلَيْهِمْ أن يُقدّموا البخور فِي مجامرهم، فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ كاختبار (عد ١٦: ١٧). وفِي دينونة، خرجت نَار مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ وأكَلَتْهُم (ع. ٣٥)، عَلَى غراره مَا حدث مع نَادَاب وأَبِيهُو (لا ١٠: ١- ٢). لقَدْ حكم الله عَلَى دَاثَان وأبِيرَام بأن جعل الأَرْض تبتلعهما ومن معهما أحياء فِي ميتة غير طبيعية (عد ١٦: ٣٢). وفيما ينتقل المشهد مِنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ إلَى خيام الجماعة كَانَ مُوسَى وقُورَح يتنقلان مَعَهُ. وقَدْ مات قُورَح نتيجة هذه الدينونة بأن "ابتلعته" الأرْض مع دَاثَان وأبِيرَامُ (ع. ٣٢؛ قا؛ ٢٦: ١٠).

العلاقة غير المتماسكة بين أوْلَئِكَ الَّذِينَ اشتركوا فِي التمرد،

(أ) العاملون القُورَحيُون فِي الهَيْكَل. لقَدْ قيل إن التعبيرات المختلفة الَّتِي أُطلقت عَلَى القُورَحيّين، مثل קֹרַח (خر ٦: ٢١؛ عد ١٦: ١، ٥ الخ؛ ١أخ ٦: ٢٢ [٧]؛ בְּנֵי קֹרַח (خر ٦: ٢٤؛ عد ٢٦: ١١، والألقاب المذكورة فِي مز ٤٢- ٤٩؛ ٨٤؛ ٨٥؛ ٨٧؛ ٨٨)، وקָרְחִי، تشير بطريقة أوْ بأخرى إلَى جماعات مختلفة مِنْ القُورَحيّين يجب أن نميز كُلاًّ منها عن الأخرى (Mhlenbrink, 230). ولكن Both Wanke (1966, 25) and Gese (230-34) لهما اعتراضاتهما الشديدة عَلَى هذا الافتراض، ويفضلان تفسير الأسْمَاء المختلفة عَلَى أنَّها تعكس تقاليد مناطق وأزمنة مختلفة. ومن المفهوم أيْضًا أن عبارة "أبناء" لا تدل بالضرورة عَلَى الانتماء لنَسْل بل تشير فِي بعض الحالات إلَى مجتمعات، أوْ طوائف تربطها مصلحة مشتركة مثل جماعة مِنْ الموسيقيين أوْ المغنيين.

يخبرنا كاتب سِفْر أخْبَارِ الأيَّامِ أنهم أصبحوا أخيرًا جماعة أوْ فرقة (مع بَنِي آسَافَ) الَّذِينَ كَانُوا يؤدون الموسيقى والترانيم المُقَدَّسة فِي هَيْكَل أُورُشَلِيم (٢أخ ٢٠: ١٤، ١٩؛ قا؛ Rudolph, 173). ويبدو أنهم حَتَّى عَلَى أيَّام عَزْرَا لَمْ يُعدوا ضمن اللاَّوِيِّين (عز ٢: ٤٢)، لكنهم إرتقوا إلَى هذا المركز الأكثر نفوذاً، والأكثر مهابة مِنْ الناحية الدينية، مع أنهم بدأوا فِي عمل متواضع كبوابين للهَيْكَل (١أخ ٩: ١٩؛ ٢٦: ١، ١٩). وهناك اسْم شخصه متثيًا بْنِ شَلُّومُ (١أخ ٩: ٣١؛ قا؛ ١٧- ٢١)، ابن قورى (קוֹרֵא) وحفِيد قُورَح، أُنيطت به مسئولية عمل خبز التقْدمة فِي حين أن الإخوة القَهَاتِيِّينَ مكنوا بمهمة عمل خُبْزَ الْوُجُوهِ كُلّ يَوْم سبت (ع. ٣٢). والأوْصاف المختلفة لمهامهم المتنوعة قَدْ تعكس مراحل مختلفة مِنْ صعودهم إلَى وظائف أعْلَى فِي أزمنة مَا بعد السَبْي. كما أنه يبدو أيْضًا أن التقاليد المختلفة تهتم بإبراز للنواحي المختلفة مِنْ مكَانَة القُورَحيّين، ودورهم وعملهم.

ويختتم دي فوكس De Vaux بشكل مناسب: "القُورَحيون كَانُوا دائمًا عَلَى الحال الَّذِي هم فِيه، يلجأون دائمًا إلَى الخداع، ويحاربون مِنْ أجل التقدم، فقَدْ عملوا أوْلاً كبوابين ثم كمغنيين، وأخيرًا اغتصبوا أعمالاً كهنوتية (*AncIsr*, 393).

(ب) مَزَامِير قُورَح. المَزَامِير الأحد عشر (مز ٤٢- ٤٩ و٨٤ و٨٥ و٨٧ و٨٨) والتي نُسبت "لِبَنِي قُورَحَ" خضعت لدراسة مكثفة، والأمثلة الأوَّلية منها تِلْكَ الَّتِي قام بها وانكي Wanke وجولدر Goulder. وفِي حين أن هذين المفكرين لا يتفقان بالنسبة لتاريخ ومكَانَ أصلها (مثل؛ يعتقد جولدر أنهما وُضعا فِي المُقَدَّس فِي "دَان" فِي أزمنة مَا قبل السَبْي، وأنَّهَا أحضرت إلَى أُورُشَلِيم بواسطة القُورَحيّين بعد انهيار المَمْلَكة الإسْرَائيلية)، إلا أنهما يؤكدان أن هذه المَزَامِير تتضمن جوهر الفكر اللاهوتي لصهيون (← #٧٤٨٢)، أي موضوعات مثل وجود الرَّبّ الدائم عَلَى جَبَله المُقَدَّس صِهْيَوْن، وحمايته لمَدِينته المُقَدَّسة مِنْ كافة نوعيات التهديد مِنْ قبل العدو. ويصف "وانكي" Wanke (1989, 609) بعض الموضوعات الأسطورية الَّتِي تشاركت فيها هذه المَزَامِير. (مثل؛ المَعْرَكة الكونية ووصف مكَانَ إقامة الآلِهَة، فِي جداول المِيَاه الَّتِي [تشبه الفردوس]، ويحاور بأن القُورَحيّين استعاروها مِنْ الأساطير الكَنْعَانية القَدِيمة ومن الترانيم الخاصة بالعبادات. وتشكل المَزَامِير مجموعة فريدة

مِنْ ناحية أنَّها تتشارك فِي بَعْض التعبيرات القاصلاة عليها، ومن بينها "رَبُّ الْجُنُود"، "الله القَدِير"، "إله يَعْقُوب"، "الإله الجي"، "أتراءى أمام الله"، "مَدِينَة الله. وقَدْ تعرف جولدر عَلَى نتيجتين، كُلّ منهما تمثل مفردات اللغة الخاصة بها وتصميمها للاستعمال العام، الأمر الَّذِي يُستشف منه أن مَزَامِير قُورَح كَانَت كاملة بالفعل عِنْدَ إدماجها فِي سِفْر اَلْمَزَامِير (← مَزَامِير: لاهوت).

مِنْ الفقرات السابق ذكرها يصبح مِنْ الجلي أن الْقُورَحيّين، أَوْ "بَنِي قُورَح" كثيرًا مَا يأتي ذكرهم بالارتباط مع خدمة الترنيم فِي الهَيْكَل (Rudolph, 173). وفِي كُلّ مرحلة حاسمة مِنْ تاريخ إسْرَائِيل، يبدو أنهم كَانُوا يشغلون عملاً هامًا كمغنين (٢أخ ٢٠: ١٩؛ ٢٩: ١٢). وحقيقة أن مجموعة مِنْ اَلْمَزَامِير قَدْ نُسبت إِلَى الْقُورَحيّين، والتي مازالت تشكل جزءًا لا يتجزأ مِنْ سِفْر اَلْمَزَامِير اليهودي والمسيحي والَّذِي هُوَ مِنْ الأسفار القانونية، لعله أفضل إشارة إِلَى تأثيرهم فِي خدمة الهَيْكَل (Wanke, 1989, 609). وإسهامهم فِي تشكيل سِفْر اَلْمَزَامِير، وتطوير الفكر اللاهوتي لصهيون، مع تأكيدهم عَلَى حضور الرَّبّ فِي أُورُشَلِيم (وترتيبًا عَلَى تلك المكانة الرفيعة لأُورُشَلِيم)، وتقدمهم فِي خدمة الهَيْكَل بأن تكون اَلْمَزَامِير عَلَى نفس الترانيم القانونية والصلاة الخاصة بالعبادة، كُلّ هذه الأمور لا يمكن المبالغة فِي تقْدير قيمتها.

الْكَهَنَة واللاويون: ← אַבְנֵט [*'abnēṭ*] (منطقة، خاصة الَّتِي للكَهَنَة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד [*'ēpôd* ¹] (إفود، الثياب الكهنوتية، أغراض للعبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*ḥōšen*] (صدرة رَئِيس الكَهَنَة، #٣١٣٦)؛ ← כֹּהֵן [*khn*] (القيام بمهام الكَاهِن/ يكهن #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كَهَنَة الأوثان #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lēwî* ¹] (لاوِي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָסַיִם [*miknāsayim*] (سراويل، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמֹן [*pa'ᵃmôn*] (جرس [يوضع علي رداء الكَاهِن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēṣ*] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)← هَارُون: لاهوت ← كَهَنَة ولاويون: لاهوت.

البيبلوجرافيا

AncIsr, 382-97; *HAIJ*, 112-15; *IPN*, 227; *ISBE* 3:51-52; *RGG* 4:15; Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 1975, 82-84; idem, *TREg* 3, 1978, 587-90; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968, 156-84; H. Gese, "Zur Geschichte der Kultsonger am zweiten Tempel," *FS Otto Michel*, 1963, 222-34 (= Von Sinai zum Zion, 1974, 147-58); M. D. Goulder, *The Psalms of the Sons of Korah*, 1982; M. Haran, *Temple and Temple Service in Ancient Israel*, 1985; J. M. Miller, "The Korahites of Southern Judah," *CBQ* 32, 1970, 58-68; K. Mhlenbrink, "Die levitische -berlieferungen des AT," *ZAW* 52, 1934, 184-231; W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT 21, 1955; L. Sabourin, *Priesthood*, 1973; H. Schmid, *Die Gestalt des Mose*, 1986; G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten*, BZAW 97, 1966; idem, *TREg* 19, 1989, 608-9.

جي. بي . جي . أوليفير *J. P. J. Olivier*

قُورَح، دَاثَان، أَبِيرَام

قُورَح، دَاثَان، أَبِيرَام (קֹרַח، [*qorah*] #٧٩٤٦)، دَاثَان (דָּתָן، [*datan*] #٢٠١٨)، وأَبِيرَام (אֲבִירָם، [*'ᵃbîram*]، #٥٣).

يبرز تمرد قُورَح، ودَاثَان، وأَبِيرَام، المذكور فِي (عد ١٦) الدور المساعد للاويين غير الهَارُونيين للكهنوت الهَارُوني مِنْ جهة، والفصل بين السِبْط الكهنوتي والأسباط العلمانية مِنْ جهة أخرى. وسبق أن توضح فِي سِفْر العدد، التمييز بين الْكَاهِن الهَارُوني، واللاوي غير الهَارُوني كَانَ واضحًا، حيث وُضع الْقَهَاتِيّون تحت إشراف أَلِعَازَار بْنِ هَارُون الْكَاهِن (٣: ٣٢؛ ٤: ١٦)، والجرشونيون وبنو مَرَارِي تحت رئاسة إِيثَامَار بْنِ هَارُونَ الكَاهِنِ (٤: ٢٨، ٣٣). وبالرغم مِنْ أن جَمِيع الْكَهَنَة كَانَ يجب أن يكونوا لاويين، إلاَّ أنهم لم يكونوا كُلّهم من اللاويّين (٣: ٦). وهذه الإمتياز تم تحديه الآن. علاوة عَلَى ذلك، بينما احتلّ اللاويّين غير الهَارُونيين دورًا معاونًا بالقياس للكَهَنَة الهَارُونيين، إلاَّ أنهم فصلوا بين الأسباط العلمانية وخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، لمنع الاسباط العلمانية مِنْ انتهاك الْمُقَدَّس (١: ٤٩-٥٣). والبعض مِنْ غير اللاويّين أرادوا مِنْ تقْديم الشكوى العامة الحصول عَلَى وظائف كهنوتية أيضًا. (← سِفْر العدد: لاهوت).

من وجهة نظر موضوعية، يربط التمرد القسم السابق، الَّذِي ركَّز عَلَى الأَرْض وقيادة مُوسَى (خصوصًا عد ١٣-١٤)، بقسم يتناول موضوع الكهنوت وقيادة هَارُون (ص ١٦-١٩، ← هَارُون). ولقَدْ أصبحت الأَرْض والكهنوت، بالطبع، متلازمان فِي تاريخ إسْرَائِيل بعد ذلك. ويواصل هذا الجزء أيضًا موضوع خلاف وتمرد الجيل الأَوَّل مِنْ أُولَئِك الَّذِينَ اشتركوا فِي اَلْخُرُوج.

هؤلاء المتمردوين هم، قُورَح - وَهُوَ لاوِي مِنْ عائلة قَهَات، والَّذِي هوابن عم كُلّ مِنْ مُوسَى وهَارُون، ودَاثَان وأَبِيرَام. وهما أخان مِنْ سِبْط رَأُوبَيْن، ومائتين وخمسين مِنْ رؤساء الجماعة. تحدوا بغطرسة سلطة مُوسَى وهَارُون باعتبارهما القائدين المعينين مِنْ الله للشَعْب فِي البراري. وكَانَ كُلّ المتمردين مِنْ رؤساء الجماعة المحترمين (عد ١٦: ٢؛ ٢٦: ٩). وإذا تكَلّموا بصوت واحد، سألوا بتحدٍّ مُوسَى وهَارُون: "كَفَاكُمَا! إِنَّ كُلَّ الْجَمَاعَةِ بِأَسْرِهَا مُقَدَّسَةٌ وَفِي وَسَطِهَا الرَّبُّ. فَمَا بَالُكُمَا تَرْتَفِعَانِ عَلَى جَمَاعَةِ الرَّبِّ؟" (ع. ٣). واحتجوا بالقول أنه مادامت الجماعة وكُلّ واحد فِيها مُقَدَّسًا (قاء ١٥: ٤٠) وما دام الرَّبّ يسكن فِي وسطهم، فإنهم عَلَى قَدْر المساواة مع مُوسَى وهَارُون. وعَلَى أساس السياق الأوسع، لقَدْ كَانَ مُوسَى هُوَ الَّذِي اختاره الرَّبّ ليخرج شَعْبه مِنْ مِصْرَ إِلَى أَرْضٍ تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً (خر ٣: ٨-١٠)، كما أن هَارُون وأبناءه هم الَّذِينَ عينهم الرَّبّ كَهَنَة (خر ٢٨: ١؛ لا ٨). وعلاوة عَلَى ذلك، فإنه عِنْدَ قبول العَهْد فِي سِينَاء، فإن الجماعة ككُلّ كَانَ لهم أن يصبحوا "مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً" (خر ١٩: ٦). وموضوع القَدَاسة ولا سيما فِيما يتعلق بالكهنوت أصبح الآن فِي المقدّمة.

قُورَح، دَاثَان، أَبِيرَام

والتجزؤ الظَّاهِر فِي القصة حمل الباحثين لإقتراح ثلاثة نماذج، عَلَى الأقل، مختلفة لفهم النص. وطبقًا للنموذج الأوَّل، هناك تمردان ذو علاقة من الناحية التاريخية يعكسان اختبارًا حقيقيًا لفترة التيه فِي الْبَرِّيَّة (Ashley, 302). وطبقًا للنموذج الثاني (الفرضية التثنوية)، هناك ثلاث قصص للتمرد، مأخوذة مِنْ وثائق أدبية مُثبتة مُسبقًا، وقَدْ تمّ تجميعها معًا مِن قِبل مُحرر (Noth, 121). وتتحدث القصة الأوّلى عن تمرد دَاثَان وأَبِيرَام ضد سلطة مُوسَى المُدْنية لافتقاره للنجاح (القصة اليهوية الإيلوهيمية)؛ أمَّا القصة الثانية فهي تُسجّل كَيْفَ أن قُورَح - وَهُوَ غير لاوِي - قاد مجموعة مِنْ غير اللاويّين ضد مُوسَى وهَارُون (الَّذِي يمثل كهنوت أُورُشَلِيم) لأنَّهُمَا وضعا نفسيهما فوق الجماعة كُلّهما (القصة الكهنوتية الأساسية)؛ أمَّا الثالثة فتحكي كَيْفَ أن قُورَح باعتباره "لاويًا" قاد تمردًا للاويين ضد السلطة الدينية لهَارُون اللاوي حول موضوع الكهنوت (القصة الكهنوتية الإضافية). تعكس قصص تمرد قُورَح الصراع التاريخي المعروف مِنْ أجل الكهنوت لدى العودة مِنْ السَبْي البَابِلي. وطبقًا لنموذج ثالث يحتوي النص قصتين للتمرد مختلفتين مِنْ الناحية التاريخية، دُمجا معًا بسبب موضوعهما المشترك وَهُوَ التمرد عَلَى السلطة الدينية (Liver). والقصة الأوّل - الخاصة بدَاثَان وأَبِيرَام، هي تقليد يرجع إِلَى فترة الْبَرِّيَّة يعكس الفترة الأوّلى مِنْ الوجود القومي. أمَّا الثانية، وهي قصة قُورَح، فتعكس الصراع مِنْ أجل الكهنوت أثناء فترة تدعيمه وتنظيمه فِي هَيْكَل أُورُشَلِيم، ويرجع تاريخها إِلَى فترة اَلْمَلكية الأوّلى.

ونموذج الافتراض الوثائقي يتطلب تغييرات فِي النص يعتبرها نقاد النصوص عملية لابد منها (مثل؛ Liver, 194) والجمع بين قُورَح ودَاثَان وأَبِيرَام فِي ع. ٢٤، ٢٧ لا يمكن السماح به، لأن هذا يناقض النظرية. فإما أن عبارة "مَسْكَن (מִשְׁכָּן) قُورَح" ودَاثَان وأَبِيرَام "يجب تعديلها إِلَى "مَسْكَن الرَّبّ" فِي كِلْتَا الآيتين (Gray, 191, 204)، وإمَّا أن تُشطب عبارة "مَسْكَن قُورَح" مِنْ ع. ٢٤، ثم إن الكَلمات "مَسْكَن"، "دَاثَان وأَبِيرَام" يجب أن تُشطب مِنْ ع. ٢٧ (Noth, 119). وهكَذا أيضًا عبارة "وكُلَّ مِنْ كَانَ لقُورَح مع كُلّ الأموال" (ع. ٣٢) يجب اعتبارها محاولة لإيجاد التناغم، وضعها أحد المنقحين، لأنَّهَا تربط بين قُورَح ودَاثَان وأَبِيرَام فِي الموت. ووجهة النظر الوثائقية تزعم وجود شخصين مختلفين باسم قُورَح، أحدهما ليس لاويًا، يزُعم ظهوره فِي ع. ٢-٧، أمَّا الأخر فهو لاوِي، يظهر فِي ع. ٨-١١. وعَلَى ذلِك، فبالنظر إِلَى أن عبارة "كفاكم يا بَنِي لاوِي" (ع. ٧) تناقض هذه الفرضية الخاصة بوجود شخصين باسم قُورَح، فمن ثم يجب اعتبارها أمرًا ثانويًا.

وقَدْ ذُكر هذا التمرد - خارج سِفْر العدد - فِي فقرتين أخريين فِي ع. ق. فِي تث ١١: ٦ تُذكر دينونة الله ضد دَاثَان وأيرام، ولكنها لا تذكر شَيْئًا عن قُورَح. ولقَدْ افترض البعض أن ذلك مرجعه أن قصة دَاثَان وأَبِيرَام كَانَت فِي الأساس منفصلة عن قصة قُورَح. وبرغم ذلك، فقَدْ يَكُونُ ذكر الدينونة ضد دَاثَان وأَبِيرَام فقط راجع لحقيقة تفردها الرهيب، كما أنَّهَا ذُكرت أيضًا فِي (عد ١٦: ٣٠). أمَّا مز ١٠٦ بشكل خاص يذكر دَاثَان وأَبِيرَام (ع. ١٧)، لكنه قَدْ يلمح إِلَى قُورَح أيضًا (ع. ١٨).

ب. ت يُذكر قُورَح فِي يَهُوذَا ١١ كمثال للقائد الشِّرِّير السمج، إِلَى جَانِب قَايِين وبَلْعَام، اللذين أهلكهما الله. وفِي ترنيمة يمتدح فِيها هَارُون، يذكر "ابن سيراخ" كَيْفَ أن أتباع دَاثَان وأَبِيرَام، وعصابة قُورَح، والَّذِينَ وصفهم بأنهم "غرباء" (#٢٤٢٤، זָר) ملأتهم نار الغيرة ضد هَارُون (سي ٤٥: ١٨). وما جاء فِي ٤ مك ٢: ١٧ يوضح كَيْفَ أنه يجب عَلَى المنطق أن يتغلب عَلَى العواطف، حَتَّى العواطف العنيدة مثل الغضب، ويُعد مُوسَى مثالاً لهذا الأمر، حين غضب مِنْ دَاثَان وأَبِيرَام (عد ١٦: ١٥). وطبقًا لما جاء فِي مشن. Sanhedrin 10:3، أُولَئِك الَّذِينَ عُدوا ضمن فريق قُورَح، لن يَكُونُ لهم نصيب القيامة.

البيبلوجرافيا

T. R. Ashley, *Numbers*, NICOT, 1993; P. J. Budd, *Numbers*, WBC, 1984; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968, 156-84; J. de Vaux, *Les Nombres*, 1972; G. B. Gray, *Numbers*, ICC, 1906; J. Licht, A *Commentary on the Book of Numbers [XI-XXI]* (Heb.), 1991; J. Liver, "Korah, Dathan, and Abiram," *ScrHier* 8, 1961, 189-217; J. Milgrom, *Numbers*, 1990; M. Noth, Numbers (Engl), 1968; G. J. Wenham, *Numbers*, TOTC, 1981.

جيروم أي . لاند *Jerome A. Lund*

عمل ← #٦٦٦١ (עָמָל [*'āmal*]، عمل، يكدح)



3979 כָּלֵב

كَالِب #٣٩٧٩ (כָּלֵב، [*kaleb*] كَالِب).

سِفْر التكوين: لاهوت

ع. ق كَالِب (כָּלֵב ، كَلْب)، ربما تشير إِلَى أربعة أشخاص مختلفين فِي ع. ق: ويرد الاسْمَ مَا يقرب مِنْ ٣٥ مرة. وأكثرها أهمية هو كَالِب بْنِ يفنّة القنزي (عد ١٤: ٦)، والَّذِي أصبح قائدًا بارزًا فِي إِسْرَائِيل، إِلَى جانب يَشُوعَ، وكان نُموذجًا للإِيمان بالرَّبّ (للمزيد عَن سلسلة أنسابه، انظر ١أخ ٤: ١٤ ـ ١٦). كان كَالِب مِنْ سِبْط يَهُوذَا (عد ١٣: ٦) وكان أحد الجاسوسين الأمينين اللذين عادا مِنْ كَنْعَان بتقرير موات: "إننا نصعد ونمتلكها لأننا قادرون عليها" (١٣: ٣٠، ١٤: ٦). فقد دخل، هو ويَشُوعُ، أَرْضَ الميعاد، وأعطي حَبْرُونَ كتقدير خاص لأمانته لِلرَّبّ (انظر يش ١٤: ١٣ ـ ١٥، ١أخ ٦: ٥٥ ـ ٥٦). كما ساعد أيضًا فِي تقسيم الأَرْضِ عَلَى الأسباط (عد ٣٤: ١٩). كما طرد العَنَاقيين مِنْ حَبْرُونَ وزوج ابنته لابن أخيه عثنيئيل، والَّذِي كان أوَّل قاض (שֹׁפֵט) لإِسْرَائِيل (قض ١: ١٢ ـ ١٣، ٣: ٧ ـ ١١). كان رجلاً يتسم بالحيوية فضلاً عَن أنه كان كريمًا (يش ١٥: ١٦ ـ ١٩، انظر قض ١: ١٢ ـ ٢٠). أمَّا الأَرْضِ الواقعة جنوبي حَبْرُونَ فأصبحت تُعرف باسْمَ "جنوبي كَالِب" (١صم ٣٠: ١٤).

البيبلوجرافيا

ABD 1:808-10; *IDB* 1:482-83; *NBD* 2:157.

يوجين كاربنتر / مايكَل أي. جريسانتي *Eugene Carpenter / Michael A. Grisanti*

يدعو ← #٧٩٢٤ (קָרָא [*qārā'*[1]]، يعلن، يستدعي، يناشد، يدعو).

جمل ← #١٦٩٥ (גָּמָל [*gāmāl*]، جمل).

مَعَسكر ← #٤٧٢٢ (מַחֲנֶה [*maḥ^eneh*]، حرب، مخيم، مَعَسكر).

كتابة: لاهوت

١. الكتابة فِي ش. أ. ق. الحاجة إِلى إدارة المستوطنات المدِينة الكَبِيرة التابعة للسومريين والواقعة جنوب بَابِل، ربما كَانَت المحفز عَلَى اختراع الطباعة فِي الألفية الرابعة قبل الميلاد. وسرعان مَا ظهر نظام كتابة أساسي لا يستخدم الصور وذَلِكَ فِي الكتابة المسمارية البَابِلية، حيث كَانَت تُستخدم أكثر مِنْ خمسمائة علامة، لا تُستخدم كُلّها معًا. أمَّا الأكاديون الَّذِي كَانوا يعيشون جهة الشَّمَال فقد ادخلوا تعديلات ليكتبوا بها لغتهم السامية، واستمروا يستعملونها حَتَّى القرن الميلادي الأوَّل عَلَى الأقل. والكتابة المسمارية كَانَت تمثل الكثير مِنْ المفاهيم الأساسية عن طريق الكلمة الَّتِي تدل عليها إشارة معينة، لكنها أصبحت بشكل أساسي كتابة تعتمد عَلَى المقاطع اللفظية وتم تبنيها لتسجيل الكثير مِنْ اللغات الأخرى فِي جَمِيع أنحاء ش. أ. ق. (مثل: العيلامية، والحُورُونية، والحثية). وفكرة الكتابة بسرعة انتقلت مِنْ بَابِل إلى مِصْر، حيث ظهرت الهيروغليفية الشهيرة حوالي ٣٠٠٠ ق م بحروفها المتصلة، وسرعان مَا تبعتها الكتابة الهيرية. ثم إن اللغة الهيروغليفية أيضًا هي نظام كتابة بالصور، وظلت هكَذَا إِلى اندثارها فِي القرن الخامس الميلادي. وإِلى جَانِب العلامات الَّتِي تدل عَلَى الكَلْمات، كثيرًا مَا كَانَت قراءتها تُوضح عن طريق المقاطع اللفظية، وبين المقاطع اللفظية يمكننا أن نتبين حروفاً أبجدية هيروغليفية، حيث تدل كُلّ واحدة مِنْ العلامات الخمس والعشرين إلى حرف ساكن واحد. ولم يدرك الكتبة المِصْريون إمكَانية كتابة بسيطة جدًا تتولد عن هذه الأبجدية الهيروغليفية إلاّ بعد أن ظهرت الحروف الأبجدية فِي كَنْعَان.

والكتابة المسمارية والهيروغليفية كَانَت سائدة فِي الشَّرْق أثناء الألفية الثالثة ق. م. وبعد ٢٠٠٠ ق. م ظهرت كتابات أخرى كثيرة. فإِلى جَانِب إستخدام الكتابة المسمارية كَانَ الحِثّيون فِي الأناضول لهم نظام كتابة هيروغليفية مع ١٥٠ إشارة كُلّ منها تعني كلمة، وأبجدية مقطعية مِنْ ستين علامة، والتي انتشرت بانتشار الامبراطورية الحثية إلى سوريا (انظر د. هوكنز "الكتابة فِي الأناضول" نظم أهلية ومستوردة"، "الأثارة العالمية" ١٧، ١٩٨٦، ٣٦٣- ٧٦). وفي كريت أنشأت الهيروغليفية المينوية نظام خطي "أ" (لَمْ يكشف معناه حَتَّى الآن) ونظام خطي "ب") وقد إستُعمل النظام الأخير لكتابة اليونانية المسيانية بعلامات كُلّ علامة تعني كلمة وبإشارات مقاطع لفظية. وفي قبرص، استمر إستخدام كتابة مشتقة مِنْ الكتابة الكريتية حَتَّى الأزمنة الهِلّينية، ووصلت نماذج منها إلى المُدُن الساحلية فِي سوريا- فِلِسْطِين. أمَّا فِي "ببلوس"، فِي منتصف الألفية الثانية- نشأ نظام مقاطع لفظية محلية يتكون مِنْ ١١٤ علامة، لكن لَمْ يُفهم بعد. وهناك ثلاثة ألواح صلصالية مِنْ تل "دير الله" فِي وَادِي الأُرْدُنّ، تمثل عَلَى مَا يبدو كتابة أخرى ذات مقاطع لفظية.

وعَلَى الرغم مِنْ أن الكتابة كَانَت فِي البداية إدارية، ألاّ أنه سرعان مَا استُخدمت الكتابات البَابِلية والمِصْرية، لتسجيل نصوص ذات مضمون سحري، ديني، أسطوري، فلسفي، وديني. ومثل هذه النصوص ربما تظهر فِي الآثار، وأبرزها النقوش المَلكية الَّتِي تتضمن معلومات تاريخية والتي نجدها فِي المقابر (رقيات سحرية، نصوص الأهرام فِي مِصْر)، وفي حجرات الدراسة فِي المدارس، حيث نُسخت موضوعات مِنْ كافة النوعيات. ومن الجلي أنه مَا أن ترسخت الكتابة، فإن قيمتها- كوسيلة لتسجيل الفكر البشري، ونقل المعلومات بدقة إِلى مسافات طويلة، وحفظها للأجيال المستقبلية- تم الاعتراف بها عَلَى نطاق واسع. وأي شئ كَانَ يمكن كتابته شريطة وجود كاتب للقيام بهذا العمل. ومعظم الَّذِين كَانوا لا يستطيعون القراءة أو الكتابة، ولكن الكثيرين منهم كَانوا يعرفون أنه بمقدورهم إستخدام كتابة لهذا المهمة، مثل محصلي الضرائب، والأفراد العسكريين. والكتابة المسمارية الَّتِي كَانَت تُكتب عَلَى ألواح مِنْ الصلصال، كَانَت توفر نصوصاً أكثر بكثير مِنْ النصوص المِصْرية، والتي كَانَت تكتب بالقلم والحبر عَلَى لفائف مِنْ الرق أو ورق البردي، أو عَلَى الجلود فِي بعض الأحيان. وألواح الكتابة الخشبية والتي كَانَت تُغطى عادة بالشمع، كَانَت مادة أخرى شائعة للكتابة لكُلّ مِنْ الكتابتين وربما بالنسبة للكتابة الحثية أيضًا وكتابات أخرى، ولكنها نادرًا مَا كَانَت تُسترد. وبالنسبة للمذكرات سريعة الزوال، سجلات الصادر والوارد، وللواجبات المدرسية، كَانَت تُستخدم جزازات مِنْ الفخار المكسور، أو رقائق مِنْ الحجر لها سطح للكتابة، كَانَ يستخدمها الكتبة الَّذِين يكتبون بالقلم والحبر، أو بسن حاد.

وفي ظل هذا السياق الَّذِي كَانَ سائدًا فِي الشَّرْق- حين كَانَت توجد العديد مِنْ الكتابات فِي الشَّرْق أثناء الألفية الثانية قبل الميلاد، هنا ظهرت الحروف الأبجدية. وعدم الرضاء بالنظم المعقدة الَّتِي لا تصلح لتسجيل الفونيمات السامية الغربية، وإِلى جَانِب التحليل اللغوي الدَقيق، مكّن كاتباً غير معروف مِنْ أن يبتكر أبجدية مقطعية محدودة بعلامة واحدة لكُلّ صوت ساكن رَئِيس يتبعه أي حرف لين وذَلِكَ بدلاً مِنْ علامات منفصلة لكُلّ حرف ساكن مع حرف لين معين، كما فِي الكتابات القديمة. ولم يعد هناك مِنْ يستعمل العلامات الَّتِي تشير إِلى كَلْمات. وقد تبنت اللغات السامية الغربية لهذا النظام عَلَى وجه الخصوص لأَنَّهُ ليس هناك كَلْمات تبدأ بـ، أو تتكون مِنْ أصوات لينة فقط.

والأمثلة للأبجدية القديمة نادرة لأن الكتبة إذ تأثروا بالتدريب المِصْري كَانوا يكتبون عادة بريشة للكتابة والحبر عَلَى بردي معرضاً للتلف. وأقدم أدلة هي تِلْكَ المحفورة عَلَى الصخور أو الأشياء الحجرية فِي مناجم الفيروز المِصْرية الموجودة فِي سيرابيت الخادم فِي سيناء سنة ١٦٠٠ ق م تقريبًا. وهناك ملاحظات مقتضبة خاصة بالمَلِكية أو التخصيص نجدها منقوشة أو مرسومة عَلَى أوان فخارية أو معدنية أو منحوتات حجرية مِنْ القرون التالية فِي كَنْعَان. وبساطة الأبجدية القديمة جذبت كتبة أوغاريت، الَّذِين تمرسوا عَلَى التقاليد البَابِلية، وعملوا تقليداً لها بحروف مسمارية، ولعل ذَلِكَ كَانَ فِي القرن الرابع عشر ق. م. تقريبًا.

وهناك عينات قليلة تبين أنها كَانَت مستعملة فِي القرن العاشر قبل الميلاد، ثم عددًا مِنْ القرن التاسع، كَانَ موزعاً عبر الشَّرْق، يشير إِلى تطور السمات المحلية الأمر الَّذِي أدى إِلى وجود فرق بين الأساليب الآرامية، والعبْرِيَّة والفينيقية، والأساليب المحلية الأخرى. وكَانَ مِنْ شأن التعاملات التجارية أن وصلت الحروف الأبجدية إِلى اليونانيين، الَّذِين أخذوا علامات للحروف السَّاكِنة السامية الَّتِي لَمْ يكونوا يحتاجونها واستخدموها للحروف اللينة (وهكَذَا "..." أضبحت ...) وبذَلِكَ أنتجوا أوَّل أبجدية حقيقية. وكوسيلة لإدارة الإمبراطورية الفَارِسية، تم تبني الأبجدية الآرامية عَلَى نطاق واسع، وأصبحت "الكتابة المربعة" العبْرِيَّة فِي أيدي الكتبة اليهود، وعن طريق الكتبة النباطيين تطورت لتصبح الأبجدية العربية.

٢. الكتابة فِي إِسْرَائِيل القديمة. فِيمَا رسخت إِسْرَائِيل أقدامها فِي كَنْعَان، كَانَت الأبجدية موجودة بين التراث الثقافي الكَنْعَاني. وعَلَى الرغم مِنْ عدم اكتشاف نصوص عبْرِيَّة واضحة يرجع تاريخها إِلى مَا قبل القرن التاسع ق. م، إلاّ أنه لا يُوجد سبب معقول لافتراض أن أجيالاً سابقة مِنْ الكتبة الإِسْرَائيليين لَمْ يكونوا يستخدمونها. فمن القرن التاسع حَتَّى القرن السادس كَانَت هناك كتابات تقليدية قليلة محفورة باللغة العبْرِيَّة عَلَى المقابر، وعَلَى ألواح حجرية (كُلّها غير كاملة) وعَلَى قطع مِنْ العاج ومئات محفورة عَلَى أختام حجرية، بعضها محفور عَلَى أوزان، والبعض عَلَى الصخور أو الأواني الخزفية. ويوجد أكثر مِنْ مائتي ......، ومذكرات مقتضبة، ورسائل مكتوبة بالحبر عَلَى جزازات مِنْ الخزف، لَمْ يقصد بها أن تكون سجلات طويلة الأمد، وهي مِنْ منتجات كتبة عاديين. وثمة قطعة مِنْ البردي تم العثور عليها فِي كهف عَلَى مقرَبَة مِنْ البَحْر الميت، كَانَت تمثل مادة الكتابة العادية، ولم تكن تُعرف إلاّ مِنْ بصمتها عَلَى الأختام الصلصالية الَّتِي كَانَت ملحقة بالمستندات. ولم يُسترد أي كتاب، غير أن قصة بلعام النَّبِيّ، المكتوبة باللهجة المحلية عَلَى جدار أحد المقادس بتل "دير الله" شرقي الأُرْدُنّ، والتي يرجع تاريخها إِلى ٨٠٠ ق. م، تمثل عَمُوداً مِنْ أحد "الدُرُج"، وتميمتين فضيتين مِنْ مقبرة يرجع تاريخها إِلى سنة ٦٠٠ ق. م وتقع عَلَى طرف وَادِي هِنُّوم بأُورُشَلِيم، وكَانَت عليها صيغة بركة كهنوتية (عد ٦: ٢٤- ٢٦)، وتثبت إستخدام الكتابة فِي الموضوعات الأدبية إبان فترة المَلِكية. وبالنسبة لمجموعة شاملة مِنْ الكتابات والنقوش العبْرِيَّة القديمة، انظر "رينز، رولنج".

٣. المصطلحات الفنية

(أ) الكتابة

(i) כָּתַב (*katab*) يكتب ٩٠، مكتوب ...، يكتب باستمرار ... (#٤١٨٠). اسْم כְּתָב، (*k^etab*)، كتابة (#٤١٨١)، כְּתֹבֶת، (*k^etobet*)، علامة (#٤١٨٢)، מִכְתָּב، (*miktab*) شئ مكتوب (#٤٨٤٤).

ش. أ. ق هذه هي الكلمة السامية الغربية الشائعة لـ "يكتب" فِي الأوغاريتية. الفينيقية. الآرامية، والعبْرِيَّة (*DNWSI*, 540-46) واستمرت فِي العربية.

ع. ق وردت كلمة *ktb* (يكتب) ٢٢٣ مرة. وبعد تقديمها وحين كتب مُوسَى قصة هزيمة عَمَالِيق (خر ١٧: ١٤) استُخدم الفعل لكتابة "أقْوال الرَّبّ" (٢٤: ٤) واستخدمها الله نفسه (خر

٣٤: ١، تث ٤: ١٣، الخ). كما كتب مُوسَى أيضًا قصة رحلات الإسْرَائِيلِيين (عد ٣٣: ٢)، وكَلِمات "نَشِيد مُوسَى" (تث ٣١: ١٩)، وكتب الكَنْعَانِيُّون وصفاً لكَنْعَان (يش ١٨: ٨- ٩) وكتب صَمُوئِيل القواعد الخاصة بالمَمْلِكة (١صم ١٠: ٢٥). وقد أمر ٱلْمَلِك أن يكتب بنفسه نسخة مِنَ النَّامُوس (تث ١٧: ١٨)، وكتبت الرسائل (٢صم ١١: ١٤ الخ) والسجلات أيضًا (١١: ٢٦)، والعقود القانونية (غر ٣٢: ١٠)، الأخبار (١مل ١٤: ١٩ الخ)، النبوات (إر ٣٦) والنصائح (أم ٢٢: ٢٠). وأضفت الكتابة قوة عَلَى الكَلِمات بحيث جعلتها مختلفة عن الكلمة المنطوقة. وهكذا، ولكي تختبر براءتها، فإنه كَانَ عَلَى الزانيات المشكوك فيهن أن تشربن الماء ٱلَّذِي غُسل به الدرج ٱلَّذِي يحتوي عَلَى لعنة (عد ٥: ٢٣)، وكَانَ عَلَى حِزْقِيَال أن يبتلع درجًا لكي يعرف رسالته عَلَى نَحْوَ دَقِيق (حز ٣).

ومن ناحية التشبيه المجازي، فإن التعاليم يمكن كتابتها عَلَى القلب (أم ٣: ٣، إر ٣١: ٣٣) متى يمكن تذكرها، كما أن وصايا الله كَانَ يجب وضعها فِي قلوب الناس (تث ١١: ١٨). وكتابة وصف للأحداث كَانَ وسلية لحفظها للأجيال التالية، وهكذا فإن مَا كُتب فِي سِفْر ٱلْخُرُوج (١٧: ١٤) كَانَ "تذكارًا" (#٢٣٥٥، זִכָּרוֹן). وبالنظر لأن ورق البردي كَانَ يتعرض للتلف وكذلك الجلد، فقد كَانَ مِنَ الأسباب ٱلَّتِي دعت إِلَى الكتابة عَلَى أسطح أكثر تحملاً وبقاءً مثل الألواح الحجرية عَلَى جَبَل عِيبَال حيث كُتب عليها النَّامُوس (تث ٢٧، يش ٨: ٣٢)، وهناك شهادة نُقرت فِي الصخر بقلم حديد ورصاص (أيوب ١٩: ٢٤- والنقوش المسمارية الصغيرة المكتوبة عَلَى رأس دَارِيُوس الكَبِير عَلَى حجر بهستون وطُعِّم بالرصاص (انظر AfO 15, 1945-51, 147)، وبأسلوب التشبيه المجازي "خَطِيَّة يَهُوذَا مكتوبة بقلم مِنْ حديد برأس مِنَ الماس منقوشة عَلَى لوح قلبهم" (إر ١٧: ١). والكتابة الوحيدة الدائمة هي ٱلَّتِي فِي "كتاب الله" ٱلَّذِي تُدرج فيه أسْمَاء وتُمحى منه أسْمَاء وذَلِكَ بواسطة الله (خر ٣٢: ٣٢، مز ٦٩: ٢٨ [٢٩]، ٨٧: ٦، ١٣٩: ١٦، دا ١٢: ١، مل ٣: ١٦)، وعَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ فإن أسْمَاء أولئك ٱلَّذِين ابتعدوا عن الله كُتبت فِي التراب حيث تُمحى بسهولة (إر ١٧: ١٣). ومفهوم "سِفْر الْحَيَاة" استمر فِي أزمنة ع. ج (مثل؛ لوقا ١٠: ٢٠، رؤ ٣: ٥).

(ii) فِي الكتابة #٦٢٢٨، סְפָרוֹת، (*s^e porôt*).

ع. ق المرة الوحيدة نجدها فِي مز ٧١: ١٥ "فمن يحدث بعدلك الْيَوْم كُله بخلاصك لأني لا أعرف لها أعداداً" ومع ذَلِكَ فإن النص قد يعني بسهولة أن كاتب ٱلْمَزْمُور يمكنه أن يتحدث فقط بحمد الله وتسبيحه، ولا يمكنه أن يكتبه.

(iii)، רְשַׁם، (*rasam*) مكتوب (#٨٣٩٨). فِي الأرامية רְשַׁם، يكتب).

ع. ق الأساس רְשַׁם ورد فقط فِي سِفْر دَانِيال، حيث المرة الوحيدة باللغة العِبْرِيَّة كَانَت كلمة مستعارة، ثم بعد ذَلِكَ جاءت باللغة الآرامية ٱلَّتِي كَانَت مستعملة فِي فترة مَا بعد الكتابة والكلمة العِبْرِيَّة فِي دَانِيال ١٠: ٢١ تعني مَا كُتب. وفي اللغة الآرامية فِي دَانِيال كَانَت تُستعمل دائمًا بكلمة نص مكتوب כְּתָבָא، سواء عَلَى جدران القصر (٥: ٢٤- ٢٥) أو فِي مرسوم دَارِيُوس (٦: ٨ و٩ [٩ و١٠])، ومع אֱסָר بمعنى نفس المرسوم (٦: ١٢- ١٣ [١٣- ١٤]).

(ب) الكتبة.

(i) ، מַזְכִּיר، (*mazkîr*) كاتب، وزير (#٤٦٥٤) هفعيل. part. مِنْ كلمة זָכַר، يتذكر، شخص يجعلنا نتذكر، ومن ثم "مسجل"، تذكر.

ش. أ. ق اللقب يرد مرة، وذَلِكَ عَلَى ختم ربما مِنْ أصل مُوابي (*DNWSI*, 609).

ع. ق اللقب كَانَ يحمله يَهُوشَافَاط بْنِ أخيلود، عَلَى أيَّام دَاوُد (٢صم ٨: ١٦ = ١أخ ١٨: ١٥)، وٱلَّذِي استمر عَلَى عهد حكم سُلَيْمَان (١مل ٤: ٣)، وحمله يوآخ بْنِ آساف أثناء حكم حَزَقِيَّا (٢مل ١٨: ١٨ و٣٧ = إش ٣٦: ٣ و٢٢)، وحمله يوآخ بْنِ يوآحاز أثناء حكم يُوشِيَّا (٢أخ ٣٤: ٨). وهذه الوظيفة شبهت بالوظيفة المِصْرية *whmw* منادى أو مبعوث يسمى، أو مُخبر، وفي اللغة الأكادية *nagiru*، مبعوث أو مذيع (T. N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, 1971, 52-62)، غير أنه ليس هناك مبرر قوي لأفتراض أن هذه الوظيفة لَمْ تكن موجودة أيضًا فِي البلاط ٱلْمَلِكي الكَنْعَاني، وأن الإسْرَائِيليين أخذوها عنهم (انظر ك. أ. كيتشن "مِصْر وإسْرَائِيل إبان الألفية الأوْلى قبل الميلاد"، *SVT* 40، 1986، 107- 23).

(ii)، סֹפֵר، (*soper*)، كاتب (#٦٢٢١)، لعلها مأخوذة مِنْ סָפַר، يحسب، يعدّ (#٦٢١٨)، أو اسْم مشتق مِنْ סֵפֶר، وثيقة مكتوبة (#٦٢١٩)، وهي بالآرامية סָפַר (#١٠٥١٦).

ش. أ. ق كَانَ اللقب سائدًا أثناء العصر البرونزي المتأخر فِي اللغة الأوغاريتية (*spr*)، والكَنْعَانية، ثم وُجد فِي نص مِصْري يعود إِلَى الأسرة التاسعة عشرة (as *sopira*) وعَلَى ذَلِكَ ظهر معناه بوضوح بأداة الكتابة ٱلَّتِي وُضعت كعلامة حاسمة قبله (ج. إ. هوك "كَلمات سامية فِي نصوص مِصْرية خاصة بالمَمْلِكة الجديدة، والفترة الوسيطة الثالثة، ١٩٩٤، رقم ٥٤٠). وهي موجودة الآن فِي الفينيقية والآرامية (*DNWSI* 798- 99)، وقد انتقل إِلَى اللغة البَابِلية (*CAD* S, 225) as *sepiru*.

ع. ق סֹפֵר يمكن تشير إِلَى كاتب مِنْ أي نوع (قض ٥: ١٤، إش ٣٣: ١٨)، غير أنه فِي غالبية الأحوال يَكُونُ لرجل يُذكر اسْمُهُ، مثل بَارُوخ، كاتب إرْمِيَا (إر ٣٦)، أو كاتبملكي أو مسجل (٢صم ٢٠: ٢٥، ١مل ٤: ٣، ٢مل ١٨: ٣٧، الخ، والآرامية. عَزْرَا ٤: ٨ الخ). وكَانَت هذه وظيفة ضرورية فِي البلاط ٱلْمَلِكي قديمًا، ولعل إسْرَائِيل أخذتها عن الكَنْعَانِيِّين، ولا يوجد تأييد يُذكر للأقتراح القائل بأن هذا الدور أُخذ عن نموذج مِصْري (حسبما جادل ت. ن. د. ميتنجر "موظفو الدولة فِي عهد سُلَيْمَان، ١٩٧١). وعمل الكاتب كَانَ يتطلب عناية وتدريب لسنوات عديدة، فالطفل يمكنه أن يكتب عددًا صغيرًا مِنَ الأشجار فقط وعَلَى سبيل المثال (إش ١٠: ١٩)، ولِذَلِكَ نجد إشارة إِلَى "كاتب ماهر" סוֹפֵר מָהִיר (مز ٤٥: ١ [٢]، انظر عَزْرَا ٧: ٦ و Ahiqar، ספר חכים ומהיר ١). وقد تُقابل المسئولية باستخفاف. ولِذَلِكَ اتهم إرْمِيَا الكتبة بالإهمال أو التهاون المتعمد بناموس الله، ٱلَّذِي كَانَ فِي عهدتهم

باعتبارهم القراء والكتبة المحترفين (إر ٨: ٨). ودورهم فِي تقديم النَّامُوس إِلَى الشَّعْب تمت الإشارة إليه باقتضاب فِي عَزْرَا (٧: ٦ و١١، ٧: ١٢ و٢١ [وكِلاهما مِنَ اللغة الآرامية]، نَحَمْيَا ٨)، وتم تطويره فِي الأزمنة التالية. والتقليد اليهودي الخاص بالنسخ الجدير بالثقة وٱلَّذِي رُوعي فِي رسائل "......." واصل الممارسات البَابِلية القديمة، ومدارس أخرى. وهذه العناية نراها واضحة فِي نصوص مسمارية عديدة وفي الدقة التامة للمخطوطات الكتابية (انظر A. R. Millard, "In Praise of Ancient Scribes," *BA* 45, 1982, 143-53).

(iii) סֹפֶרֶת، (*soperet*)، كاتب؟ (#٦٢٣٠).

ع. ق فِي قائمة المسبيين العائدين أحفاد عبيد سُلَيْمَان "بنون סֹפֶרֶת" (عز ٢: ٥٥) = סֹפֶרֶת (نح ٧: ٥٧) وبالنظر إِلَى الأسْمَاء المجاورة هي أسْمَاء أشخاص، فمن المحتمل أن هذه الكلمة هي اسْم علم، ولعلها مأخوذة مِنْ لقب مهني تماثل عبارة "عشائر الكتبة" (١أخ ٢: ٥٥).

(جـ) كتابة المواد

(i) מְגִלָּה، (מְגִלּוֹת .*m^e gillâ*, pl) دَرْج، رَق، لفيفة مِنْ ورق بردي (#٤٤٧٩) مِنَ الأساس (גָּלַל)، دَرْج (#١٦٧٠).

ع. ق هذا هُوَ الشكل العادي لوثيقة طولها أكثر مِنْ صفحة، مثل الدرج المكتوب المشار إليه فِي (عَزْرَا ٦: ٢)، أو نبوات إرْمِيَا (عز ٣٦ وغيرها). ونبوات حِزْقِيَال بالويل كَانَت طويلة حَتَّى أنها غطت جانبيّ الدرج- وهي عملية غير معتادة لأن الكتبة عادة مَا يضيفون صفحات أخرى لتطويل الدرج، ولا يكتبون فِي الوجه الثاني إلاّ حين يكتبون عَلَى ورق مِنَ البردي أو الجلد يَكُونُ سبق إستخدامه (حز ٢: ٩، ٣: ١- ٣). زَكَرِيَّا (الأصحاح ٥) رأى درجًا مقاساته غير طبيعية حيث إن طوله عشرون ذراعاً وعرضه عشر أذرع (حوالي ٣٠× ١٥ قدمًا)، أمَّا الدرج العادي فطوله عشر أقدام وارتفاعه أقل مِنْ قدم.

(ii) גִּלָּיוֹן، الجمع גִּלְיֹנִים، لوح (#١٦٦٣)، مِنَ الأصل גָּלָה، خال مِنَ الكتابة (#١٥٥٥).

ع. ق ترد الكلمة مرتين، وُصف مرة بأنه كبير (גָּדוֹל) وقد استخدمه إشَعْيَاء ليكتب عليه اسْم ابْنُهُ ٱلَّذِي لَمْ يكن قد وُلد بعد (إش ٨: ١) ومرة بين أدوات الزينة الخاصة ببنات صهيون (٣: ٢٣). والمعنى الأرجح يبدو أنه صحيفة خالية مِنَ الكتابة، كما فِي سب والمشنة والعِبْرِيَّة، ومن الممكن أن يَكُونُ مِنَ الخشب أو المعدن حيث إنه طُلب مِنَ النَّبِيّ أن يكتب عليه بـ חֶרֶט، وٱلَّذِي يُستخدم عادة للحفر (انظر أدناه)، فِي حين أن البعض قالوا إنه ربما كَانَ لوحاً مِنَ المعدن خالياً مِنَ الكتابة وعَلَى ذَلِكَ يَكُونُ مرآة.

(iii) לוּחַ الجمع לֻחוֹת، سبورة، أو لوح للكتابة (#٤٢٨٣).

ش. أ. ق *le'um* فِي اللغة الأكادية تعني لوح خشب، وفي الغالب وبدءاً مِنْ سنة ٢٠٠٠ ق. م وما بعد ذَلِكَ، أصبحت تعني لوحاً للكتابة، وعادة يَكُونُ مِنَ الخشب، والكلمة وُجدت فِي أوغاريت سنة ١٣٠٠ ق. م تقريبًا، وبعد ذَلِكَ فِي اللغة الآرامية (انظر *DNWSI*, 569).

ع. ق باستثناء استعمالات قليلة بمعنى "لوح" (خر ٢٧: ٨، حز ٢٧: ٥، الخ) تشير كلمة לוּחַ إِلَى ألواح للكتابة. وكَانَت فِي العادة ألواحاً خشبية، كثيرًا مَا تكون مزدوجة وموصلة معًا ليسهل إمساكها فِي السير، ويمكن للكاتب أن يكتب عليها مباشرة بالحبر. وهذه الألواح التي كَانَت فِي الصدر تُغطي بالشمع حَتَّى يمكن الكتابة عليها عن طريق النبش ثم مسحها بسهولة بعد الاستعمال (انظر درايفر، ألواح، ٢٣: ٢- ٢٦). وفي إشَعْيَاء ٣٠: ٨ ترد كلمة לוּחַ موازية لكلمة סֵפֶר، فِي حين أنها فِي حَبَقُّوق ٢: ٢ يبدو أنها ألواح كبيرة يمكن للعداء أن يقرأها لدى مروره بها. وهي مِنْ ناحية التشبيه المجازي تُطبق عَلَى الذاكرة "لوح قلبك" (ام ٣: ٣، ٧: ٣، إر ١٧: ١). وأكثر الألواح شُهرة هما اللوحان לֻחוֹת اللذان نزل بهما مُوسَى مِنْ جَبَل سِينَاء مكتوباً عَلَيْهِمَا النَّامُوس (٣٣ مرة). وكَانَا لوحي حجر (خر ٢٤: ١٢ לֻחֹת הָאֶבֶן) وربما كَانَ رقوقاً مثل الرق المِصْري، حيث تكون الكتابة عليها بطريق الخدش (انظر A. R. Millard, "Recreating the Tablets of the Law," *Bible Review* 10, 1994, 48-53). ومحتوياتها خلعت عليها اسْم "لوحي الشهادة" خر ٣١: ١٨، לֻחֹת הָעֵדֻת). وقد وُضعا فِي تَابُوت العهد للمحافظة عليها (تث ١٠: ٥) عَلَى غرار وثائق المعاهدات الأخرى القديمة ٱلَّتِي كَانَت تُحفظ أمام الآلِهَة فِي المعابد (مثل؛ *ANET*, 205).

(iv) דֶּלֶת، الجمع דְּלָתוֹת، باب، لوح مثل الباب (#١٩٤٦).

ش. أ. ق كلمة *daltu* فِي اللغة الأكادية تعني ورقة أو عَمُوداً مِنَ الكتابة وذَلِكَ فِي القرن السَّابع ق. م (س. باربولا "تقارير عن الكتبة الأشُورية" *JNES* 42, 1983, 1-29), and the وقد يكون التعبير آتيًا من δέλτος.

ع. ق المرة الوحيدة وردت فِي إر ٣٦: ٢٣، حيث تنطبق عَلَى الأقسام (الأعمدة") ٱلَّتِي قطعها ٱلْمَلِك فِي الدرج فيمَا كَانَت نبوات إرْمِيَا تُتلى عليه. ونفس الكلمة نجدها فِي مخطوطة لَخِيش رقم ٤، وهي ترجع إِلَى نفس الفترة (*KAI*, no. 194) بالنسبة لمعنى باب أو مدخل #١٩٤٦.

(د) أدوات الكتابة

(i) חֶרֶט، [*heret*] أداة للحفر، مرقم (؟) (#٣٠٣٢).

ع. ق الأداة ٱلَّتِي استخدمها يَشُوع للكتاب الاسم "مهير شلال حاش بز عَلَى גִּלָּיוֹן (إش ٨: ١، انظر عاليه) وُصفت بأنها חֶרֶט אֱנוֹשׁ، قلم إنسان، ولعل المعنى هُوَ قلم عادي. وقد استخدم هَارُون مثله لتشكيل الْعِجْل الذهبي (خر ٣٢: ٤).

(ii) עֵט، [*et*]، قلم، مرقم (#٦٤٨٥).

ع. ق وربما كَانَ القلم مِنَ البوص ٱلَّذِي يتم بريه لتكون له "سنّ للكتابة، وذَلِكَ فِي الظروف العادية (مز ٤٥: ١ [٢]، إر ٨: ٨) وكَانَ يُعمل له سن "بمبراة الكاتب" (إر ٣٦: ٢٣، תַּעַר הַסֹּפֵר). وللكتابة عَلَى الأسطح الصلبة كَانَ لابد مِنْ

إستخدام مرقم (قلم من الحديد برأس مِنْ الماس (إر ١٧: ١؛ أيوب ١٩: ٢٤).

(iii) דְּיוֹ، [d^eyô] حبر (#١٩٠٢).

ش. أ. ق الكلمة العبْرِيّة المستخدمة لا يُعرف المصدر الَّذِي اشتُقّت منه، ويقول البعض انها كلمة مستعارة مِنْ جذر الكلمة المِصْرية *ryt*، حبر (*WbAS* 2.399)، حيث حدث خطأ عِنْدَ النسخ فكُتب الحرف *dalet* بدلاً مِنْ الحرف *resh.*، أوْ ربما كَانَتْ هناك نقلة صوتيِة لفظية فِي الحرف الاستهلالي (T. O. Lambdin "الكلمات المِصْرية المستعارة فِي ع. ق" *JAOS* 73, 1953, 149).

ع. ق ذُكرت كلمة حبر مرة واحدة فِي قصة كتابة بَارُوخ أقْوَال إرْمِيَا عَلَى درج (إر ٣٦: ١٨). والحبر القديم كَانَ يُصنع مِنْ الفحم المسحوق الممزوج بالماء والصمغ أوْ الزيت.

(iv) קֶסֶת، [qeset] لوحة الكاتب (#٧٨٧٩).

ش. أ. ق الكلمة العبْرِيّة مأخوذة مِنْ الكلمة المِصْرية *gsty* (بداية مِنْ المَمْلَكَة القديمة وما بعد ذَلِكَ، *WbAS* 5.207). وهناك نماذج مِنْ هذه الألواح الخشبية الضيقة المجوفة لكي تُوضع بها الأقلام والمحابر تم العثور عليها فِي مِصْر، وقد رُسمت عَلَى آثار مِنْ الشَّرْق (Driver, plates 32, 33.1; *ANEP*, 234).

ع. ق رأي حِزْقِيَال فِي رؤيا رجلاً ومعه *qeset*، ولِذَلِكَ كَانَ كاتباً، وكَانَ يسم سمة عَلَى المؤمنين فِي أورُشَلِيم حَتَّى يهربوا مِنْ الدينونة الَّتِي كَانَت عَلَى وشك أن تضرب المدِينة (حِزْقِيَال ٩).

(و) الوثائق المكتوبة

(i) סֵפֶר، [seper]، وثائق مكتوبة (#٦٢١٩)، بالآرامية סְפַר ١٠٥١٥).

ش. أ. ق الكلمة السامية الغربية الَّتِي تُطلق عَلَى أي وثيقة مكتوبة مِنْ أي نوع، وُجدت فِي نصوص ترجع إلى العصر البرونزي المتأخر (أوغاريت) (انظر *DNWSI*, 799-801).

ع. ق סֵפֶר (١٨٥ مرة) مِنْ نص مكتوب، سواء كَانَ عقداً قانونياً (تث ٢٤: ١ و٣، أيوب ٣١: ٣٥، إر ٣٢: ١٠- ١٤)، أوْ رسالة (٢صم ١١: ١٤ و١٥، ١مل ٢١: ٨- ١١، الخ)، أوْ كتاباً مِنْ ورق البردي، أوْ الجلد، وأحيانًا يُعرف بأنه فِي شكل درج (מְגִלַּת־סֵפֶר، مز ٤٠: ٧ [٨]، إر ٣٦: ٢، حز ٢: ٩). "وتلتف السَّمَاوَات كدرج" (סֵפֶר) (إش ٣٤: ٤) فتفترض أن هذا شكل عادي. وحين يُكتب درج، كَانَ يُختم ويختم بكتلة صغيرة مِنْ الصلصال (خاتم) كما تبين مِنْ الإستكشافات الأثرية، ولا يمكن أن يفتحه إلاّ مِنْ له سلطة القيام بذلك (← ٢٩: ١١- ١٢). والوثائق والكتب كَانَت تحدد عَلَى أنها תוֹרָה סֵפֶר הַ، سِفْر النَّامُوس (تث ٢٨: ٦١) סֵפֶר זִכָּרוֹן "سِفْر تذكرة (مَلاَخِي ٣: ١٦)، סֵפֶר הַמִּקְנָה "صك الشَّرَاء" (إر ٣٢: ١١، الخ). סֵפֶר כְּרִיתֻת، "كتاب طلاق" (تث ٢٤: ١). وفي العصور الفَارِسية كَانَ لدى الحاشية المَلَكِية "مبنى الأسفار (בֵּית סִפְרַיָּא، عَزْرَا ٦: ١). حيث تُحفظ السجلات (סְפַר־דָּכְרָנַיָּא، عَزْرَا ٤: ١٥).

(ii) סִפְרָה، [sipra] كتاب (# ٦٢٢٥).

ع. ق المرة الوحيدة الَّتِي وردت فيها هذه الصيغة المؤنثة للاسم، تشير إلى سجل الله السماوي (مز ٥٦: ٨ [٩]) (بالنسبة للسجل انظر مَا سبق، כָּתַב).

(iii) כְּתָב، [k^etab] كتابة (#٤١٨١) وهي مأخوذة مِنْ الجذر כָּתַב يكتب، وهي نفس الكلمة فِي الآرامية (#١٠٣٧٥).

ش. أ. ق معروفة فِي الآرامية الرسمية اللاحقة (حالة باللغة العبْرِيّة فِي خرْبَة الكوم *DNWSI*, 546، مِنْ الأفضل اعتبارها صيغة لفظية، Renz and Rllig, 207-8).

ع. ق تظهر الكلمة فِي عبر. كت. اللاحقة لتشير إلى شئ مكتوب، خطط خاصة بالهيكل (١أخ ٢٨: ١٩)، والرسائل والمراسيم المَلَكِية (٢أخ ٢: ١١ [١٠]، عَزْرَا ٤: ٧، أستير ٣: ١٤)، سجلات (عَزْرَا ٢: ٦٢، حز ١٣: ٩)، وسِفْر (دا ١٠: ٢١). والكلمة فِي سِفْر أستير تشير بصفة خاصة إلى الكتابة والعبارة التالية تشير إلى اللغة (استير ١: ٢٢، ٣: ١٢، ٨: ٩). أمّا فِي الآرامية فتستخدمها مثل العبْرِيّة الشائعة حيث تشير إلى نص النَّامُوس (عَزْرَا ٦: ١٨) وعَلَى النص الَّذِي عَلَى جدار القصر (دا ٥: ٧ الخ)، وإلى مرسوم دَارِيُوس (٦: ٨ [٩]، الخ) وإلى عدم كتابة الكمية (عَزْرَا ٧: ٢٢).

(iv) כְּתֹבֶת، [k^etobet] وسمْ (# ٤١٨٢) مِنْ الأصل כָּתַב، يكتب.

ع. ق فِي المرة الوحيدة الَّتِي وردت فيها (لا ١٩: ٢٨)، تأتي هذه الكلمة للإشارة إلى وشم" أوْ "ندبة. وما جاء فِي إش ٤٤: ٥ قد يشير إلى كتابة اسْم المالك عَلَى يد عبده، وقد تكون هذِه الممارسة مماثلة، حيث كَانَت معروفة تماماً فِي بلاد مَا بين النهرين (M. A. Dandamayev, *Slavery in Babylonia*, 1984, 229-34).

(v) מִכְתָּב، [miktab] شئ مكتوب (#٤٨٤٤) مِنْ الأصل כָּתַב ويكتب.

ع. ق تصف الكلمة كتابة الله عَلَى لوحي الشهادة الأساسيين (خر ٣٢: ١٦، تث ١٠: ٤) والنقش عَلَى صفيحة الإكْلِيل المُقَدَّس الذهبية الخاصة برَئِيس الْكَهَنَة كما عَلَى الخاتم أيضًا (خر ٣٩: ٣٠). وفي ٢أخ ٢١: ١٢ تشير إلى رسالة، وفي ٣٥: ٤ إلى التعليمات الخاصة بعبادة سُلَيْمَان، وفي ٣٦: ٢٢ = عزر ١: ١ تشير إلى نص مرسوم كُورَش. وترنيمة حَزَقِيَا بعد مرضه سميت كتابة (إش ٣٨: ٩) غير أن كثرين مِنْ المفكرين يفضلون قراءة الكلمة عَلَى أنها מִכְתָּם (انظر مَا يلي).

(vi) מִכְתָּם، [miktam] تعبير فني عن معنى غير واضح (#٤٨٤٦).

ع. ق تظهر الكلمة فِي عناوين الْمَزْمُور ١٦، ٥٦- ٦٠ ومن الأرجح أن لها معنى موسيقياً فُقد الآن. وإذا كَانَت شكلاً مغايراً مِنْ كلمة מִכְתָּב (انظر مَا ذُكر سابقًا) يَكُونُ أمرًا غريبًا ألاّ تظهر هذه الصيغة إلاّ فِي عناوين الْمَزَامِير، حيث تُوجد أيضًا بعض المصطلحات الموسيقِية الغامضة.

كتابة: لاهوت

(vii) אִגֶּרֶת، [iggeret] مستند، رسالة (#١١٥). بالآرامية אִגְּרָה، (iggerâ) (#١٠٠٠٧).

ش. أ. ق فِي اللغة الأكادية *egirtu* تعني وثيقة أوْ مستند، وانتقلت هذه الكلمة إلى الآرامية (*DNWSI*, 12).

ع. ق لا ترد الكلمة إلاّ فِي نصوص مَا بعد السبي (العبْرِيّة ١٠ مرات، الآرامية مرتين) وتعني بوضوح "رسالة" (٢أخ ٣٠: ١، نح ٢: ٧، ٦: ٥، أستير ٩: ٢٦).

(viii) נִשְׁתְּוָן، [nist^ewan] رسالة (# ٥٩٨١). ونفس الكلمة فِي اللغة الآرامية (# ١٠٤٩٦).

ش. أ. ق هذه الكلمة الفَارِسية (*nistavan*) تظهر فِي وثيقة آرَامية ترجع إلى القرن الخامس وهي مِنْ مِصْر (*APFC*, 17,3; *DNWSI*, 766).

ع. ق وكافة الأمثلة الكتابية ترد فِي سِفْر عَزْرَا الَّذِي يرجع تاريخه إلى القرن الخامس قبل الميلاد، وتأتي فِي سياق الاتصالات مع البلاط الفَارِسي (٤: ٧، ٧: ١١ [عب] ٤: ١٨ و٢٣، ٥: ٥ [آرَامية]).

(ix) פַּתְשֶׁגֶן، (*patsegen*) نسخة (#٧٣٥٨)، بالآرامية פַּרְשֶׁגֶן، (*parsegen*) (#١٠٥٩٨).

ع. ق كُلّ الأمثلة الآرامية نجدها فِي سِفْر عَزْرَا الَّذِي يرجع تاريخه إلى القرن الخامس ق. م، وتأتي فِي سياق المراسلات الرسمية (٤: ١١ و٢٣، ٥: ٦، ٧: ١١) والحالات العبْرِيّة تشير كُلّها إلى نسخ مِنْ المراسيم الْمَلَكِية (أستير ٣: ١٤، ٤: ٨، ٨: ١٣).

(x) פָּרָשָׁה، [parasâ] قول صحيح (#٧٣٠٨)، פְּרַשׁ، [paras] يوضح (#٧٣٠٠).

ع. ق لَمْ ترد إلاّ فِي سِفْر أستير (٤: ٧) عن مبلغ مِنْ المال، وفي ١٠: ٢ عن أعمال تمت.

(xi) פִּתְגָם، [pitgam]، مرسوم، موضوع (#٧٣٣٠)، ونفس الكلمة تُستخدم فِي الآرامية (#١٠٦٠١).

ش. أ. ق هذه الكلمة الفَارِسية (*pati-gama* *) تظهر فِي وثائق آرَامية مِنْ مِصْر (*DNWSI*, 948).

ع. ق تعني فِي العبْرِيّة مرسوماًمَلَكِياً (أستير ١: ٢٠) وحكمًا (جا ٨: ١١)، وفي الآرامية تعني كلمة أوْ رسالة (عز ٤: ١٧، الخ، دا ٣: ١٦، ٤: ١٧ [١٤]).

ومما يجدر ذكره أنه فِي فترات مَا قبل السبي، كَانَت كَلّمتا סֵפֶר ومְגִלָּה مع عبارات تحدد المعنى كَانَت كافية لتحديد نصوص مكتوبة، لكن تنوع الكَلّمات الَّتِي تشير إلى الوثائق المكتوبة ازدادت فِي ظل الإدارة الفَارِسية، والعديد لَمْ يكن مِنْ اللغات السامية. وعدم وجود هذه الكُلّمات فِي أسفار صَمُوئِيل- والْمُلُوك قد يشير إلى أنها ترجع إلى مصادر كَانَت موجودة قبل السبي.

٤. ألعاب كتابية. اللغات السامية بها الكثير مِنْ أسلوب التورية، كما هُوَ واضح تمامًا فِي الكثير مِنْ الكتابات، كما أن الكتابة توسعت فِي الاحتمالات. فالكتابات البَابِلية والمِصْرية، مع علاماتها المتعددة المعاني تعطي الكتبة الماهرين أوْ المتلاعبين مجالاً لاستعراض براعتهم أوْ إخفاء المعاني بالنسبة لغير المتمرسين (see E. F. Weidner, "Geheimschrift," *RLA* 3:185-88; H. G. Fischer, "Hieroglyphen, G, H," *LexÄg* 2, 1977, 1189-99, and W. Guglielmi, LexÄg 6, 1986, 27). حالةِ واحدة لرمزِ بسيطِ موجود فِي الكتاب المقدس، بإنعكاسِ حروف الأبجديةِ (فِي الإنجليزية z = a, y = b، الخ. ، فِي عب *tav = alef, shin = bet*, الخ. ، لذا عُرفت كـ*'atbas*)، عندما) בָּבֶל بابل) تأتي שֵׁשַׁךְ فِي إر ٢٥: ٢٦؛ ٥١: ٤١، بالرغم من أن لِماذا هذا الرمزِ مستعملٌ فقط فِي هذه الأعداد غير مفسرةٌ.

القصائد الـAcrostics(*) هي الأكثر شيوعًا، وهي تقوم عَلَى أساس الحرف الأوّل مِنْ كُلّ سطر أوْ آية. كما أننا نجدها أيضًا فِي اللغة البَابِلية، حيث المقطع اللفظي الأوّل مِنْ سطر يعطي النص- (see W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, 1960, 63, 67, and R. F. G. Sweet, "A Pair of Double Acrostics in Akkadian," Or 38, 1969, 459-60). والحالات الكتابية المقبولة هي: مز ٢٥ (مَا عدا ع. ١٨)، حيث لَمْ تظهر "..."، ٣٤ (تحذف الحرف *waw*)، ٣٧، ١١١، ١١٢، ١١٩، ١٤٥ (يحذف الحرف *nun*)، أم ٣١: ١٠- ٣١، مراثي ١- ٤، وكُلّ منها تتضمن الحروف الأبجدية كُلّها. مَزْمُور ١١٩، مراثي ٣ الأكثر توسعاً، حيث إن الحرف الأوْلى مِنْ كُلّ سطر فِي كُلّ مقطع شعري يبدأ بنفس الحرف. ويبدأ الْمَزْمُور ٩ بـ .....، ومز ١٠: ٧- ١٨ ينتهي بها، غير أنه لا تُوجد اختلافات، الأمر الَّذِي يوحي بأنه إما أن الشاعر لَمْ يستطع تكملته، أوْ أنه تم تغيير النص (انظر درايفر، ٢٠٠- ٢٠٦ حيث يقدم اقتراحاً لإعادة تركيب القصيدة). وهكَذَا أيضًا يمكننا أن نجد .... بشكل جزئي فِي نح ١: ٢- ١٤، غير أن كمية التعديلات المطلوب لاستكمالها يجعل مِنْ غير المحتمل أنها غطت الحروف الهجائية كُلّها (انظر D. L. Christensen, "The Acrostic of Nahum Reconsidered," *ZAW* 87, 1975, 17-30). وهذه الـAcrostics قُدمت باللغة الإنجليزية فِي ترجمة رونالدنوكس Ronald Knox للكتاب الْمُقَدَّس (١٩٥٥).

٥. مكَانَ الكتابة فِي ع. ق. الإشارت المتكررة إلى الكتابة ومكَانها كجزء معتاد مِنْ حياتنا، إذا أُخذت مع الدليل المادي المؤثر للوثائق المكتوبة أثناء عصر الْمَلَكِية فِي إسْرَائِيل، يبرز لنا أهمية الكتابة فِي ع. ق. ومنذ أن أصبحت إسْرَائِيل أُمّة فِي سيناء، حيث أصبحت مجتمعاً كبيرًا، فقد احتاجت إلى مصادر جديرة بالثقة لقوانينها المُدُنية والدينية. وهكَذَا كَانَت الكتابة عنصرًا هامًا فِي إعطاء النَّامُوس. وباعتبار أن النَّامُوس هُوَ كلمة الله، فمن ثم كَانَ لا يخضع لسيطرة البشر، وبعد كتابته، كَانَ يمكن أن يظل دون تغيير لقرون عديدة، وهذه الخدمَة الكبرى الخاصة بحفظ الكَلّمات والتي قدمتها الكتابة تم استغلالها

* Acrostics = قصيده إذا جمعت حروف أوائل أبياتها أو أواخرها شكلت كلمه أو عباره, سلسله كلمات متساويه الطول مرتبه بحيث تكون قرائتها عموديا مطابقه لقرائتها أفقيا— المحرر

تمامًا فِي التشريعات الَّتِي تضمنتها الأسفار الخمسة. وعَلَى ذلِكَ حُفظتِ النصوص الأصلية آمنة فِي تَابُوت العهد فِي الْمُقْدس، مع وجود نسخ متاحة للاستشارات العادية (مثل؛ ٢أخ ١٩)، وإعادة نسخها (انظر نسخة الْمَلِك مِنْ هذه الشَّرِيعَة فِي تث ١٧: ١٨). وحَتَّى إذا فُقد سِفر مَا، يمكن إعادة اكتشافه، وكَلِمَاته يَكُونُ لها تأثيرها (٢مل ٢٢).

وعَلَى الرغم مِنْ أن شيوع الحروف الأبجدية لَمْ يحقق معرفة القراءة والكتابة بشكل شامل فِي إسْرَائِيل قديمًا، فهذا معناه أن أي شخص يَكُونُ مِصْراً يمكنه تعلم القراءة وربما الكتابة، دون جهد هائل، وذلِكَ عَلَى العكس مما تتطلبه نظم الكتابة البَابِلية والمِصْرية ومتطلبات كتابة النَّامُوس عَلَى قوائم الأبْوَاب (تث ٩: ٦، ١١: ٢٠) تشير إلى أن الكتبة كَانُوا متوافرين بالفعل وأن كُلّ واحد سيعرف مَا تعنيه هذه الكتابة. وفي حين أن الكثير قد قِيل بالْكَلَام وتناقل بهذه الطريقة مِنْ جيل إلى جيل (مثل؛ خر ١٣: ١٤ـ ١٥) إلاّ أن وجود الكتابة أتاح عملية للمراجعة، فالمتسائلون، والمتشككون، أَوْ الَّذِين ينسون، يستطيعون قراءة الْكَلِمَات الأصلية فِي كتاب.

ومن المهم معرفة أن إسْرَائِيل لَمْ تكن قديمًا فِي عالم يعتمد عَلَى التقليد الشفهي وحده. ذلِكَ أن الكلمة المكتوبة كَانَ لها سلطانها فِي كُلّ مِنْ بلاد مَا بين النَّهْرين ومِصْر، وليس هناك مَا يبرر الاعتقاد بأنه لَمْ يكن كذلِكَ فِي إسْرَائِيل. والفكرة الَّتِي تقول إن النبوات والكتابات الأخرى كَانَت تُحفظ فِي الذاكرة إلى وقت الشدة، مثل هجوم للعدو، أدت بهم فجأة إلى تسجيلها كتابة (هذا مَا يقوله أيضًا إ. ينسلين E. Nielsen "التقليد الشفهي"، ١٩٥٤، وتبعه فِي ذلِكَ كتبة آخرون كثيرون) لا نجد مَا يدعمها فِي النصوص القديمة، وفي الظروف الَّتِي كُتبت أثناءها. وأقْوَال أي نَبِيّ قد تكتب فِي الْيَوْم الَّذِي قالها فيه وتُحفظ للرجوع إليها أَوْ عِنْدَ الرغبة فِي التحقق مِنْ صحتها (انظر A. R. Millard, "La prophetie et l'écriture," *RHR* 202, 1985, 125-45). وهكَذَا أيضًا، كَانَ يحتفظ بسجلات للأحداث البارزة والمعلومات المتعلقة بالْمُلُوك وسياساتهم، وذلِكَ عَلَى أساس متكرر وتراكمي، وتقديم الأخبار الَّتِي يقول المؤرخون الكتابيون إنها مصادرهم (مثل؛ ١مل ١١: ٤١، ٢مل ٢٣: ٢٨)، كما كَانَ يُعمل فِي ممالك أخرى، وهذا يمكن معرفته مِنْ الشواهد الكتابية (بالنسبة للبلاط الفَارِسي، أستير ٢: ٢٣، ٦: ١). ومن كتابات أخرى مثل "أخبار بَابِل (انظر A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Texts from Cuneiform Sources V, with a review by A. R. Millard, *JAOS* 100, 1980, 364-68). وإذ كَانَت الحروف الهجائية قد استقرت عِنْدَما أصبحت إسْرَائِيل أمّة، فقد توفرت لها وسيلة بسيطة لتسجيل وحفظ الإعلانات الإلهية الَّتِي تُعطى لها وتجعلها متاحة للشَّعْب خارج نطاق محيط الكتبة المحترفين، وهكَذَا أصبح مِنْ الممكن كتابة أسفارها الْمُقَدَّسَة.

البيبلوجرافيا

G. R. Driver, *Semitic Writing, from Pictograph to Alphabet*, 3rd ed., 1976; A. R. Millard, "The Infancy of the Alphabet," *World Archaeology* 17, 1986, 390-98; idem, "An Assessment of the Evidence for Writing in Ancient Israel," in J. Aviram, ed., *Biblical Archaeology Today*, 1984, 301-12; J. Renz and W. Rilig, *Handbuch der althebrจischen Epigraphik*, 1995; B. Sass, *The Genesis of the Alphabet and Its Development in the Second Millennium B.C.*, ägypten und Altes Testament 13, 1988.

ألن ميلارد *Alan Millard*

خاطئ ← #٦٤٠١ (עָוַל[ʿāwal¹]) يتصرف تصرفًا خاطئًا)

4151 כַּרְמֶל

الْكَرْمَلِ (כַּרְמֶל [*karmel* ³]، #٤١٥١).

كرمل כֶּרֶם، كرمة + [GK § 85s]، ל هو سلسلة جبلية تمتد مِنْ الغَرْب إِلَى الشَّرْق مِنْ جنوبي خليج عِكا، ويُعرف أيضًا بـ הַר הַכַּרְמֶל، سلسلة جبال الْكَرْمَلِ، وكذلِكَ بـ רֹאשׁ הַכַּרְמֶל أي برأس الْكَرْمَلِ. ويظهر دائمًا باسْمِ "الْكَرْمَلِ" غير أن أداة التعريف قد تُحذف فِي الشعر (إش ٣٣: ٩، إر ٤٦: ١٨).

ش. أ. ق المصادر المِصْرية القديمة التي مِنْ الممكن أن تشير إِلَى الْكَرْمَلِ هي: متحف القاهرة ١٤٣٥ (c. 24th cent. BC) "أنف رأس الظبي" (Aharoni, 1979, 237; in *ANET*, 228b, "*Antelope-Nose*) قائمة مُدُن تحتمس الثالث (القرن الخامس عشر ق. م)، الرأس الْمُقَدَّسة *r-s q-d-s* قمة جَبَلِ الْكَرْمَلِ، (Aharoni, *Land*, 161, no. 48). بردية أنستاسي الأوَّل Anastasi I (أواخر القرن الثالث عشر، ق. م)، الجَبَلِ القوي (انظر *ANET*, 477b; cf. Aharoni, 1947). أمَّا الإشارة الثانية فقد توحي بأن الجَبَلكان يُعد مِنْ قبل جبلاً مقدسًا. والممر الَّذِي يخترق سلسلة الْكَرْمَلِ جاء ذكره فِي حملة تحتمس الثاني: "سار جلالته فِي هذا الطريق الَّذِي يصبح ضيقًا جدًا (*ANET*, 234b)، والممر الَّذِي يطول الساحل وحول قمة الجَبَلكان يُعد خطيراً جدًا لمِنْ يستخدمه. وتحدث شلمِنْاصر الثالث عَن *Ba'li-ra'si* (*ANET*, 280; Aharoni, 1979, 341). "رب الرأس، أو بَعْلِ الرأس؟ (← الْبَعْلِ). وهناك تلقى جزية سنة 841 قبل الفترة الْمَسِيحية مِنْ *Ia-u-a mâr hu-um-ri-i* (يَاهُو بْنِ عُمْرِي، مَلِكُ السَّامِرة). وهذا قد يُستشف مِنْه أن الْكَرْمَلِ كانت تُمثّل الحدود بين صور وإسْرَائِيل عَلَى الساحل. ومَعَ ذلِكَ، يشير ليبنسكي Lipinski، إِلَى أن *sa put tam-di sa pu-ut*^kur^*sur-ri* فِي حوليات شلمِنْاصر الثالث Shalmaneser III's "مواجهاً البحر، ومواجهة (الأرْضِ) صور" توحي بأن *r-s q-d-s* و *Ba'li-ra'si* هي بالأحرى *Ras en-Naqura* أو "سلم صور" بوجه عام.

ع. ق يُعرف عَن الْكَرْمَلِ بأنه (أ) رمز للخصوبة، (ب) رمز للارتفاع، (جـ) مكان مقدس. وكُلّ مِنْ (أ) و(جـ) له صلة بوضع قمة الجبل. فهي تبرز فِي شكل نتوء نحو الشمال الغربي مِنْ

الساحل باعتبارها أقصى الطرف الغربي فِي الشمال، وهي تتجه نحو البحر، وهي الجهة التي تأتي مِنْها الأعاصير المحملة بالأمطار، ولما كانت أرْضِيا مرتفعة، فعَلَى ذلِكَ تتعرض لسقوط الأمطار بأكثر مما يتعرض له أي مكان آخر جنوبي الجليل.

١. أشجار الْكَرْمَلِ وبَاشَان تسقط أوراقها، إِلَى جانب أن سهل شَارُون يضربه الجفاف إِلَى حد أن يصبح صحراء، وهذا يرمز إِلَى الانهيار الاجْتِمَاعي للأمة والمشار إليه فِي إش ٣٣: ٩، نا ١: ٤، وعقاب الرَّبّ المذكورة فِي عا ١: ٢. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، عِنْدَ العودة مِنْ السبي سوف يُعطى القفر "بهاء كرمل وشَارُون" (إش ٣٥: ٢، قا؛ إر ٥٠: ١٩).

٢. ترتفع رأس المحبوب "مثل الْكَرْمَلِ" (نش ٧: ٥ [٦]، JB)، وسوف يَكُونُ الغازي فِي طوله كتابور أو الْكَرْمَلِ (إر ٤٦: ١٨). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، لم يكن مرتفعاً بما فيه الكفاية ليلجأ إليه الهاربون مِنْ عقاب الرَّبّ (عا ٩: ٣).

٣. سلسلة الجبال يرد ذكرها كثيرًا فِي قصص إيلِيًا وأليشع. لقد أمر إيلِيًا أن يأتي بكُلّ إسْرَائِيل إِلَى سلسلة الْكَرْمَلِ. وهناك يستعيد מִזְבַּח יְהוָה مذبح الرَّبّ (عَلَى العكس مِنْ الفكر اللاهوتي التثنوي). وهكَذَا يُنظر إِلَى الْكَرْمَلِ باعتباره مقدسًا قديمًا لِلرَّبّ، اغتصبه أحد الغزاة الْبَعْلِ - وليس كما يدعي الآخرون، "مَعْرَكة فِي أرْضِ الْبَعْلِ نفسه".

وفِي الأحداث، اللاحقة يظهر الرَّبّ يهوه نفسه بأنه إلهُ العواصف الحقيقي الأوحد، فهو يتحكم فِي برق السَّمَاءِ (١مل ١٨: ٣٨)، والمطر (١٨: ٤٥). والموقع التقليدي للمَعْرَكة (*el-Muhraqa*) يوجد بعيدًا جدًا مِنْ البحر (انظر de Vaux, 238 n. 4)، غير أن المرء يتساءل مَا إذا كان الموقع الْمُقَدَّسَ يقع عَلَى القمة الناتئة مِنْ الجَبَلِ والمطلة عَلَى البحر أم لا. ولكي يستطلع النظرة الأولى للعاصفة تسلق إيلِيًا هذا الجرف الناتيء داخل البحر (רֹאשׁ הַכַּרְמֶל) وطلب مِنْ غلامه أن يتطلع إِلَى البحر، حيث إنه رأى فِي النهاية (١٨: ٤٢ ـ ٤٤). "غيمة صغيرة قدر كف إنْسَان صاعدة مِنْ البحر".

وأليشع مرتبط بجَبَلِ الْكَرْمَلِ ونقرأ فِي ٢مل ٢: ٢٥ أنه عائد مِنْ أرِيحَا إِلَى السَّامِرة، عَن طريق "جَبَلِ الْكَرْمَلِ"—وهذا ليس طريقًا واضحًا. وفِي ٤: ٢٥ تم البحث عَنه والعثور عليه فوق الجبل. وإلا تراه يتجول حوله وَإِمَّا أنه كان يعيش فِي السَّامِرة.

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, *The Land of the Bible* ², 1979; idem, "Settlement of the Israelite Tribes ..." (Hebrew), 1947; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, 172-73; O. Borowski, "The Carmel Ridge Is a Wedge Dividing Israel's Northern and Southern Coasts," BR 6, 1990, 46-52; E. Lipiński, "*Ba'li-Ra'si et Ra'su Qudsu,*" *RB* 78, 1971, 84-92; H. O. Thompson, "Carmel, Mount," *ABD* 1:874-75; R. de Vaux, "The Prophets of Baal on Mount Carmel," in *The Bible and the Ancient Near East*, 1971, 238-51.

جوديث إم. هادلي *Judith M. Hadley*

عربَة ← #٥٣٢٤ (מֶרְכָּבָה، مركبة، مركبة حربية، مركبة خفيفة)

نحت ← #٣١٠٠ (חָרַת، ينحت)

يطرد ← #٥٦١٥ (נָדַח، يُطرد، يبعثر، ينفي)

يسبك (مَعَادن) ← #٣٦٦٨ (יָצַק، يصب، يسبك، يسكب)

يتلف ← #١٨٩٠ (דָּחָה، يدمر يطيح بـ يدفع)

يلقي (قرعة) ← #٣٣٤١، (יָדָה، يطرح، يلقي النرد)

مغارة ← #٥١١٧ (מְעָרָה، كهف)

سقف ← #١٥١١ (גַּג، قمة، مسطح)

خلية ← #٥٩٦٩ (לִשְׁכָּה، صومعة، حُجيرة ومخزن)

قبو ← #٢٨٤٤ (חָנוּת، سرداب، قبو)

احصاء للسكان ← #٧٢١٢ (פָּקַד، يعاقب، يجتمع، يسجل، يعين)

مركز ← #٩٣٤٨ (תָּוֶךְ، وسط)

عصافة ← #٧٩٩٠ (קַשׁ، عصافة)

سلسلة ← #٢٤١٤ (זֵק، سلسلة، قيد)

كرسي ← #٤٠٥٨ (כִּסֵּא، كرسي، عرش)

طباشير ← #١٧٣٢ (גִּר، طباشير)

يغيّر ← #٢٢٠٠ (הָפַךְ، يقلب، يحول، يغير)

مركبة ← #٥٣٢٤ (מֶרְכָּבָה، مركبة حربية، مركبة)

يثرثر ← #١٠٥١ (בָּטָה / בָּטָא، يتكلّم، يهذر، يحلف متهوراً)

رئيس ← #٥٩٥٤ (נָשִׂיא، مَلِكُ، زعيم)

طفل ← #٣٥٢٩ (יֶלֶד، ولد، شاب، فتى)

عقيم ← #٦٨٢٩ (עָקָר، عقيم، عاقر)

إزميل ← #٥١٠٨ (מַעֲצָד، مِنْجل)

خيار ← #١٠٤٧ (בָּחַר، يختار، ينتقي، يختبر)

كَنْعَانيون، والأموريون، وإسْرَائِيل

تاريخ إسْرَائِيل مرتبط بشكل وثيق للغاية بتاريخ مِنْطَقَةُ كَنْعَان، بتركيبتها التي تضم مجموعات مختلفة مِنْ البشر، مِنْهم الكَنْعَانيون (ولو أن التصنيف له طابع مرجعي أكثر تحديداً سيُناقش فيما يلي)، والأموريون. ومِنْ المِنْظور الكتابي، هَاجَرُ الأب إبْرَاهِيمُ إِلَى كَنْعَان ووُعد بأن تُعطى الأرْضِ لنسله. وقد تطلب تحقيق الوعد - وهذا أيضًا مِنْ وجهة نظر كتابية، هزيمة الأمُورِيِّين، والكَنْعَانيين، وآخرين، والاستيلاء عَلَى أراضيهم عَنوة. ومِنْ الناحية اللاهوتية، كان سكان كَنْعَان هؤلاء، يشكلون - بشكل جزئي - تهديداً لأسلوب الحَيَاة الَّذِي بحسب توجيه الرَّبّ.

أ. مفهوم تاريخي للأمورو / الأمُورِيِّين والكَنْعَانيين.

١. أمورو / أموريون. هناك العديد مِنْ الفروقات النافعة التي يجب الرجوع إليها عِنْدَ مِنْاقشة الأمورو/ الأمُورِيِّين: هل أموريون قدامى أم أمورو. والكيان السياسي للأمورو فِي العصر البرونزي المتأخر، وتعبير الأمُورِيِّين الَّذِي نجده فِي عبر. كت.

(أ) الأموريون القدامى أو الأمورو ظهروا لأول مرة كقوم ريفيين تقع أرْضِيهم عَلَى طول الفرات الأعْلَى عِنْدَ تقاطع نَهْرِي خابور والبلخ. وبدلاً مِنْ تهديد شمالي سوريا مِنْ الخارج، فلعله يجب أن يُعرفوا عَلَى أنهم نتاج فريد لسكان هذه المِنْطقة القرويين (Buccellati, 90). ولا يُمْكِنُ للمرء التأكد عمَّا إذا كانوا مجموعة عرقية متجانسة أم أنهم مجموعات متنافرة جمعَهم مَعًا الكُتاب السومريون والأكاديون باعتبارهم MAR.TU، وأمورو amurru عَلَى التوالي، ذَلِكَ أن السومريين والأكاديين ينظرون إلَى الأمورو عَلَى أنهم شَعْب غير سومري، وغير أكادي مِنْ الناحيتين الثقافية واللغوية. (Mendenhall, "Amorite Migrations," 235). ويؤكد ميندنهول Mendenhall أن الثقافة الأمورية فِي شمال شرقي سورية ترجع إلَى وقت مبكِرٍ إلَى حقبة العصر الحجري الحديث والعصر النحاس الحجري، وأنها استمرت حَتَّى منتصف العصر البرونزي حين ملأت الثقافة الميتانية بسكانها الحوريون والهنود الأوروبيون هذه المِنْطقة، (Mendenhall, *ABD* 1:200). وسواء كانت هذه الشهادة المبكِرة تطابق الواقع أم لا، غير أنه مِنْ المؤكد أن الأمورو هاجروا شرقاً، وبحلول سنة ٢٠٠٠ ق. م استقروا بأعداد كبيرة فِي مُدُن بلاد مَا بين النَهرين مثل "أوما"، و"لاجاس" Umma and Lagas. وأثناء حكم أسرة "أور الثالث" Ur III بنى المَلِك سورين Su-Sin جداراً لإعاقة زحف الأمورو، وكانت محاولة لا طائل مِنْ ورائها. وأول أسرة حاكمة فِي بَابِل تأسست فِي القرن التاسع عشر ق. م وكان مِنْ بين ملوكها حَامورابي، وكانت أسرة مَلِكية تنتمي إلَى الأمورو.

وثمة ظاهرة مماثلة حدثت جهة المِناطق الغربية مِنْ الهلال الخصيب، بالرغم مِنْ أن مادة توثيقها شحيحة إذا مَا قورنت بتلك التي حدثت فِي الشَرْق. وهذه النزعة الغربية كان لها تأثير عظيم عَلَى المِنْطقة الساحلية الشَرْقية مِنْ البحر الأبيض المتوسط أو مَا تعرف باسْمِ "المشرق Levant" وفِي أوغاريت، كان لا يزال هناك خاتم مَلِكي يستخدمه ملوك أوغاريت فِي القرنين الرابع عشر والثالث عشر، الأمر الَّذِي يبين أنه كانت هناك فِي أوغاريت أسرة مَلِكية مِنْ الأمورو، مِنْذ وقت يتزامن مَعَ أوَّل أسرة حاكمة فِي بَابِل. وفِي فِلِسْطِين MB IIA (ca. 2000-1800 BC) شهدت وصول وإقامة ثقافة أمورية استمرت خلال MB IIC (ca. 1600 BC) (Mazar, 189). والنقلة التي حدثت فِي العصر البرونزي الوسيط إلَى العصر البرونزي المتأخر (القرن السادس عشر ق. م) كانت نقلة عَنيفة. وتبين أن ثقافة الأمورو فِي شمالي سورية قد تأثرت بشكل عكسي بالثقافة الميتانية المزدهرة.

(ب) فِي العصر البرونزي المتأخر، قام كيان سياسي عُرِف باسْمِ الأمورو، وذَلِكَ فِي وَادِيَ نَهْرِ العاصي، وكان Abdi-Asirti وابْنِهِ أزيرو مِنْ حكامها المشهورين. وقد أثبتت النصوص صحتها وذَلِكَ مِنْذ القرن الخامس عشر فِي ألواح Alalah Tablets، ومِنْ المحتمل أن سكانها كانوا يتكونون مِنْ الرعويين، ومِنْ اللاجئين الَّذِين نجموا عَن الأوقات المضطربَة، ومِنْ "العبيرو *habiru*" وهذا لقب أُطلق عَلَى نوعيات اجْتِمَاعية وطبَقيَّة متباينة، وكان فِي بعض الأحيان يُستخدم عَلَى سبيل الازدراء (Ahlstrm, 14). وأثناء هذه الفترة، لم يكن للقب أمورو أي مَغزى لغوي أو عرقي. ونفس الشئ ينطبق عَلَى اللقب الكتابي "سِيحُون" "مَلِكُ الأمُورِيِّينَ" (عد ٢١: ٢١ و٢٦ و٢٩)، والَّذِي حكم مِنْ حَشْبُون عبر الأرْدُنّ. وربما كان لقب سِيحُون لقبًا تقليدياً كان يُطلق عَلَى أي حاكم بوسعه أن يقوم حكومة لها تقاليد الأمورو السياسية فِي إطار مِنْطَقَةٌ أخرى، تمامًا مثلما تمكنت دولة الحيثيين الحديثة فِي كركميش مِنْ أن تفعل ذَلِكَ بعد خراب الإمبراطورية الحثية سنة ١٢٠٠ ق. م تقريبًا (Mendenhall, *ABD* 1:201).

(جـ) تعريف الأمُورِيِّينَ فِي عبر. كت. يشير إلَى أناس فِي مِناطق جغرافِية مثل مَمْلَكَةُ سِيحُون، كانوا مرتبطين بطريقة مَا بالكيان السياسي للأميرو - سواء بروابط تاريخية مباشرة، أو كإحياء للتقاليد السياسية للأميرو - أو كانوا مِنْ بقايا الغزوات الأميروية أثناء العصر البرونزي الوسيط، أو مِنْ خلال الحالتين كِلْتيهما. ويُرى الارتباط مِنْ ناحية أن اسْمَ أورُشَلِيمَ السابق لعهد دَاوُدَ ، والَّذِي تم الاحتفاظ به فِي عبر. كت. وهو יְבוּס، كانت له صلة قوية مِنْ ناحية الأسْمَاء الأمورية القديمة *yabusum*. وفضلاً عَن ذَلِكَ فإن حَزْقِيَال، فِي دينونة لأورُشَلِيمَ يتحدث عَن أبيها باعتباره أموريأ، وأن أمها حثِّية، ومِنْ الجلي أنه كان يعرف أن المَدِينَة لها علاقات شمالية سورية.

ومِنْ خلال صفحات عبر. كت، يجد المرء الإشارات الرئيسية التالية إلَى الأمُورِيِّينَ: كممَلِكة تتمركز شرقي نَهْرِ الأرْدُنّ فِي وسط مِنْطَقَةُ عبر الأرْدُنّ (عد ٢١)، كمجموعات عديدة مِنْ الناس غربي نَهْرِ الأرْدُنّ يحكمهم ملوك، وبشكل أساسي فِي الأراضي الجبلية (ملوك أورُشَلِيمَ، حَبْرُونَ، ديرموت، ولخيش، وعِجلونُ)، وقد دُعوا "ملوك الأمُورِيِّينَ الساكنين فِي الجبل" (يش ١٠: ٦)، وكالموقع الجغرافِي للكيان السياسي للعصر البرونزي المتأخر "تخم الأمُورِيِّينَ" (١٣: ٤)، وكلقب لشئ أكثر وضوحًا مِنْ سكان جنوبي المشرق، ولعل ذَلِكَ بارتباطات سياسية أكثر مِنْها عرقية (تك ١٥: ١٦؛ ٤٨: ٢٢؛ خر ٣: ٨ و١٧؛ ٢٣: ٢٣).

٢. الكَنْعَانيون. كلمة "الكَنْعَانيين" يُمْكِنُ الإشارة بها إلَى السكان الأصليين جنوبي المشرق عَلَى الجانب الغربي مِنْ نَهْرِ الأرْدُنّ ولا تمتد شمالاً أكثر مِنْ جنوبي سورية. وأثناء حقبة العصر البرونزي الوسيط MB IIA فِي فِلِسْطِين، ترد كلمة "الكَنْعَانيين" لأول مرة فِي نص ماري مِنْ مِنْطَقَةُ Yasmah-Adad's (القرن الثامن عشر ق.م) (Sasson, 90). وهناك نص أوغاريتي مِنْ شمالي مَدِينَة أوغاريت المشرقية، وفِي سياق بيئة التجار الأجانب جاء به *y'l kn'ny*، يائيل الكَنْعَاني (*KTU* 4.96:7)، وهذه العبارة توحي بأن أهل أوغاريت - باعتبارهم مِنْ شمالي الشَرْق، لم يكونوا يعتبرون أنفسهم كَنْعَانيين (Rainey, 45). وبعد نقلة عصر البرونز الحديدي المتأخر العاصفة، ومَعَ غزوة شعوب البحر، بدأت "كَنْعَان، تشير وبتحديد أكثر إلَى جنوبي فِلِسْطِين.

٣. الكَنْعَانيون والأموريون فِي فِلِسْطِين. حين تتناقض كلمة "كَنْعَاني" مَعَ كلمة "أموري" فِي عبر. كت، قد تشير الأوْلى بالأكثر إلَى مراكز خاصة بسكان أكثر قدمًا مِنْ الأهالي الأصليين، تقع أساسًا فِي السهول الساحلية، فِي وَادِيَ يِزْرَعِيل ووَادِيَ الأرْدُنّ. وكلمة أموريين تشير إلَى مِناطق سكنية تقع فِي الأراضي الجبلية. أراضي عبر الأرْدُنّ، والموقع التاريخي لأمورو فِي العصر البرونزي المتأخر (LB). وعَامُوسَ أيضًا يستخدم كلمة "أموريين" كتعبير عام يطلقه عَلَى كافة سكان فِلِسْطِين (عا ٢: ٩ - ١٠)، غير أن هذا اللقب يشير عَلَى الأغلب إلَى مجموعة سكانية فِي الأراضي الجبلية. وقد ذكر كثيرون أن لقب "الأمُورِيِّينَ" كان المفضل لدى التقليد الإلوهيمي، فِي حين أن التقليد اليهويستي Elohist يفضل لقب "كَنْعَاني" وبالضرورة لنفس الصلة. وبغض النظر عَن الرأي بالنسبة للعملية التي كُتبت بها الأسفار الخمسة، فإنه لا يسع المرء أن يرفض القول بأن الخيارات المتاحة للكاتب بالنسبة للألقاب يُمْكِنُ أن تسترشد بالأسلوب، والتأثير الانفعالي، والتقليد وما إلَى ذَلِكَ. ذَلِكَ أنه لا يُمْكِنُ استبعاد مثل هذه العناصر مِنْ أجْلِ اختيار الكاتب لكلمة "كَنْعَاني" وتفضيلها عَلَى كلمة "أموري" والعكس بالعكس صحيح فِي عبر. كت..

ب. اعتبارات لاهوتية تتعلق بالكَنْعَانيين وبإسْرَائيل:

١. مِنْ وجهة النظر الكتابية، كان الوعد أن تُعطى أرْضِ كَنْعَان أو فِلِسْطِين لإبْرَاهِيمُ (تك ١٢) وقد أعيد تأكيد هذا الوعد له (١٥: ١٨)، وأعلن لنسله (٢٦: ٣ - ٤، ٢٨: ١٣ - ١٥، ٣٥: ٩ - ١٢)، وقيل عَنه أنه هبة فِي الحقبة الموسوية مِنْ عبر. كت. (خر ٦: ٤ و٨، تث ٥: ٣١). والقصة الكتابية عَن غزو يَشُوعُ لأرْضِ كَنْعَان (استُخدم هنا لقب عام للإشارة إلَى كافة الشُعُوب غير الإسْرَائيلية التي تعيش فِي فِلِسْطِين فِي ذَلِكَ الوقت) يمثل تحقيقًا للوعد الَّذِي قُطع للآباء.

وقبل الاستفاضة فِي الموضوع، علينا أن نذكر أن الكثيرين مِنْ الدارسين يجدون أن فكرة غزو إسْرَائيلي عَلَى النحو الَّذِي وُصف فِي عبر. كت. يُعد موضوعًا شائكاً. ذَلِكَ أن تفسير البيانات الموجودة حاليًا والمأخوذة مِنْ الحفريات الأثرية والمَعلومات التاريخية غير الكتابية إلَى جانب القصص الكتابية قد أثارت وجهات نظر متنوعة. يقول أحد الآراء أن لقب "إسْرَائيل" كان فِي الأساس اسْمَاً جغرافِياً يطلق عَلَى الأراضي الجبلية، وعَلَى هذا لم يكن الإسْرَائيليون غزاة أجانب بل مجموعات أهلية مِنْ الناس ينتمون إلَى الأرْضِ الجبلية، الَّذِين حققوا مكانة وشُهْرة عَلَى عهد كُلّ مِنْ شَاوُل، ودَاوُدَ ، وسُلَيْمَانَ (Ahlstrm). وبناء عَلَى هذا الرأي، فإن أوصاف الغزوة الكتابية مَا هي سوى تركيبات أدبية - إمَّا أنها بدون أساس تاريخي، وَإمَّا أنها قصص مزخرفة لمِناوشات محلية - وُضعت بين قصص خاصة بالتعايش، نُظر إليها عَلَى أنها أكثر صحة مِنْ الناحية التاريخية. أمَّا التركيبات اللغوية للغزو فقد صيغت فِي حقبة لاحقة، وعَلَى ذَلِكَ فقد قيل، إن الغرض مِنْها تدعيم ادعاءات الإسْرَائيليين بحقهم فِي الأرْضِ. أمَّا ع. التي تتناول التعايش (يش ١٣: ١ - ٧، قض ١: ٢٠ و٢٧ و٢٩ - ٣٣) فقد وُضعت لموازنة التقليد الخاص بامتلاك سريع وكامل (يش ٢١: ٤٣ - ٤٤)، بيد أن هناك آيات أخرى أيضًا لتقول أن الإسْرَائيليين، أو مجموعات الشَعْب الأخرى، سوف يُعرفون فِي وقت لاحق أنهم إسْرَائيليون، كانوا يعيشون فِي فِلِسْطِين فِي العصر البرونزي المتأخر، وليس فِي مِصْر كما يصورهم عبر. كت.. وموضوع الغزو ليس بالأمر العديم الأهمية، ويجب أن يَكُونُ المرء عَلَى استعداد لأن يتصارع مَعَ كافة المَعلومات، غير أنه بوسع المرء أيضًا أن يركز عَلَى المِنْظور الكتابي واللاهوتي الَّذِي تتضمنه صفحات الكتاب المُقدس، والتي تصور الغزو بعد الحديث عَن التعايش.

٢. والأرْضِ، بالرغم مِنْ أنها هبة، إلا أنها يجب أن يستولي عليها الإسْرَائيليون. فالأرْضِ الكَنْعَانية يجب أن تُوخذ عَنوة، ولابد مِنْ القضاء عَلَى سكانها. وبالنسبة لكثيرين مِنْ قراء الكتاب المُقدّسَ فِي أيَّامِنَا هذه، يرون أن هذه الوحشية تُمثّلَ أحد أكثر الجوانب المثيرة للإشمئزاز. والطبيعة غير الواضحة لولادة أمة تُكرس لِلرَّبّ وحده، إلَى جانب شعوب قيَم الرَّبّ ممارساتها بأنها مقيتة، يُمْكِنُ - وبشكل جزئي - أن تساعد عَلَى فهم مثل هذه السياسة القاسية. وفِي وداع يَشُوعُ لقادته، أوضح أن كُلّ مواعيد الرَّبّ لهم تحققت بالفعل (يش ٢٣: ١٤). وتحققت بشكل أكمل وأشمل إبان حكم دَاوُدَ وسُلَيْمَانَ، حين رأوا أن الأراضي التي عاينوها كانت تتوافق بالأكثر مَعَ الحدود الواسعة التي وُصفت فِي إعادة التأكيد عَلَى الوعد الإبْرَاهِيمي (تك ١٥: ١٨).

والأرْضِ التي انتُزعت مِنْ الكَنْعَانيين كان لها أن تكون مصدر خير وفير وراحة لإسْرَائيل. وكانت الأرْضِ تفِيض لبناً وعسلاً، وهذه إشارة إلَى مدى خصوبتها، وكانت الأرْضِ تُمثّلَ راحة بعد سنوات مِنْ التشرد. وكان لها أن تمدهم بالهدوء والراحة مِنْ مضايقات الأعداء لهم (تث ١٢: ٩ - ١٠).

٣. الأرْضِ هبة مِنْ الرَّبّ للإسْرَائيليين، غير أنه مِنْ الواضح أنه يظل مالكها (لا ٢٥: ٢٣) "لي الأرْضِ وأنتُمْ... نزلاء عِنْدِي". ومضمون هذا واضح: إن امتلاك الأرْضِ كان يتطلب أسلوب حَيَاة مِناسب ومتواصل. فالأرْضِ لا يُمْكِنُ تحويل مَلِكيتها لشخص آخر، مِنْ ناحية أنه لا يستطيع أحد أن يأخذ الأرْضِ مِنْ إسْرَائيل عَنوة، لكن إسْرَائيل نفسها بمقدورها أن تتخلى عَنها. والواقع أن ثمة مِنْظوراً كتابياً يؤكد أن إسْرَائيل - مِنْ خلال عصيانها وعدم اتباعها أسلوب حَيَاة مِناسب، خسرت الأرْضِ، أوَّلاً سنة ٧٢٢/ ١ ق. م، وبعد ذَلِكَ سنة ٥٨٧/ ٦ ق. م. وإذ تذكر أنبِيَاء السبي مفهوم الأرْضِ التي لا يُمْكِنُ تحويل مَلِكيتها لشخص آخر، أعلنوا العودة مِنْ السبي إلَى الأرْضِ (إر ١٢: ١٤ - ١٦، حز ١١: ١٧، ٣٦: ٢٤ - ٣٢) وإحياء اتباع أسلوب حَيَاة مِناسب. وما هي العلاقة - إن وُجدت - بين هذه الإعلانات النبوية وامتلاك إسْرَائيل حديثًا للأرْضِ، وأنه فِي بعض الأحيان يظل الاستيلاء عَلَى الأرْضِ موضوع مِناقشة حية وقوية. وعَلَى المَسِيحُي، بوضع ع. ج إلَى جانب ع. ق، عليه أن يأخذ فِي حسبانه "مَلِكوت الله"، والَّذِي يسمو عَلَى مفهوم أرْضِي محض عَن الأرْضِ، ولكن سواء كان مَلِكوت الله يحل محل الاهتمام بالأرْضِ الدنيوية أم أن يشملها، فهذا يظل موضوعًا مُحيرًا.

البيبلوجرافِيا

G. W. Ahlstrm, *Who Were the Israelites*, 1986; R. G. Boling with introduction by G. E. Wright, *Judges*, AB 6, 1982; W. Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, 1978; G. Buccellati, "Ebla and the Amorites," in C. H. Gordon, ed., *Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language*,

1992, 3:83-104; idem, *Cities and Nations of Ancient Syria*, 1966; idem, *The Amorites of the UR III Period*, 1967; W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974; W. G. Dever, "Palestine in the Second Millennium BCE: The Archaeological Picture," in J. H. Hayes and J. M. Miller, eds., *Israelite and Judaean History*, 1977, 70-120; A. Hoerth, G. Mattingly, and E. Yamauchi, eds., *Peoples of the Old Testament World*, 1994; H. B. *Huffmon, Amorite Personal Names in the Mari Texts: A Structural and Lexical Study*, 1965; J. Kupper, *Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; M. Liverani, "The Amorites," in D. J. Wiseman, ed., *POTT*, 1973, 100-133; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000-586 B.C.E.*, 1990; G. E. Mendenhall, "Amorites," ABD, 1990, 1:199-202; idem, "The Amorite Migrations," in G. D. Young, ed., *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, 233-41, 1992; A. R. Millard, "The Canaanites," in D. J. Wiseman, ed., *POTT*, 1973, 29-52; J. Oates, *Babylon*, rev. ed., 1986, 55-82; A. F. Rainey, "A Canaanite at Ugarit," *IEJ* 13, 1963, 43-45; J. Sasson, "The Earliest Mention of the Name 'Canaan,'" *BA* 47, 1984, 90; P. C. Schmitz, "Canaan (Place)," *ABD* 1:828-31.

غاري ألن لونج *Gary Alan Long*

قناة ← #٥٦٤٣ (נָהָר [*nāhār*]، نَهْر)

كَهَنَة ولاويون

الْكَهَنَة واللاويون

إنَّ ظهور الفئات أَوْ العائلات المتميزة مثل الْكَهَنَة، والمتخصصين فِي العبادة فِي الهياكل الكبرى، يُعد ظاهرة عامة فِي ش. أ. ق.، وبسبب مركزية الهيكل وأهمية الاتصال بالإله، أعطى للكَهَنَة دور سياسي واقتصادي هام إِلَى جَانِب دورهم الديني. ويعكس الكهنوت الإسْرَائِيلي نفس هذا النمط العام، لكن مع بعض التَّغْيِيرات الملحوظة، مثل بروز شخصية مُوسَى، والحدود الَّتِي وصفها عَلَى القوة الاقتصادية للكَهَنَة.

وتاريخ الكهنوت الإسْرَائِيلي، وبصفة خاصة علاقة ٱللاَّوِيِّين بالكهنوت، تُعد مِنْ أكثر النواحي الَّتِي كَانَتْ مثار جدل بين المفكرين حديثًا. وتصف الأسفار الخمسة أصل الكهنوت الرسمي فِي سيناء، والَّذِي كَانَ نتيجة ضرورية استلزمها تأسيس مقدس قومي مع مَا يرتبط به مِنْ سلسلة مِنْ الطقوس الَّتِي كَانَتْ تتطلب وجود خبراء متخصصين. وكَانَ الْكَهَنَة يُؤخذون مِنْ سبط لاوي، والَّذِي كَانَ فِي داخله تسلسل ثلاثي متدرج: رَئِيس الْكَهَنَة (هَارُون وخلفاؤه)، والْكَهَنَة (بني هَارُون)، وعشائر ٱللاَّوِيِّين الأخرى.

وبالنسبة Wellhausen (*Prolegomena*, 1885, 121-51) فإن مخططًا مختلفًا بشكل جذري لهذا التاريخ كَانَ يُعد عنصرًا رَئِيسيًا فِي إعادة وصفه لتاريخ إِسْرَائِيل. ومع بعض الاختلافات (Gunneweg, de Vaux, Cody) ظل هذا أساسًا لِمَا يمكن أن يُطلق عليه المنهاج المعياري. أَوَّلاً، الكهنوتيون واللاَّوِيُّونَ لَمْ يعودوا بعد سلالة سِبْط علماني سابق، لكنهم كَانُوا جماعة يُميزون بالأكثر بوظيفتهم الكهنوتية: ثانِيًا، نجم الترتيب الرئاسي للكَهَنَة واللاَّوِيِّين نتيجة مركزية العبادة إبان حكم يُوشِيَّا (٢مل ٢٣). واللاَّوِيُّونَ الَّذِين لَمْ يكن بمقدورهم فِي ذَلِكَ الحين أن يمارسوا وظائف كهنوتية فِي المقادس الأخرى، أصبحوا خاضعين ومرؤوسين للكهنوت الصَادُوقي فِي أُورُشَلِيم. وقد حاول سِفْر ٱلتَّثْنِيَة أن يعطي حقوقاً متساوية لجَمِيع ٱللاَّوِيِّين بتصنيفهم "كَهَنَة لاويين"، غير أن هذه المحاولة انتهت بالفشل. وقد جعل حِزْقِيَال إنزال رتبة ٱللاَّوِيِّين بصفة دائمة جزءًا مِنْ رؤيته الخاصة باستعادة العبادة فِي الهيكل (حز ٤٤)، وهذا الوضع سبق افتراضه بالنصوص الكهنوتية لسِفْر ٱلْخُرُوج، ٱللاَّوِيِّين، والعدد أيَّام السبي أَوْ فِيمَا بعده. ثَالِثًا، سلاسل الأنساب الَّتِي تربط لاوي- وهو مِنْ الآباء الأَوَّلين- بٱللاَّوِيِّين، ومُوسَى وهَارُون وصَادُوق، مَا هي سوى تناغمات لاحقة لمجموعة مِنْ العلاقات الأكثر تعقيدًا بين جماعات مختلفة. وإعادة التنظيم هذه، كَانَ لها تأثيرها عَلَى مناقشة التاريخ، التفاسير، وفقه اللغة التاريخي والمقارن. ومنذ عهد قريب مضى، واجه هذا الأمر تحديًا مِنْ عدد مِنْ وجهات النظر (آبا، هاران، ماك كونفيل، ديوك).

والمقالة عن ٱللاَّوِيِّين (#٤٢٩٠) وُجهت بالأكثر نَحْوَ الموضوعات التاريخية والتفسيرية، فِي حين أن المقالة الَّتِي كُتبت عن الْكَهَنَة (← #٣٩٢١) أكثر تصنيفًا وفكرًا لاهوتيًا. وهناك مقالات أخرى تتناول الثياب الكهنوتية، بالنظر إِلَى هذا كَانَ يمثل سمة مِنْ سمات الكهنوت وذَلِكَ طبقًا للنصوص الكهنوتية لسِفْر ٱلْخُرُوج. وهَارُون فقط باعتباره رَئِيس كَهَنَة هُوَ الَّذِي كَانَ يرتدي الثياب الخارجية المُقَدَّسَة الأربعة وهي: الأفود (אֵפֹד)، والصدرة (חֹשֶׁן)، الرداء (מְעִיל) والإكْلِيل الذهبي المُقَدَّس (צִיץ וְנֵזֶר). وكذلك يلبس هُوَ وأبناؤه أربعة ثياب داخلية مماثلة وهي قميص مخرم (כְּתֹנֶת)، وحزام (אַבְנֵט)، وغطاء للرأس (מִצְנֶפֶת الإكْلِيل المُقَدَّس لرَئِيس الْكَهَنَة، والعمامة מִגְבָּעָה للكَهَنَة) وسراويل (מִכְנָסַיִם). والثياب التحتيه كَانَتْ أَقَلّ فِي النوعية والقَدَاسَة مِنْ الملابس الخارجية، بالرغم مِنْ أن تِلْكَ الخاصة برَئِيس الْكَهَنَة كَانَتْ بصفة عامة تمتاز فِي صناعتها ومادتها عن تِلْكَ الخاصة بالْكَهَنَة وهذا يتناسب مع القَدَاسَة الأكبر الَّتِي يتمتع بها رَئِيس الْكَهَنَة وباعتباره الأكثر قرباً مِنْ الله أثناء قيامه بواجباته الطقسية؟

كَهَنَة ولاويون ← אַבְנֵט [*'abnēt*□] (مِنْطَقَة، زُنَّار، خاصة بالْكَهَنَة، #٧٧)؛ ← אֵפֹד [*'ēpôd* ¹] (إفود، الثياب الكهنوتية،لأغراض العبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [*h*□*ōšen*] (صدرة رَئِيس الْكَهَنَة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [*khn*] (القيام بمهام الْكَاهِن/ يكهن، #٣٩١٢؛ ← כֹּמֶר [*kōmer*] (كَهَنَة الأوثان، #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [*lēwî*] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [*migbā'â*] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָס [*miknās*] (سروال، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [*pa'mōn*] (جرس [يوضع علي رداء الْكَاهِن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [*tašbēs*□] (أعمال متقلوتة، #٩٥٨٧)؛ هَارُون: لاهوت ← كَهَنَة ولاويون

البيبلوجرافيا

J. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates*, Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft 33, 1933; M. Haran, "Priestly Vestments," *EncJud* 13, 1971, 1063-69; idem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978; R. P. E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Théologie 65, 1966; H. W. Hnig, *Die Bekleidung des Hebräers: Eine biblisch-archäologische Untersuchung*, 1957; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; A. Jirku, "Zur magischen Bedeutung der Kleider in Israel," *ZAW* 37, 1917-18, 109-25; M. Levin, *Melekhet Hammishkan* (Hebrew), 1968.

بي. جينسون *P. Jenson*

سجن ← #٦٨٠٦ (עָצַר [*'āṣar*]، يكبح، يسجن، يوقف، يغلق)

موكب ← #٢٥٠٤ (חַג [*ḥag*] موكب، عيد، احتفال)

إعلان ← #٧٩٢٤ (קָרָא¹ [*qārā'*¹]، ينادي، يستدعي، يتضرع، يعلن)

يدنس ← #٢٧٢٥ (חָלַל¹ [*ḥālal*¹]، ينجس، يدنس، يلوث، يبدأ)

ربح ← #٣٦٠٣ (יָעַל [*yā'al*]، فائدة، يَكُونُ مفيدًا، نافعًا)

مَلَكية ← #٨٢٢٣ (רָכַשׁ [*rākaš*]، يمتَلِك)

3931 כּוֹרֶשׁ

كُورَش

كُورَش כּוֹרֶשׁ [*kôres*] #٣٩٣١

كُورَش الثاني، المَعروف بكُورَش العظيم، هو مؤسس الامبراطورية الفَارِسية التي كانت فِي الحكم مِنْ سنة ٥٥٩ إِلَى سنة ٥٣٠ ق. م وكان ابْنِ قمبيز الأَوَّل الفَارِسي ولدته له مِنْ الأمير المادية "ماندين Mandane". وقد وطد سيادة فَارِس عَلَى مادي سنة ٥٥٠، وهزم ليديا وأيونية Lydia and Ionia سنة ٥٤٧ - ٥٤٦ واستولى عَلَى بَابِل سنة ٥٣٩، حيث هزم نبونيدس Nabonidus وابْنِهِ بيلشاصر Belshazzar، وهو آخر ملوك الأسرة البَابِلية الحديثة. وسواء لأسباب دينية أو عملية قام كُورَش والملوك الفَارِسيون الآخرون بعكس السياسة التي كان يتبعها الأباطرة السَابِقون فِي إعادة الأسرى المسبيين ومِنْ بينهم اليهود، إِلَى بلادهم.

ش. أ. ق اسْمَ كُورَش فِي اللغة الفَارِسية القديمة *krus* فِي اللغة العيلامية *kuras*، وفِي الأكادية *kuras(u)*، وفِي اللغة اليونانية κύρος . أمّا فِي ع. ق فقد ظهر اسْمَه باللغتين العبرِّيَّة والأرامية ٢٣ مرة باسْمِ כּוֹרֶשׁ. ولا يوجد سوى ثلاثة نقوش كتابية فَارِسية قديمة نُسبت إِلَى كُورَش فِي عاصمته. باسارجادا Pasargadae (انظر Kent, 166; E. Yamauchi, *Persia and the Bible*, 74-76). لكِن الأكثر أهمية هي الوثائق الأكادية الأربع: (١) حلم نبونيدس Nabonidus (Oppenheim, 202-5, 250) والتي طمأنَتَ ٱلْمَلِك البَابِلي أن مردوك كان يستغل كُورَش باعتباره خادمه لِيقهر الماديين. (٢) أخبار نبونيدس Nabonidus Chronicle (*ANET*, 305-7)، وهي قصة ثمينة عَنِ ارتقاء كُورَش الحكم. (٣) *The Verse Account* (*ANET*, 312-15)، والتي تشجب محاباة نبونيدس "لسين" إلهَ القمر. (٤) ← أسطوانة كُورَش (*ANET*, 315-16; Berger; Kuhrt; Harmatta; Walker) بيرجر، كوهرت، هارماتا، ووكر) والتي تدعي أن مردوك دعَى كُورَش باسْمَه للاستيلاء عَلَى مَدِينَة الله، بَابِل. وقد لوحظ وجود عدد مِنْ التشابهات بين هذا النص، والفقرات التي تتحدث عَن كُورَش فِي إِشَعْيَاءَ (Laato).

ولقد ذكر عدد مِنْ المفكرين ربويس بصفة خاصة أن كُورَش كان زرادشتياً، غير أن آخرين قالوا إنه كان يعبد مثيراس. ولا يوجد دليل مباشر يحدد لنا مُعتقدات كُورَش الدينية (Yamauchi, 419-24)، بالرغم مِنْ أن عاصمته فِي باسرجداي قد اكْتُشِفت (Stronach, *Pasargadae*).

ع. ق ١. دَانِيَال، الَّذِي خدم فِي البلاط ٱلْمَلَكي البَابِلي، واصل خدمته أثناء حكم الفرس بعد استيلاء كُورَش عَلَى بَابِل (دا ١: ٢١، ١٠: ١). وبالنسبة للمشكلة المحيرة الخاصة بـ"دارِيُوس المادي" (٦: ٢٨) قال وايزمان إن هذا ربما كان لقبًا أطلق عَلَى كُورَش.

٢. عز ١: ١ - ٤ (|| ٢أخ ٣٦: ٢٢ - ٢٣) يسجل المرسوم الكريم الَّذِي أصدره كُورَش بعد استيلائه عَلَى بَابِل، والَّذِي لم يشجع اليهود المسبيين عَلَى العودة إِلَى يَهُوذَا فقط بل وأعطاهم ترخيصاً بالإمدادات اللازمة لهم وتقدمات لإعادة بناء الهيكل. كما أعاد كُورَش ايضًا الأواني التي سبق أن أخذت مِنْ الهيكل (عز ١: ٧ - ٨). وثمة مفكرون قدامى شككوا فِي صحة مرسوم كُورَش بسبب صياغته اليهودية، غير أنَ الدليل المستمد مِنْ الوثائق المعَاصِرَة توضح أن هذا كان يتناغم مَعَ السياسة ٱلْمَلَكية الفَارِسية (Bickerman, De Vaux). وفِي وقت لاحق، وإبان حكم دَارِيُوس الأَوَّل (٥٢٢ - ٤٨٦) حين قامت المعَارضة ضِدَّ قيام اليهود بإعادة بناء الهيكل حكم ٱلْمَلِك لصالح اليهود، حين وُجدت مذكرة بمرسوم كُورَش فِي Ecbatana (6:1-5).

٣. أمّا أهم الإشارات إِلَى كُورَش وأكثرها إثارة للجدل فهي تلك التي وردت فِي إش ٤٤: ٢٨؛ ٤٥: ١ مَا هي إلا حواشي أضافها أحد النساخ (مثل؛ Harrison, 794). وهناك فقرات أخرى يبدو أنها تشير إِلَى كُورَش وهي: إش ٤١: ١ - ٥ و٢٥؛ ٤٥: ٢ - ١٣؛ ٤٦: ١١ - ١٣؛ ٤٨: ١٤ - ١٥).

(أ) المفكرون الَّذِين يؤكدون وحدة سِفْر إِشَعْيَاءَ (أليس، أرشر، مانهان، مرجليوث، موتيير، أوزولت، ويتكومب، يونج Allis, Archer, Manahan, Margalioth, Motyer, Oswalt, Whitcomb, Young) يقولون بأن هذه نبوءات رائعة تنبأ بها إِشَعْيَاءُ النَّبِيّ فِي القرن الثامن. ويذكرون كحالة مماثلة نبوءة ميلاد شخص ذُكر بالاسْمَ (١مل ١٣: ٢)، وهو يُوشِيَّا. أمّا يوسيفوس (*Ant* 11:5-6)، حيث كتب يقول: "هذه الأمور

عرفها كُورَش مِنْ قراءة كتب النبوة الَّتِي خلفها إِشَعْيَاءَ وراءه قبل ذلِكَ بمائتي وعشر سنوات".

(ب) مفكرون آخرون (ماك كنزي، راداي، سيمكوك، واتسي ومسترمان، وايبراي MacKenzie, Radday, Simcock, M. Smith, Watts, Westermann, Whybray) ينسبون هٰذه الفقرات إِلَى شخص مجهول تَحت اسْمَ إِشَعْيَاءَ الثاني، والَّذِي كتب فِي القرن السادس. ويقول سميث S. Smith إن إِشَعْيَاءَ ٤٠ - ٥٥ كانت فِي الأصل كُتيبا، يرمي إِلَى تشجيع اليهود المسبيين عَلَى التمرد عَلَى نبونيدس Nabonidus تأييدًا لكُورَش. ويقول كراتز Kratz إن إِشَعْيَاءَ ٤٠ - ٤٨ لابد وأنه كُتب سنة ٥١٩، وإن إِشَعْيَاءَ ٤٩ - ٥٤ كُتب فِي الجزء الأخير مِنْ حكم كُورَش. ويعلق سمارت (١١٥) قائلاً: "إِشَعْيَاءَ الثاني تم التوسع فِي شرحه إِلَى درجة كبيرة عَلَى ضوء مستقبل كُورَش مِنْ ناحية أنه لم يُسمح له بتسليم الرسالة التي إئتمنه الله عليها إِلَى جيل جديد، وسلمها بنفسه وبأمانة إِلَى جيله الَّذِي عاصره".

(ج) إشارات إِشَعْيَاءَ إِلَى كُورَش تبرز سيادة الرَّبّ. فالله الَّذِي خلق السَّمَاوَات والأَرْض هو وحده الَّذِي بمقدوره أن يتنبأ بالمستقبل. وهو الَّذِي قال عَن كُورَش راعيّ (٤٤: ٢٨)، بل ودعاه מְשִׁיחַ "أي الممسوح" (إش ٤٥: ١). وهو الَّذِي أعطى لكُورَش انتصاراته، وهو الَّذِي حركه ليطلق اليهود المسبيين حَتَّى يتمكنوا مِنْ العودة وإعادة بناء هيكله (هيكل الرَّبّ) فِي أورُشَلِيمَ.

■. وأهم مصدر يوناني عَن تاريخ كُورَش هو كتاب هيرودوتس Herodotus's "تاريخ الحرب الفَارِسِيَة"، والَّذِي كُتب فِي القرن الخامس قبل الميلاد. ودائرة المَعَارِف الكُورَشية التي كتبها زينوفون (القرن الرابع قبل الميلاد) تزعم أنها تحكي قصة تعليم كُورَش وشبابه، لكنها فِي واقع الأمر قصة رومانسية دعائية لتمجيد كُورَش الأصغر (٤٠٠ ق. م تقريبًا).

البيبلوجرافيا

O. T. Allis, *The Unity of Isaiah*, 1950; G. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, 1974; P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus King of Babylon*, 1989; P.-R. Berger, "Der Kyros-Zylinder ...," *ZA* 64, 1975, 192-234; E. Bickerman, "The Edict of Cyrus in Ezra 1," *JBL* 65, 1946, 249-75; M. Boyce, "The Religion of Cyrus the Great," in A. Kuhrt and H. Sancisi-Weerdenburg, eds., *Achaemenid History III: Method and Theory*, 1988, 15-31; *Commémoration Cyrus*, 3 vols., 1974; R. Dillard & T. Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, 1994; J. Harmatta, "The Literary Patterns of the Babylonian Edict of Cyrus," *Acta Antiqua*, 1971, 217-31; R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, 1970; R. G. Kent, *Old Persian*, 1953; R. G. Kratz, *Kyros im Deuterojesaja Buch*, 1991; A. Kuhrt, "The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy," *JSOT*, 25, 1988; A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, 1992; J. MacKenzie, *Second Isaiah*, 1968; M. Mallowan, "Cyrus the Great," *Iran* 10, 1972, 1-17; R. Manahan, "The Cyrus Notations of Deutero-Isaiah," *GTJ* 11, 1970, 22-33; R. Margalioth, *The Indivisible Isaiah*, 1964; J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, 1993; A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956; J. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 1986; Y. Radday, *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*, 1973; C. Simcox, "The Role of Cyrus in Deutero-Isaiah," *JAOS*, 57, 1937, 158-71; J. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, 1965; M. Smith, "II Isaiah and the Persians," *JAOS* 83, 1963, 415-40; D. Stronach, "Cyrus the Great," *Iran* 10, 1972, 1-17; idem, *Pasargadae*, 1978; R. de Vaux, *The Bible and the Ancient Near East*, 1971, ch. 4; J. Walker, "A Recently Identified Fragment of the Cyrus Cylinder," *Iran* 10, 1972, 158-59; J. Watts, *Isaiah 34-66*, 1987; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, 1969; J. Whitcomb, "Cyrus in the Prophecies of Isaiah," in J. Skilton, ed., *The Law and the Prophets*, 1974, 388-401; R. Whybray, *Isaiah 40-66*, 1975; D. J. Wiseman, et al., *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, 1965; E. Yamauchi, *Persia and the Bible*, 1990; idem, "Cyrus (II) the Great," in A. Commire, ed., *Historic World Leaders*, 1994, 1:132-35; E. J. Young, *The Book of Isaiah III: Chapters 40-66*, 1972.

إي. يلماوكي *E. Yamauchi*

خنجر ← #٢٩٩٥ (חֶרֶב [ḥereb]، صوان، سيف)

داجون ← #١٨٣٧ (דָּגוֹן [dāgôn]، داجون)



4347 לֶמֶךְ

لأمَك (לֶמֶךְ [lemek]، #٤٣٤٧).

ش. أ. ق الاقتراحات الَّتِي تهدف إِلَى إثبات قِدم هذا الاسم كُلّها غير مؤكدة، وليس مِنْ بينهما مَا وضّح أصله أوْ معناه. وكلمة למך الَّتِي تدخل فِي تكوين الاسم ربما كَانَت تمثلها كلمة *lumga* السومرية وهي لقب إيا Ea إله السَّمَاءِ باعتباره راعي الموسيقى والغناء. والاسم العبري (لأمَك) قَدْ يتناغم مع الاسمين الأكاديين القديمين *Lam-ki-um and Lam-ki-Ma-ri* والاسم الأكادي *lumakku* معناه كَاهِن مِنْ طبقة متدنية، والكلمة العربية يلمك معناها شاب قوي.

ع. ق ١. ابن مَتُوشَائِيل. هذا الأب الَّذِي يرجع إِلَى فترة مَا قبل الطوفان، كَانَ مِنْ الجيل السَّابِع مِنْ نَسل قَايِين (←) وعائلته تمثل نهاية سلسلة أنساب قَايِين، والتي تمثل انتشار الثقافة والإبداع البشري فِي ثلاثة مجالات هي: رعي المواشي، والموسيقى، والحرف المهنية (تك ٤: ١٨- ٢٤): وَكَانَ لأمَك أوْ مِنْ ذكره التاريخ لتعدد الزوجات. فزوجية "عادة" ولدت يَابَال البدوي راعي المواشي، ويُوبَال مؤسس الموسيقى. أمّا صِلّة فولدت تُوبَال قَايِين صانع الأدوات المعدنية، وابنة اسمها نَعمَةُ. وبالكاد يمكن اعتبار سلسلة الأنساب كإدانة صريحة لتعدد الزوجات، ذلِكَ أنّهَا لَمْ تنتقد علانية إلاّ بعد ذلِكَ بوقت طويل (تث ١٧: ١٧). وتزوج لأمَك بأكثر مِنْ زَوْجَة كَانَ مع ذلِكَ أوّل خُرُوج عن النموذج الَّذِي وضعه الله للتزوج مِنْ زَوْجَة واحدة فقط وذلِكَ عَلَى النمط الَّذِي كَانَ عليه آدم وحواء. وعَلَى الرغم مِنْ أن البشرية تنمو فِي الحجم والمهارة، إلاّ أنّهَا بالكاد تتقدم. وقَدْ أظهر لأمَك نفس الطابع العنيف الَّذِي كَانَ عليه جده الأعلَى قَايِين، بل وربما فاقه فِي ذلِكَ.

وقصيدة لأمَك (تك ٤: ٢٣- ٢٤) تُعد تفاخرًا أنانيًا بغيضًا بالتزامه بالثأر بشكل مبالغ فيه. والقصيدة فِي بعض الأحيان تُدعى أغنية. وهي نموذج رائع للشعر العبري *القديم ولا سيما بالنسبة لاستخدامها ثنائيات محددة مثل "اسْمَعَا"، "أصْغِيَا" (Gevirtz, 26-27). وهذا التناغم الأنيق الَّذِي نلمسه فِي بداية القصيدة أخذ يتلاشى تدريجيًا إِلَى درجة أن السطر الأخير غير مستساغ بالمرّة. وصيغته اللافتة للنظر تكمل رسالة العنف الَّتِي يضمنها: فاتنقلها لجرح بدني، قتل لأمَك فتى. والرجل (אִישׁ)، والفتى (יֶלֶד) المذكوران فِي ٤: ٢٣ مِنْ المحتمل أنّهمَا نفس الشخص: فهو محارب مغرور. وهذا هُوَ قانون الأخلاقيات غير المتوازن عِنْد لأمَك: "إنَّهُ يُنْتَقَمُ لِقَايِينَ سَبْعَةَ أضْعَافٍ، وَأَمَّا لِلاَمَكَ فَسَبْعَةً وَسَبْعِينَ" (٤: ٢٤). وبدلاً عن ذلِكَ، إذا فُهمت القصيدة عَلَى أنّهَا فِي الزمن المضارع (الحاضر) وليست كرد لعمل معين، فإنها تكون والحال هذه تهديدًا متبجحًا يُقصد به تخويف الأعداء. وكِلا التفسيرين مقبول، وفِي كلتا الحالتَين تكشف القصيدة عن نفس الميل نَحْوَ العنف المتصاعد. وحين يفشل المرء فِي "أنْ يُدْعَى بِاسْمِ الرَّبِّ" (٤: ٢٦) يصبح التقدم التكنولوجي سيفاً ذي حدين: وفيما تتقدم الحضارة، تتقدم أيضًا القدرة عَلَى الدمار المتبادل. لقَدْ أقسم لأمَك أن ينتقم أحد عشر ضعف انتقام جده الأعلَى قَايِين، غير أنه يوجد هنا اختلاف نوعي. ذلِكَ أنه فِي حين أن قَايِين شعر بحاجته إِلَى عون الله المستمر (٤: ١٣- ١٤)، نجد أن لأمَك يعتمد عَلَى نفسه فقط (فوس، ٤٦). وتكشف قصيدة عن غطرسة جبارة"، تحمل إلهها، أقصد سيفها فِي يدها (KD I:119 قا؛ أي ١٢: ٦، حب ١: ١١).

وكلمة "جُرْح" (#٧٢٠٦ פֶּצַע)، "شَدْخ" #٢٤٦٧ חַבּוּרָה) المذكورتان فِي تك ٤: ٢٣ لا تشكلان ثنائية شعرية محددة، لكنهما تردان فِي قانون المعاملة بالمثل فِي خر ٢١: ٢٣- ٢٥، والَّذِي يضع حدًا للثأر لحماية المجتمع مِنْ الأشخاص المتنمرين ممن هم عَلَى شاكلة لأمَك. والمقتطف التاريخي مِنْ حَيَاة لأمَك لَمْ تقتصر فائدته عَلَى تسجيل تفسخ البشرية فحسب، بل ويوضح أيضًا الحاجة إِلَى تشريع قانوني.

ومع نهاية سلسلة نسب قَايِين، انتقل سِفْر التكوين مباشرة ليتناول سلسلة أنساب شِيث. وَهُوَ نَسل آدم المختار. وهذا النمط الخاص بختام سلسلة أنساب غير المختار قبل مواصلة حكاية المختار نجده أيضًا فِي حالات أبناء نُوح الثلاثة (يَافَث وحَام وسام)، وفِي حالة إسماعيل وإسْحَاق، وكذلِكَ فِي حالة عِيسُو ويَعْقُوب.

٢. ابن مَتُوشَالَح. مِنْ الآباء الَّذِينَ عاشوا فِي عصر مَا قبل الطوفان وُلد حين كَانَ عمر والده ١٨٧ سنة. وقَدْ أصبح أبًا لنُوح (←) وَكَانَ عمره ١٨٢ سنة، وتوفي عن عمر بلغ ٧٧٧ (تك ٥: ٢٥- ٣١، غير أن الأرقام تختلف فِي الترجمة السامرية، وكذلِكَ فِي سب.) ومثل لأمَك القَايِينِي، نجد للأمَك الشِيثِي كَلامًا مُسَجّلاً، لكن كَلام كُلّ منهما يختلف تمامًا عن كَلام الآخر. وفِي حين أن لأمَك الأوّل كَانَ عنيفًا فِي انتقامه، كَانَ الثاني نَبيًّا يعبر عن الأمل عِوَضًا عن الغضب. وعِنْدَ تسمية ابْنُهُ نُوحًا (נֹחַ)، قَالَ لأمَك أيضًا عن ابْنُهُ "هذا يعزينا (נָחַם #٥٧١٤) عن عملنا وتعبنا وتعب أيدينا مِنْ قبل الأَرْض الَّتِي لعَنَهَا الرَّبّ" (٥: ٢٩، حيث كَانَ يفكر فيه جاء فِي ٣: ١٧). والتوزان الشعري (السجع) الَّذِي جاءت عليه الكَلمتان يبرز أهمية فكرة "الراحة" (נוּחַ #٥٦٦٣) فِي خدمة نُوح، والواقع فِي بَقِيَة الأسفار الخمسة.

ب. ت بالنسبة لانتقام لأمَك القَايِينِي، تذكر الأسفار المنحولة أنه أُدين سبعين مرّة سبع مرات (وص بَن. ٤:٧). والعديد مِنْ

الكتب تذكر تفاصيل أكثر عن لاَمَك الشِّيثي. وإضافة عَلَى كونه أباً لنُوح، كَانَت زوجته بيتينوس، وقَدْ قام بأمانة بتسليم التعليم الَّذِي تلقاه مِنْ مَتُوشَالَح وأَخْنُوخ إِلَى ابْنَهُ (اأخن ١٠: ١؛ يوب ٤: ٢٧- ٢٨؛ ٧: ٣٨).

وسِفْر التكوين الأبُوكريفي (سُمى أولاً بالخطأ "سِفْر لاَمَك") يفرز قصة لاَمَك الشِّيثي وذلِكَ بالتركيز عَلَى تقواه والجمال الواضح لابْنَهُ الطفل، نُوح (الأعمدة ٢- ٥). وحين تساءل لاَمَك مَا إذا كَانَ هُوَ، أوْ كائن ملائكي هُوَ الوالد الحقيقي للطفل، أكدت له زوجته بيتينوش، كما أكد له مَتُوشَالَح وأَخْنُوخ أنه هُوَ بالفعل والد الطفل. وقَدْ اعترف لاَمَك بأن الله بالرغم مِنْ ذلِكَ تدخل لمساعدة جنسهما.

ويضيف يوسيفوس معلومة صغيرة لقصة سِفْر التكوين (*Ant* 1:2:2, 1:3:4)، وأرقامه تؤكد فِي معظمها مس. أمّا الأدب الرَّبَّاني فيتضمن قصصًا أسطورية عن لاَمَك القَايِيني، وتذكر هذه القصص أنه كَانَ أعمى، وأنه قتل قَايِين عن غير عمد.

ع. ج يضع ع. ج لاَمَك الشِّيثي فِي سلسلة أنساب يَسُوع (لو ٣: ٣٦). والعبارة المأثورة "سبعين مرّة سبع مرات" والتي جاءت لأوّل مرّة عَلَى لسان لاَمَك القَايِيني فِي سياق حديثه عن الانتقام، نجدها الآن فِي تعليم يَسُوع الَّذِي قاله لبطرس عن مدى الغفران (مت ١٨: ٢١- ٢٢).

← قَايِين

البيبلوجرافيا

ABD 4:136-37; *EncJud* 10:1365-67; *ISBE* 1:129-31; 3:63-64; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part I, From Adam to Noah*, 1961; J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1*, 1971; S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel*, 1963; G. Vos, *Biblical Theology*, 1948; G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1, 1987; C. Westermann, *Genesis 1-11*, 1984.

روبرت سي . ستالمان *Robert C. Stallman*

سِفْر اللاَّوِيِّين: لاهوت

سِفْر اللاَّوِيِّين سِفْر لاهوتي بدرجة عَالِية فهو يحتوي جوهر مادة الطقس الكهنوتي للأسفار الخمسة، بل وفِي الحقيقة ع. ق كُلّه. والفرائض والأحْكَام نفسها كثيرًا مَا تأتي واضحة ومفصلة، ذلِكَ أنه تم الرَّبْط بينهما وبين النسيج الشخصي وحَيَاة الجماعة فِي إسْرَائِيل قَدِيمًا، ولكنها كَانَت تُشكل دائمًا وجهة نظر كهنوتية بارزة. وسِفْر اللاَّوِيِّين عامر بالقواعد والأحْكَام المتنوعة الَّتِي لها تأثير لاهوتي مِنْ جَانِب العَهْدين القَدِيم والجديد عَلَى مستويات مختلفة كثيرة (مثل؛ القَدَاسة، الطهارة، الذَّبَائح الكفارية، الغفران، الخ).

لاحظ كثيرون أن كُلّ الأقسام الكَبِيرة فِي نلموس ع. ق تبدأ بالشَّرَائع الخاصة بالمَذْبَح. والقانون الخاص بالمَذْبَح الوحيد فِي خُرُوج ٢٠: ٢٢- ٢٦ يتصدر سِفْر العَهْد (خر ٢١- ٢٣)، ولا ١٧ يأتي فِي مستهل شَرِيعَة القَدَاسة (لا ١٧- ٢٥؛ ص. ٢٦ يتضمن القسم الخاص بلعنات وبركات العَهْد، وتوحي المقارنة بين ٢٦: ٤٦؛ ٢٧: ٣٤ أن ص. ٢٧ هُوَ ملحق) وتقصد النبح فِي البَرِّيَّة عَلَى مَذْبَح خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، والتعليمات الخاصة بالمقدس الرئيسي والمَذْبَح تث ١٢، تقدم جوهر شرائع سِفْر التَّثْنِيَة (مثل؛ تث ١٢- ٢٦؛ قا؛ Kaufman, 106، والكتابات الَّتِي ذُكرت هناك). وبالنظر إِلَى أن خر ٢٥- ٤٠ (باستثناء ص. ٣٢- ٣٤، الَّتِي تسجل حدث العِجْل الذهبي) تركز عَلَى تشييد خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، بما فِي ذلِكَ المذابح، فبوسع المرء أن يقول أيضًا أن التشريع الخاص بالمَذْبَح يسبق التشريع الكهنوتي الخاص بخَيْمَةِ الاجْتِمَاع، والَّذِي يمتد مِنْ خر ٢٥- حَتَّى لا ١٦.

وفضلاً عن هذا، فإن نفس هذه المجموعة مِنْ الشَّرَائع تُختتم كُلّ منها بتشريع خاص بطقس العبادة. والتعليمات الَّتِي يضمها سِفْر العدد (خر ٢٠- ٢٣) تُختتم بعبادة طقسية خاصة بالسبوت (٢٣: ١٠- ١٣)، وكذلِكَ الأعياد الرَّئِيسية الثلاثة (ع. ١٤- ١٧)، وتقديم الأبكار لِلرَّبّ (ع. ١٨- ١٩، ٢٠- ٢٣ تحث الناس عَلَى أن يتحلوا بالأمانة، ولكنها ليست بطبيعتها تشريعية). والمدونة الكهنوتية (خر ٢٥؛ لا ١٦) انتهت بالدعوة الإلهية الَّتِي كَانَت أهميتها البالغة لعملية تطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاع برمتها - يَوْم الكفارة السماوي (لا ١٦). ومدونة القَدَاسة ذاتها (لا ١٧- ٢٥) تُختتم بقائمة خاصة بالتعليمات والفرائض الخاصة بكُلّ السبوت والأعياد الرَّئِيسية الَّتِي كَانَ يتعين حفظها لكي يتم المحافظة عَلَى قَدَاسة الشَّعْب والأرض (لا ٢٣- ٢٥). وأخيرًا، يُختتم تثنية ١٢- ٢٦ بتعليمات خاصة بالاحتفال بعيد بكورات الثمار (٢٦: ١- ١١) وعيد سنة العشور وهي السنة الثالثة (ع. ١٢- ١٥؛ قا؛ ١٤: ٢٨- ٢٩).

هذه وغيرها مِنْ النقاط المهمة توحي بأن الاهتمام الرَّئِيسي لمجموعات الشَّرَائع الكتابية كُلّها والتي تضمنها ع. ق، هي قبل كُلّ شئ آخر، عبادة أمينة لِلرَّبّ إله إسْرَائِيل الوحيد. وسِفْر اللاَّوِيِّين - عَلَى وجه الخصوص، يركز عَلَى نظام العبادة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع والاهتمام المشترك بقَدَاسة الجماعة وطهارتها. واهتمامه اللاهوتي الأساسي هُوَ حضور الله وسط إسْرَائِيل (Wenham, 16-18; Hartley, lxiii-lxiv للعلاقة بين السبل النقدية العُلْيَا للسِفْر وفكرة اللاهوتي، انظر القسم الخاص بالبِنْيَة الأدبية فِيما يلي).

أ. السياق التاريخي:

١. منذ بداية خدمته، اعتمد مُوسَى عَلَى الوعد بحضور الله وعونه (خر ٣: ١٢، فقَدْ قَالَ الرَّبّ لمُوسَى: "إني أكون معك")، وكَانَ هذا هُوَ الغرض الأساسي مِنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاع الَّتِي عُملت طِبقًا لأمر الله لمُوسَى." (بَنُو إسْرَائِيل) لي مَقْدِسًا لأسكن فِي وسطهم" (٢٥: ٨). وكَانَت خطة الرَّبّ فِي الواقع هي أن يسكن فِي وسطهم بصورة مرئية (انظر نفس الشئ بعد ذلِكَ فِيما يتعلق بالهَيْكَل. ٢صم ٧: ١- ٢، ٥- ٧، ١٣؛ ١مل ٨: ٢٧). وقَدْ يعنّ للمرء أن يقول إن الرَّبّ الإله جعل لنفسه حضورًا بشكل ملموس، بل "ومادي" فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع بالرغم مِنْ أن مثل هذا المكَان لا يمكن أن يسعه (قا؛ ١مل ٨: ١٣ "إِنِّي قَدْ بَنَيْتُ لَكَ بَيْتَ سُكْنَى، مَكَانًا لِسُكْنَاكَ إِلَى الأَبَدِ"، مع ٨: ٢٧ "لأَنَّهُ هَلْ يَسْكُنُ اللهُ حَقًّا عَلَى الأَرْضِ؟ هُوَذَا السَّمَاوَاتُ وَسَمَاءُ السَّمَاوَاتِ لاَ تَسَعُكَ، فَكَمْ بِالأَقَلِّ هذَا الْبَيْتُ الَّذِي بَنَيْتُ؟").

إن حدث العِجْل الذهبي (خر ٣٢- ٣٤) يفصل التعليمات عن الأقسام الخاصة بقصة إتمام بناء الخَيْمَة (ص. ٢٥- ٣١، ٣٥- ٣٩ عَلَى التوالي). وفِي وسط ذلِكَ الحدث قَالَ الرَّبّ لمُوسَى: "وَأَنَا أُرْسِلُ أَمَامَكَ مَلاَكًا" (٣٣: ٢)، لأن الرَّبّ قَالَ فِي نفسه إنه وإذا ذهب هُوَ نفسه مَعَهُمْ فمن المؤكد أنه يفنيهم فِي الطريق (ع. ٣). رد مُوسَى قائلاً: "إِنْ لَمْ يَسِرْ وَجْهُكَ فَلاَ تُصْعِدْنَا مِنْ ههُنَا، فَإِنَّهُ بِمَاذَا يُعْلَمُ أَنِّي وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ أَنَا وَشَعْبُكَ؟ أَلَيْسَ بِمَسِيرِكَ مَعَنَا؟ فَنَمْتَازَ أَنَا وَشَعْبُكَ عَنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ" (٣٣: ١٥- ١٦). وقَدْ رد الرَّبّ عَلَى مناشدة مُوسَى بالموافقة عَلَى استمرار حضوره الشخصي مَعَهُمْ (ع. ١٧).

٢. وعد الحضور هذا هُوَ الأساس الَّذِي قام عليه الأصحاح الأخير مِنْ سِفْر الْخُرُوج، حيث أقام مُوسَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وأعدها لِلرَّبّ (خر ٤٠: ١- ٣٣)، الأمر الَّذِي أدى مباشرة إِلَى سكناه هناك فِي شكل سَحَابَة مجده، مع نَار فِيها أثناء الليل (٤٠: ٣٤- ٣٨، انظر التجلي الإلهي عَلَى جَبَلِ سِينَاء، ١٩: ١٦- ٢٥؛ ٢٠: ١٨- ٢١، والسَّحَابَة بالنهار، والنَّار بالليل حَتَّى فِي أثناء الطريق إِلَى سِينَاء ١٣: ٢١- ٢٢). وثمة وصف موسّع ثانٍ للسَّحَابَة وعملها مِنْ ناحية قيادة إسْرَائِيل عبر البَرِّيَّة نجده فِي عد ٩: ١٥- ٢٣. وهذان الوصفان لسَحَابَة المجد والنَّار، يشكلان غلافًا يحيط بالطقس الخاص بخَيْمَةِ الاجْتِمَاع والتشريع الخاص بالجماعة الوارد فِي لا ١: ١- عد ٩: ١٤.

والأهمية الأدبية واللاهوتية لهذا البناء الكُلّي ثلاثية الأبعاد. (أ) الذكر الوحيد لظهور مجد الرَّبّ للشَّعْب بين خُرُوج ٤٠، وعدد ■ كَانَ فِي لاويين ٩: ٢٣ (انظر ع. ٦). وفِي ذلِكَ السياق "فتراءى مجد الرَّبّ لكُلّ الشَّعْب. و "خرجت نَار مِنْ عِنْدِ الرَّبّ وأحرقت عَلَى الْمَذْبَح الْمُحْرَقَة والشحم" (٩: ٢٣- ٢٤). (ب) المَوْضِع الوحيد بين خُرُوج ٤٠، عدد ٩ الَّذِي ذكر فِيه النص بوضوح أن سَحَابَة مجد الرَّبّ تظهر هُوَ لا ١٦: ٢، حيث قَالَ الرَّبّ مفسرًا: "لأَنِّي فِي السَّحَابِ أَتَرَاءَى عَلَى الْغِطَاءِ". (جـ) موت نَادَاب وأَبِيهُو فِي ١٠: ١- ٢ حدث فِي وقت مَا فِي نفس اليَوْم الَّذِي أظهر فِيه الرَّبّ مجده لجَمِيع الشَّعْب بحسب مَا ذُكر فِي لاويين ٩ (قا؛ بصفة خاصة ٩: ١ و٢٣- ٢٤)، ولكن قبل أن يأكل الكَهَنَة كما هُوَ متبع مِنْ لحم ذَبِيحَة الخَطِيَّة فِي نفس ذلِكَ اليَوْم (قا؛ ١٠: ١٦- ١٩ مع ٩: ١٥، والمناقشة الأكثر تفصيلاً لهذه الكارثة فِي مقال: "طاهر ونجس"). كما أن نَارًا خرجت مِنْ عِنْدِ الرَّبّ وأحرقت عَلَى الْمَذْبَح الْمُحْرَقَة والشحم فِي ٩: ٢٣- ٢٤، فبعد ذلِكَ ببضع آيات نقرأ: "فَخَرَجَتْ نَارٌ مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ وَأَكَلَتْهُمَا، فَمَاتَا أَمَامَ الرَّبِّ" (١٠: ٢). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، تشير ١٦: ١- ٢ ثانية إِلَى الكارثة الَّتِي ذُكرت فِي ١٠: ١- ٢ عَلَى أنَّهَا السياق والأساس للتعليمات الدَّقِيقة الخاصة بيَوْم الكفارة.

وهكَذَا، أتاح موت نَادَاب وأَبِيهُو الفرصة لِلرَّبّ ليذكر المبادئ الأساسية الَّتِي قام عليها الفكر اللاهوتي الكهنوتي، وعَلَى ذلِكَ، لخص الاهتمامات اللاهوتية الرَّئِيسية لسِفْر اللاَّوِيِّين (انظر "موضوعات لاهوتية، ١. من هذه المقالة). وتركز كُلّ هذه الاهتمامات بشكل أساسي عَلَى حقيقة أن الرَّبّ كَانَ يسكن وسط إسْرَائِيل. لقَدْ كَانَ حاضرًا هناك فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، يظهر مجده فِي السَّحَابَة وفِي النَّار.

ب. البِنْيَة الأدبية:

١. الهَيْكَل الكُلّي لسِفْر اللاَّوِيِّين. ينقسم سِفْر اللاَّوِيِّين بطبيعته إِلَى قسمين رَئِيسيين، لا ١- ١٦؛ ١٧- ٢٧. ويتناول القسم الأوّل بشكل أساسي تقديس وتطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاع نفسها، أمّا القسم الثاني، فِيما لا يزال مهتمًا بقَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وطهارتها، إلاّ أنه يوسع مِنْ دائرة تركيزه ليشمل الأرض كُلّها والشَّعْب بشكل عام. وقَدْ يقول المرء إن الانتقال كَانَ مِنْ قَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وطهارتها إِلَى القَدَاسة والطهارة

وهذا التمييز بين عالم خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، والحَيَاة القومية اليَوْمية لعامة الإسْرَائِيليين، لا يجب مع ذلِكَ، أن يحمل المرء عَلَى الاعتقاد أن الناحيتين لَمْ تكونا مرتبطتين بشكل وثيق طوال تاريخ إسْرَائِيل (عَلَى العكس مِنْ اقتراح Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 225-30). وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، مِنْ بين الملامح الرَّئِيسية لاقتراح الرَّبّ الخاص بقطع عهد مع الشَّعْب، لدى وصولهم إِلَى سِينَاء، هُوَ أن تصبح إسْرَائِيل "مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ" (خر ١٩: ٦). وقَدْ قُدسوا عَلَى هذا النَّحْوَ فِي ٢٤: ٣- ٨. والدَّم المُقَدَّس الخاص بالذَّبِيحَة رُشّ عَلَى الشَّعْب كُلّه: "وَأَخَذَ مُوسَى الدَّمَ وَرَشَّ عَلَى الشَّعْبِ وَقَالَ: «هُوَذَا دَمُ الْعَهْدِ الَّذِي قَطَعَهُ الرَّبُّ مَعَكُمْ عَلَى جَمِيعِ هذِهِ الأَقْوَالِ»" (٢٤: ٨). وبالنسبة للكَهَنَة فقَدْ وُضع مِنْ الدَّم عَلَى شحم آذانهم اليمنى وعَلَى أباهم أيديهم اليمنى" (٢٩: ٢٠- ٢١، ← שְׁלָם، ذَبِيحَة سَلاَمَة # ٨٩٦٨، ولشرح كامل لهذه الرابطة بين ٢٤: ٨، ٢٩: ٢٠- ٢١. وفِيما يختص بسِفْر اللاَّوِيِّين، فإن الكهنوت القومي لكُلّ الشَّعْب يتناغم مع الحاجة إِلَى القَدَاسة والطهارة عَلَى المستوى القومي، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي ذُكر فِي لا ١٧- ٢٧. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن عائلة هَارُون الكهنوتية كُلفت بتولي أمور خَيْمَةِ الاجْتِمَاع، وعَلَى ذلِكَ، أنيطت بهم مسئولية التأكيد مِنْ أنه مَا مِنْ أحد منهم، أوْ مِنْ الشَّعْب (أفراد أوْ جماعة) انتهكوا قَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع أوْ طهارتها عَلَى النَّحْوَ الَّذِي ذُكر فِي لا ١- ١٦.

والتحليل اللاهوتي الدَّقِيق لسِفْر اللاَّوِيِّين سوف يذكر نوعيات القَدَاسة والطهارة (مَا هُوَ مقدس وما هُوَ عادي بالتقابل مع مَا هُوَ نجس وما هُوَ طاهر، انظر، موضوعات لاهوتية، ١.) لخَيْمَةِ الاجْتِمَاع نفسها وللأُمَّة ككُلّ. وهكَذَا أيضًا، تنطبق الكفارة عَلَيْهِمَا معًا، والواقع أنه تم التأكيد عَلَى ذلِكَ بصفة خاصة عِنْدَ نقطة التحول فِي السِفْر (أي عِنْدَ لاويين ١٦، يَوْم الكفارة). وهكَذَا فإنه يعود ثانية للتركيز عَلَى الاهتمام الرَّئِيسي المتعلق بحضور الله فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاع فِي وسط الشَّعْب الإسْرَائِيلي. ولهذا فإن البِنْيَة الأدبية واللاهوتية الداخلية للسِفْر، تعرض لهذه الموضوعات الرَّئِيسية الثلاثة وهي: الكفارة، قَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاع وطهارتها، والقَدَاسة والطهارة القومية.

٢. لاويين ١٦ باعتباره المركز اللاهوتي والأدبي. وعَلَى الرغم مِنْ أنه مِنْ ناحية بِنْيَة السِفْر يُعد ص. ١٦ خاتمة للقسم الرَّئِيسي الأوّل مِنْ السِفْر (أي لاويين ١- ١٦، انظر أدناه)، إلاّ

أنه يُعد أَيْضًا المركز اللاهوتي لِلسِفْر ويربط الجزئين معًا. وفِي يَوْم الكفارة كَانَ التركيز عَلَى قَداسة وطهارة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والشَّعْب (Milgrom, 51، انظر Wright لتحليل كامل لـ "التخلص مِنْ النجاسة" فِي إسْرَائِيل قَدِيمًا). وَكَانَت هناك فِي الواقع خمس تقدمات فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ: ذبيحتي خَطِيَّة للتكفير بالدَّم عن الْخَطِيَّة وذَلِكَ عن الْكَاهِن وعن الشَّعْب (١٦: ٣ و٥، وبصفة خاصة ١١- ١٩)، وذَبِيحَة الْخَطِيَّة المتمثلة فِي كَبْشِ الْمُحْرَقَة والتي تُقَدّم عن الجماعة كُلّها (بما فِي ذَلِكَ الْكَهَنَة والشَّعْب ١٦: ٢٠- ٢٢)، وأخيرًا، ذبيحتا الْمُحْرَقَة عن الْكَهَنَة والشَّعْب (١٦: ٢٣- ٢٤). وجَمِيع هذه الذَبَائح قبل إنها عَلَى وجه الْخصوص تُقَدّم كفارة عن خطايا (ع. ٦ و١٠ و١١ و١٦ و١٧ و١٨ و٢٠ و٢٤ و٢٧ و٣٠ و٣٢ و٣٣ و٣٤).

طقوس الكفارة بدم ذَبِيحَة الْخَطِيَّة والتي تُقَدّم مِنْ أجل الْكَهَنَة والشَّعْب تطهر وتعيد تقديس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعات مِنْ "نجاسات" الشَّعْب (١٦: ١١- ١٩) لاحظ بصفة خاصة טֻמְאָה "نجاسة" مِنْ الأيتين ١٦ و١٩، انظر ٥: ٣، ٧: ٢٠- ٢١، ١٤: ١٩، ١٥: ٣ و١٩- ٢٥، و٣٠- ٣١ و١٨: ١٩، ٢٢: ٣ و٥). وطقس كَبْشِ الفداء، والَّذِي هُوَ نوعية مختلفة مِنْ ذَبِيحَة الْخَطِيَّة، ولكنه بالرغم مِنْ ذَلِكَ ذَبِيحَة خَطِيَّة (١٦: ٥ و٧- ١٠ و٢٠- ٢٢، ← #٠٥ ٤١؛ تَكْفِير) يصنع أَيْضًا نوعًا مِنْ الكفارة (ع. ١٠). غير أن الكفارة فِي هذه الحالة سهلت إزالة كُلّ "نجاسات" شَعْب "الأمَّة" جَمِيعًا بل إرسالها بعيدًا عن خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والأمَّة عَلَى رأس الكبش إِلَى الْبَرِّيَّة (١٦: ٢٠- ٢٢، انظر بصفة خاصة ع. ٢١- ٢٢، وكلمة עָוֹן، ذنب، والتي تُترجم أحيانًا إِلَى شر، إثم، أَوْ عقوبة فِي ٥: ١، ١٧؛ ٧: ١٨؛ ١٠: ١٧ولا سيما ١٧: ١٦؛ ١٨: ٢٥؛ ١٩: ٨؛ ٢٠: ١٧، ١٩؛ ٢٢: ١٦؛ ٢٦: ٣٩- ٤٣).

وهكَذَا، فإن طقوس ذَبِيحَة الْخَطِيَّة يَوْم الكفارة كَانَت تطهر ليس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فقط (لا ١٦: ٣٢- ٣٣، حيث تشير إِلَى طقوس الدَّم فِي ١٦: ١١- ١٩) ولكنها كَانَت تطهر الشَّعب كُلّه (١٦: ٢٩- ٣١، حيث تشير إِلَى طقس كَبْشِ الفداء فِي ١٦: ٢٠- ٢٢).

٣. اللاَّوِيِّين ١- ٧ والتقدمات. قَداسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، وقواعد، الطهارة المشار إليها فِي لا ١- ٦ تنقسم إِلَى قسمين فرعيين أساسيين، الأصحاحات ١- ٧، والأصحاحات ٨- ١٦. وهذا القسم الفرعيّ الأخير يصف المناسبات الَّتِي كَانَت تُقَدّم فِيها الذَبَائح الَّتِي وُصفت فِي القسم الفرعي الأوّل. وعَلَى ذَلِكَ، فإن الأصحاحات ١- ٧ تتكون مِنْ قواعد مفصلة للإجراءات الرَّئِيسية الخاصة بالذَبَائح (انظر الملحظات العامة فِي Wenham, 25-29; Hartley, lxvii-lxxii; Milgrom, 49-51- التَقْدمات والذَبَائح: لاهوتي، بملاحظات تفصيلية أكثر ← (مُحْرَقَة #٦٥٩٢ עֹלָה [١: ٣- ١٧ مع ٦: ٨- ١٣ (١- ٦) و٧: ٨]، عطية מִנְחָה تقدمة #٤٩٦٦ [٢: ١- ١٦ مع ٦: ١٤- ٢٣ (٧- ١٦) و٧: ٩- ١٠]، (ذَبِيحَة سلام #٨٩٦٨ שֶׁלֶם [٣: ١- ١٧ و٧: ١١- ٣٤]) ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣ חַטָּאת [٤: ١- ٥: ١٣ و٦: ٢٤- ٣٠ (١٧- ٢٣)]، ذَبِيحَة إثم # ٨٧١ אָשָׁם [٥: ١٤- ٦: ٧ (٥: ١٤- ٢٦)، و٧: ١- ٧]). وما جاء فِي لا ١: ١- ١أ يعود ويربط هذه القواعد الخاصة بالذَبَائح والمذكورة فِي ص.

١- ٧- بموضوع بناء خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وعملها والسابق ذكره فِي خُرُوج ٤٠: "ودعا الرَّبّ مُوسَى وكَلّمه مِنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ" (لا ١: ١أ). وحضور الرَّبّ ليس هُوَ فقط موضع الاهتمام اللاهوتي الرَّئِيسي لسِفْر اللاَّوِيِّين، بل يشمل هذا الاهتمام أَيْضًا القوة المحفزة والسبب الَّذِي دعا لكتابة السِفْر.

والمؤشرات النبوية فِي لا ١- ٧ تُعد عاملاً مساعدًا. فما جاء فِي لا ٧: ٣٥- ٣٦ هُوَ الخاتمة الخاصة بالواجبات والالتزام الملقاه عَلَى عاتق الْكَهَنَة والتي أشير إليها فِي ٦: ٨- ٤: ٣٤ [٦: ١- ٧: ٣٤]، ٧: ٣٧- ٣٨ تختم هذا القسم كُلّه، والَّذِي يمتد مِنْ ١: ١ إِلَى ٧: ٣٨. وهذا ادى إِلَى قسمين رئسيين فرعيين فِي هذه الأصحاحات. ص. ١- ٧ تتضمن أوصاف الطقوس السابق ذكرها فِي ١: ١- ٦: ٧ [٥: ٢٦] (انظر ذُكر عَالِيه)، والقواعد والتعليمات الخاصة بتوزيع أجزاء الذَبَائح عَلَى الْكَهَنَة والشَّعْب فِي ٦: ٨ [٦: ١] - ٧: ٣٤. كما قُسمت هذه مرّة ثانية لَقَدْ قُدم مُوسَى ٤ مرات فِي لا ١: ١- ٦: ٧ [٥: ٢٦]، (أ) ١: ١أ "ودعا الرَّبّ مُوسَى وكَلّمه مِنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ". (ب) ٤: ١ "وكَلّم الرَّبّ مُوسَى"، (ج) ٥: ١٤ "وكَلّم الرَّبّ مُوسَى"، (د) ٦: ١ [٥: ٢٠]. "وكَلّم الرَّبّ مُوسَى" (بالنسبة لتفاصيل البِنية هنا، עֹלָה (ذَبِيحَة مُحْرَقَة #٦٥٩٢ חַטָּאת)، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣ אָשָׁם، ذَبِيحَة إثم #٨٧١ אָשָׁם، ومقالة "الذَبَائح والتقدمات، القسمين ١٢- ١٣). وكُلّ مِنْ هذه المقدمات تشكل انفصالاً أدبيًا فِي داخل لاويين ١- ٧ بشكل أَوْ بآخر.

٤. لاويين ٨- ١٦ وخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ. عَلَى ضوء الإشارة إِلَى ذَبِيحَة الملء فِي ٧: ٣٧، يبدو أن لا ١- ٧ وُضع فِي مستهل السِفْر وعَلَى الأقل جزئيًا كخلفية لابد منها للقصص الخاصة برسامة الْكَهَنَة وتدشين خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي لا ٨ و٩. أمّا لا ٨: ١- ٢ فيستهل هذا القسم مِنْ السِفْر بأمر الرَّبّ إِلَى مُوسَى، بتقديس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والْكَهَنَة. أمّا لاويين ٩ فهو افتتاح خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، والَّذِي إنتهى بنزول نار مِنْ عِنْدَ الرَّبّ أحرقت الذَبَائح (٩: ٢٢- ٢٤)، كما أحرقت نَادَاب وأَبِيهُو (١٠: ١- ٢)، انظر "سياق تاريخي"، الَّذِي ذُكر سابقًا). ولاويين ١٦، يعود ثانية إِلَى حادث نَادَاب وأَبِيهُو وع. ١- ٢) كأساسا للتشريع الخاص بيَوْم الكفارة السنوي، والَّذِي كَانَ الغرض منه تطهير وتقديس وافتتاح خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والْكَهَنَة والشَّعْب للسنة التالية.

وإنه لمن المهم بصفة خاصة أن تعرف العلاقة بين الافتتاح الأصلي لخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي لا ٩، ونظام التجديد السنوي لخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي يَوْم الكفارة فِي ص. ١٦. ذَلِكَ أن هناك اختلافات هاما بين هذين الأصحاحين (مثل؛ كَبْشِ الفداء فِي ص. ١٦، ولكن ليس فِي ص. ٩، وعَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ، ذَبَائح السَّلاَمَة فِي ص. ٩، ولكن ليس فِي ص. ١٦)، غير أنه مِنْ الواضح أن التركيز فِي الحالتين كُلتيهما كَانَ منصبًا عَلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ نفسها، كما أنه كَانَت تُوجد ذَبَائح خَطِيَّة، وذَبَائح مُحْرَقَة لكُلّ مِنْ الْكَهَنَة والشَّعْب قا؛ ٩: ٧- ١٧ مع ١٦: ٥- ١٩، ٢٤). وإجراءات الرسامة فِي ص. ٨ كَانَت تُعد الْكَهَنَة لعملهم فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ نيابة عن الشَّعْب كُلّه فِي ص. ٩- ١٦.

وليس بوسعنا تناول التفاصيل هنا (← الطَّاهِر، والنَّجِس). أن لا ١١- ١٥ يمثل فجوة بالنسبة لتقدم إطار قصة الأصحاحات

٨- ١٦. وهذا الجزء فِي حد ذاته يُعد وحدة متماسكة مِنْ التعليمات الَّتِي تركز وعَلَى سَبِيل الحصر تقريبًا عَلَى مشاكِلّ القَداسة، والطهارة، والكفارة (قا؛ ١٠: ١٠، ١٧)، وأهميتها للجماعة وبصفة خاصة لخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ الَّتِي تشهد الحضور الإلهي (١٥: ٣١ "فتعزلان بَنِي إسْرَائِيل عن نجاستهم لئلا يموتوا فِي نجاستهم بتنجيسهم مَسْكَن الَّذِي فِي وسطهم"). وهذه الموضوعات الثلاثة: القَداسة، الطهارة، الكفارة - هي النوعيات اللاهوتية الجوهرية فِي سِفْر اللاَّوِيِّين (انظر البِنية الأدبية، ٤. ٤؛ "موضوعات لاهوتية").

كَانَ مِنْ الشائع بالنسبة للناس فِي ش. أ. ق أن يكافحوا الخوف مِنْ قوى خارقة شريرة غير مرئية (مثل؛ السحر، العفاريت، ....، الخ) والتي قَدْ تهاجمهم فِي صورة أمراض، أَوْ نكبات أخرى فِي الْحَيَاة، ولا سيما إذا انتهك الشخص نوعًا مَا مِنْ المحظورات. وبعض المفكرين يوافقون عَلَى أن مثل هذه الاهتمامات كَانَت تشكل أَيْضًا أمرًا أساسيًا بالنسبة للنظام الطقسي فس إسْرَائِيل فِي ع. ق. وعَلَى الرغم مِنْ أنّها حقيقة أنه قَدْ يَكُونُ الشَّعْب قَدْ تأثر بالمفاهيم الخاصة بالسحر فِي الأمور المتعلقة بسياقهم التاريخي (انظر مثل؛ Levine, 1974, 63-91, esp. 77-78 لموجز مناسب لوجهة النظر هذه)، وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن ع. ق نفسه لا يعطى أيّة مصداقية لهذه المخاوف. وبدلاً مِنْ ذَلِكَ، فإن الخطر الحقيقي الوحيد يتمثل فِي أن شَعْب إسْرَائِيل قَدْ يدنس مَسْكَن الله، ولِذَلِكَ فقَدْ يتحول الله نفسه ضدهم (مثل؛ ١٠: ١- ٢) أَوْ يترك الْمَسْكَن تمامًا (مثل؛ حز ٨- ١١، انظر Milgrom, 42-44, 47، لوجهة النظر هذه المضادة للسحر فِي النظام اللاوي). لا ١٥: ٣١ يؤكد هذا الموضوع.

والتركيز عَلَى الطهارة والنجاسة البدنية أزعج كثيرين مِنْ قراء ع. ق. وكما سبق ولا حظناه أنه مِنْ المهم معرفة أنه، فِي ع. ق، جعل الله نفسه حاضرًا بشكل مرئي، بل وقَدْ تقول بشكل مادي مع إسْرَائِيل، وذَلِكَ بسكناه فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي هيئة سَحَابَة المجد (انظر عَالِيه، وبصفة خاصة مناقشة خر ٤٠: ٣٤- ٣٨؛ لا ٩: ٢٢- ٢٤؛ ١٦: ١- ٢؛ عد ٩: ١٥- ٢٣). وهذا المكَانَ الخاص بحضور مادي مرئي كَانَ وبشكل محدد موضع تركيز وجهة النظر الكهنوتية والفكر اللاهوتي والَّذِي يتسم به عَلَى وجه الخصوص سِفْر اللاَّوِيِّين. ونواميس الطهارة البدنية تتناغم مع الحضور المادي لِلرَّبّ فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ.

وعَلَى مستوى التقدمات والذَبَائح، عَلَى أساس مَا جاء فِي عب ٩: ١٣ "لأَنَّهُ إِنْ كَانَ دَمُ ثِيرَانٍ وَتُيُوسٍ وَرَمَادُ عِجْلَةٍ مَرْشُوشٌ عَلَى الْمُنَجَّسِينَ، يُقَدِّسُ إِلَى طَهَارَةِ الْجَسَدِ"، (حرفيًا لتطهير الجسد). وبشكل مبسط كَانَت ذَبَائح ع. ق تطهر عَلَى مستوى الجسد المادي للإسْرَائيليين قَدِيمًا، وهذا يتناغم مع الحضور المرئي (أي المادي) لله فِي وسطهم (خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ). وتقول ع. التالية: "فَكَمْ بِالْحَرِيِّ يَكُونُ دَمُ الْمَسِيحِ، الَّذِي بِرُوحٍ أَزَلِيٍّ قَدَّمَ نَفْسَهُ للهِ بِلاَ عَيْبٍ، يُطَهِّرُ ضَمَائِرَكُمْ مِنْ أَعْمَال مَيِّتَةٍ لِتَخْدِمُوا اللهَ الْحَيَّ!" (٩: ١٤). فذَبِيحَة المسيح تطهر الضمير، وهذا يماثل حضور الروح الْقُدُسِ فِي وسطنا روحيًا (انظر التفاصيل فِي ← "الطَّاهِر والنَّجِس"، القسم ٢، ← "التقدمات والذَبَائح: لاهوت، الأقسام ١٤- ١٦).

والواقع أن قَداسة الشَّعْب هي الَّتِي كَانَت موضع اهتمام الرَّبّ الرَئِيسي عِنْدَما وضع شرائع الطَّاهِر والنَّجِسِ بالنسبة للحيوانات (انظر Budd لوجهة نظر موجزة بالنسبة لهذا الموضوع، وانظر Houston لدراسة حديثة وشافية). وهنا نجد أوّل ذكر كتابي للشعار: "فَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ" (لا ١١: ٤٤- ٤٥). وقَدْ بدأت القَداسة فِي إسْرَائِيل بتقديس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والْكَهَنَة (انظر بصفة خاصة ٨: ١٠- ١٥، ٣٠؛ ١٠: ٣، ١٢- ١٣، ١٧- ١٨؛ ١٦: ١٩، ٢٤)، غير أن الأمر امتدّ ليشمل الشَّعْب كُلّه، بل والأمّة بجملتها، والتي هي موضع الاهتمام الأوّل لما يُطلق عليه "شَرِيعَة القَداسة" (ص. ١٧- ٢٧، انظر خاصة الرابطة بين ١١: ٤٤- ٤٥؛ ٢٠: ٢٢- ٢٦؛ والقسم الثاني). المفهوم الكهنوتي للأشياء يخص الخليقة كُلّها، وعلاقتها بإسْرَائِيل كأمّة يسكن الرَّبّ فِي وسطها (Gorman). وفِي الأمّة كمكَانَ لحضور الله فيه، كَانَت موضع قَداسة اعتدت إليها بشكل تدريجي مِنْ قُدس الأقداس فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ حَتَّى وصلت الجماعة خارج مجمع الخَيْمَة (Jenson)، وقَدْ تضمن هذا ليس البعد المكَانَي فقط بل والبعد الشخصي أَيْضًا (مِنْ الْكَهَنَة إِلَى اللاَّوِيِّين إِلَى الشَّعْب)، والبعد الذَبَائحي (مِنْ الذَبَائح الْمُقَدَّسَة إِلَى قُدس أقداس الذَبَائح)، والبعد الزمني (مِنْ السبت الأسبوعي إِلَى العيد السنوي للأَيَّام الْمُقَدَّسَة).

٥. اللاَّوِيِّين ١٧- ٢٧ والقَداسة والطهارة القومية. ختام لاويين ١٦ فِي ع. ٣٤، وإعادة تقديم مُوسَى ثانية فِي ١٧: ٧، تشيران إِلَى نسخة بِنيوية أخرى، ولكنها هذه المرّة نسخة كبيرة. فالتطور البِنيوي والموضوعي للأصحاحات ١٧- ٢٦ (وَهُوَ ثاني أكبر أقسام السِفْر، ويُسمى "شَرِيعَة القَداسة" منذ أطلق عليها ذَلِكَ Klostermann ذَلِكَ فِي أواخر القرن التاسع عشر، "شَرِيعَة القَداسة"، ورمز لها بالاختصار H) تحديده أكثر صعوبة ممّا كَانَ عليه الأمر بالنسبة للأصحاحات ١- ١٦(ص. ٢٧ يُعد مُلحقًا). وهذه العلاقة الأدبية واللاهوتية بين هذين القسمين معقَدَة أَيْضًا (انظر الملخص الموجز للنقاد فِيما يختص بالأصحاحات ١٧- ٢٦ فِي Knohl, 1995, 1-6، والعرض فِي القسم الَّذِي تحت عنوان← تقدمات وذَبَائح: لاهوت، القسمان ١٠- ١١، والفقرات القليلة التالية هنا).

ذكر فلهاوزين Wellhausen بوضوح: "مِنْ المعروف جَيِّدًا أن مجموعة الشَّرَائع الَّتِي وردت فِي ١٧- ٢٦ مِنْ سِفْر اللاَّوِيِّين، والتي قام بتنقيحها كاتب كهنوتي ودمجها فِي المخطوطة، كَانَت فِي الأصل مجموعة مستقلة تمثل الانتقال مِنْ سِفْر التَّثْنِيَة إِلَى القانون الكهنوتي، وأحيانًا يتجنبمن أحدهما، وفِي أحيان أخرى إِلَى الثانية (Wellhausen, 86 n. 1). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فحقيقة أن الطبعة الأخيرة مِنْ "شَرِيعَة القَداسة" نبعت مِنْ المصدر الكهنوتية، فهذا أمر معروف عَلَى نطاق واسع (ibid., 379)، "وَكَانَ مِنْ شأن نقد لا ١٧ أن أدّى إِلَى نتيجة مفادها أن مجموعة مِنْ النواميس برزت أثناء فترة السبي أدمجت فِي المخطوطة الكهنوتية، وهناك أضيفت عليها حَيَاة جديدة" (ibid., 384). وهكَذَا، وعَلَى أساس مَا ذكره Wellhausen "القوانين الخاصة بالقَداسة فِي سِفْر اللاَّوِيِّين تشكل مرحلة وسيطة بين المصادر اليهوية، الإيلوهيمية، والمصدر التثنوي والمصدر الكهنوتي، بذا مَا زال يحتوي عَلَى بعض من روح العبادة الطقسية الشَّعْبية،

لكنه يظهر أيضًا علامات مِنْ مَفاهيم المصدر الكهنوتي الَّذِي كَانَ له أن يصل إِلَى تعزيزه الكامل للإبداع الكهنوتي" (Kno-hl, 1995, 4).

وَكَانَ رائجًا عَلَى غرار نظرية فلهاوزين المتعلقة بالمصدرين الكهنوتي و"شَرِيعَة القَدَاسَة"، وذلِكَ فِي أوساط النقاد فِي نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، فَقَدْ كَانَ هناك الَّذِينَ لاحظوا أن عناصر جوهرية عَلَى الأقل مِنَ الطقوس المتعلقة بالمصدر الكهنوتي كَانَت معروفة مِنْ قبل فِي ش. أ. ق. فِي الألفية الثانية ق. م (قا؛ Weinfeld). وهناك مفكرون معينون استخدموا هذه المعلومات لدعم تاريخ مبكر (وبمعنى آخر، مَا قبل السَبْي) للكهنوتي، وهذا بدوره، أثار مشاكل كبرى بالنسبة لتاريخ شَرِيعَة القداسة، فِي فترة السَبْي، أَوْ فترة مبكرة مَا بعد السَبْي وأولويته التاريخية عَلَى المصدر الكهنوتي. ومن هؤلاء المفكرين كَانَ هناك ميلان أَوْ اقتراحان عامان، بالنسبة للمصدر الكهنوتي (قا؛ Knohl, 1995, 4-6). وهناك مجموعة مِنْ المفكرين عاملت شَرِيعَة القَدَاسة عَلَى أنه بالضرورة جزء مِنْ المصدر الكهنوتي، وليس مصدرًا مميزًا فِي حد ذاته. وجَادَل آخرون أن المصدرين الكهنوتي، والقوانين الخاصة بالقَدَاسة، كَانَ كُلّ منهما مصدرًا متنقلاً، وتمت كتابة كُلّ منهما بمعرفة الْكَهَنَة الَّذِينَ كَانُوا يشكلون نخبة اجْتِمَاعية لها صلة ضعيفة، أَوْ تأثير عَلَى عامة الشَّعْب.

ومنذ فترة قريبة جِدًّا، اقترح "نوهل" حلاً آخر. فَقَدْ اعتبر أن كُلاًّ مِنْ "شَرِيعَة القَدَاسة" و المصدر الكهنوتي مصدرًا كهنوتيًا منفصلاً، وضعت كُلّ مصدر منها مدرسة كهنوتية منفصلة، ومدرسة المصدر (PT) الَّتِي أنتجت الشَّرِيعَة الكهنوتية (HS)، والمدرسة H هي الَّتِي أنتجت مخطوطة "شَرِيعَة القَدَاسة". عَلَى أي خال، يعكس تظلم التركيب، ويقترح بأن "شَرِيعَة القَدَاسة H" مسئولة عن التحرير النهائي والشكل الَّذِي ظهرت به الأسفار الخمسة. أمَّا مِنْ ناحية فكرهما اللاهوتي: "تركز فلسفة الشَّرِيعَة الكهنوتية عَلَى آراء الْكَهَنَة فِيما يختص بالإيمان والطقوس، وعَلَى تفضيلهما عَلَى معتقدات وطقوس الجماهير، فِي حين أن (HS) تحاول دمج العناصر الكهنوتية والطقسية للإيمان بالتقاليد والعادات الشَّعْبية (ibid., 6-7). وهكَذَا، فإنه ينتهي إِلَى التفريق بين وجهة النظر الكهنوتية الصارمة فِي لا ١- ٦ (مثل؛ التشْرِيع الكهنوتي)، ووجهة النظر الموحدة الَّتِي تطغى عليها بالأكثر السمة الاجْتِمَاعية والمذكورة فِي لا ١٧- ٢٦ (مثل؛ مصدر قانون القَدَاسة HS).

ويواصل "نوهل" مجادلاً "ميلجروم" بقوله إن التشْرِيع الكهنوتي (PT) يدرك أن هناك انفصالاً تامًّا بين النواحي الأخلاقية والنواحي المتعلقة بالعبادة". والحقيقة أنه يؤكد عَلَى أن النظام القانوني الَّذِي انتشر عَلَى أيَّام مُوسَى لا يتضمن أمرًا وَاحِدًا يقصر اهتمامه عَلَى المحافظة عَلَى النواحي الأخلاقية والعدل الاجْتِمَاعي" (ibid., 226). وقَدْ انتهى إِلَى أن وجهة النظر النبوية تشدد عَلَى الناحية الأخلاقية وعَلَى العد الاجْتِمَاعي، وذلِكَ عَلَى العكس مِنَ الشَّرِيعَة الكهنوتية الَّتِي تؤكد عَلَى الأمر الخاص بالعبادة مع استبعاد النواحي الأخلاقية والأدبية للأنبِيَاء. ومع ظهور المدرسة الكهنوتية فِي وقت لاحق وهي "مصدر قانون القَدَاسة"، هنا فقط وجدنا تفسيرًا للنواحي الأخلاقية وتلك المتعلقة بالعبادة (ibid., 229-30).

هذا ليس هُوَ المكَانَ المناسب لتلخيص، وتحليل، ونقد، موقف "نوهل" بكُلّ تفاصيله. وعَلَى وجه العموم، فإن مَا لدينا مِنْ الانتقال مِنْ لا ١- ٦ إِلَى لا ١٧- ٢٧ ليس كثيرًا موضوع تغيير فِي الموضوع بقدْر مَا هُوَ تغيير فِي وجهة النظر (بخصوص علاقة ص. ٢٧ بـ ص. ٢٧- ٢٦، انظر القسم التالي). أمَّا ص. ١٧- ٢٧ فتقدِّم نظرة أخرى عَلَى الإجراءات الخاصة بالعبادة مِنْ وجهة النظر الأرحب الخاصة بالجماعة والأُمَّة ككُلّ. وبرغم ذلِكَ، فإن وجهات النظر المتباينة هذه، ليست متناقضة مِنَ الناحية اللاهوتية، بل إِنَّهَا تكمل بعضها بعضًا. وفضلاً عن ذلِكَ، فإنها ليست فِي حاجة إِلَى أن تكون فِي ترتيب تاريخي، لكنها تستطيع أن تبقى وتزدهر فِي الواقع جنبًا إِلَى جنب فِي عصر واحد. وكَانَ مِنَ الطبيعي بالنسبة للكَهَنَة أن ينظروا إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ مِنَ الداخل للخارج، غير أنه بغية أن يربطوا بين خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والشَّعْب فإنهم سيحتاجون أيضًا إِلَى القدْرة عَلَى رؤيتها مِنَ الخارج للداخل، وهذه لابد وأنَّهَا كَانَت وجهة النظر الطبيعية لعامة الناس. وهذا بالضرورة، هُوَ الفرق بين لا ١- ٦، لا ١٧- ٢٧، عَلَى التوالي. وكما يقول ميلجروم، بالرغم مِنْ وجود إختلافات واضحة بين المصدر الكهنوتي، و"شَرِيعَة القَدَاسة H" (Milgrom, 48-49)، فعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فإن هذين المصدرين يشكلان عَلَى وجه العموم كيانًا وَاحِدًا: أي المصدر الكهنوتي و"شَرِيعَة القَدَاسة H" يوضح ويطور مَا يُعد أوليًا بل ومستترًا فِي المصدر الكهنوتي. (ibid. ،42).

وعَلَى سَبِيل المثال، فإنه بالرغم مِنْ أن لا ١٧- ٢٧ مازالت تشير إِلَى الذَبَائح المُقَدَّسَة إلاَّ أنه يُنظر إليها هنا مِنْ منظور الكيفية الَّتِي يتعامل بها الْكَهَنَة، وعائلاتهم وبقِيَّة شَعْب إسْرَائِيل مع التقدِمات فِي الأعياد والجماعية (ص. ٢٢)، أَوْ العلاقة بين ذاك الَّذِي تم تكريسه وأصبح مُقَدَّسًا والمجتمع بصفة عامة (ص. ٢٧). وعَلَى غرار ذلِكَ، فإن هذا القسم مِنَ السِفْر مازال يشير إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، لكنه يفعل ذلِكَ مِنَ المنظور الأوسع نطاقًا مِنْ ناحية التأثير الناجم عن توقير خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ الَّتِي تمثل حضور الله - عَلَى الأُمَّة بأسرها سواء كَانَت تسافر عبر الْبَرِّيَّة (ص. ١٧) أَوْ بعد الاستقرار فِي أرض الميعاد (انظر بصفة خاصة ١٩: ٣٠؛ ٢٠: ٣؛ ٢٦: ٢).

٦. القَدَاسة والطهارة القومية وعلاقتهما بالعبادة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (لا ١٧). وفِيما يتعلق ببِنْية السِفْر، نجد أن لا ١٧ يثير الجدال، لارتباطه القوي بما جاء فِي لا ١- ١٦ و١٨- ٢٧. فمن ناحية، وعَلَى غرار ص. ٢٧، لَمْ يستخدم الصيغ القياسية الَّتِي تتسم بها مجموعة شرائع القَدَاسة، ص. ١٨- ٢٦ (انظر "موضوعات لاهوتية" البند ٣). كذلِكَ يهتم ص. ١٧ بالعلاقة بين خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والشَّعْب أثناء ترحالهم فِي الْبَرِّيَّة، فِي حين أن ص. ١٨- ٢٧ تنقل التركيز إِلَى احتلال الأرض. وتوحي هذه الملامح بأن ص. ١٧ يجب أن يعالج بشكل منفصل عن ص. ١٨- ٢٧.

ومن ناحية أخرى، فإن صيغة المطاوعة فِي ٢١: ٢٤ ("فَكَلَّمَ مُوسَى هَارُونَ وَبَنِيهِ وَكُلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ") يبدو أنَّهَا تختتم قسمًا

فرعيًا سبق تقديمه بنفس مفردات اللغة هذه فِي ١٧: ٢ "كَلِّمْ هَارُونَ وَبَنِيهِ وَجَمِيعَ بَنِي إِسْرَائِيلَ"). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن الهدف الأساسي مِنَ التعليمات الواردة فِي ص. ١٧، هُوَ تدعيم أحد الاهتمامات الرئيسية لمجموعة شرائع القَدَاسة: وَهُوَ: عبادة الرَّبّ وحده دون سواه. ويطلبه ذبح كُلّ الحيوانات الداجنة الَّتِي تذبح كطعام بأن يُؤتى بها إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وتقديمها كذَبَائح سلامة لِلرَّبّ (ع. ٥)، بهذا يَكُونُ ص. ١٧ قَدْ أزال كُلّ فرصة للاشتراك. فِيما يُطلق عليه البغاء "الروحي" (ع. ٧)، وعَلَى الأقل فِيما كَانُوا فِي طريقهم إِلَى أرض الميعاد. ونفس هذا التعبير استُخدم فِي شَرِيعَة القَدَاسة ذاتها (فِي ص. ١٨- ٢٦) بالنسبة لعبادة مُولَكَ، واللجوء إِلَى الجان والتوابع، الأمر الَّذِي يصبح خطرًا عَظِيمًا ولا سيما بعد أن استولوا عَلَى أرض كَنْعَان، حيث كَانَت هذه الممارسات شائعة هناك (٢٠: ٥- ٦؛ قا؛ ١٨: ٢١؛ ١٩: ٣١؛ ٢٠: ٢٧).

والأمر اللافت عَلَى وجه الخصوص، هُوَ أنه بالرغم مِنْ أن لا ١- ١٦ يؤكد عَلَى أن إسْرَائِيل لا يجب أن تعبد إلاَّ الرَّبّ وحده فإن أوَّل تحريم صريح ضد عبادة الأوثان فِي سِفْر اللاَّوِيِّين هُوَ ذاك الَّذِي ورد فِي ٢٦: ١ "لاَ تَصْنَعُوا لَكُمْ أَوْثَانًا..." وفِي ص. ١٧- ٢٧ الوفاء للعبادة عَلَى المستوى القومي، لَمْ يُفترض، بل عِوَضًا عن ذلِكَ، تم تقنينه والتأكيد عليه. وهذا جزء مِنَ المنظور القومي الأوسع لشَرِيعَة القَدَاسة، حيث إنها تتعلق بحضور الرَّبّ فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي وسط الشَّعْب.

٧. القَدَاسة والطهارة القومية فِي الأرض (لا ١٨- ٢٠). ولقَدْ استمر التأكيد القومي حَتَّى لا ١٨- ٢٠، والَّذِي جاء كوحدة بذاتها بالتشابه بين المقدِّمة فِي ١٨: ١- ٢٥ والخاتمة فِي ٢٠: ٢٢- ٢٦. فِي ١٨: ٢- ٣ طلب الرَّبّ مِنْ مُوسَى أن يُكَلِّم بَنِي إسْرَائِيل ويقول لهم عَلَى لسانه: "كَلِّمْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ. مِثْلَ عَمَلِ أَرْضِ مِصْرَ الَّتِي سَكَنْتُمْ فِيهَا لاَ تَعْمَلُوا، وَمِثْلَ عَمَلِ أَرْضِ كَنْعَانَ الَّتِي أَنَا آتٍ بِكُمْ إِلَيْهَا لاَ تَعْمَلُوا، وَحَسَبَ فَرَائِضِهِمْ لاَ تَسْلُكُوا". أمَّا لا ٢٠: ٢٣- ٢٦ فتُختتم باتجاه مماثل: "وَلاَ تَسْلُكُونَ فِي رُسُومِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ أَنَا طَارِدُهُمْ مِنْ أَمَامِكُمْ. لأَنَّهُمْ قَدْ فَعَلُوا كُلَّ هذِهِ، فَكَرِهْتُهُمْ ... أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمُ الَّذِي مَيَّزَكُمْ مِنَ الشُّعُوبِ ... وَتَكُونُونَ لِي قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ أَنَا الرَّبُّ، وَقَدْ مَيَّزْتُكُمْ مِنَ الشُّعُوبِ لِتَكُونُوا لِي" (تذكر هنا ملاحظتنا السابقة عَلَى شَرِيعَة الطَّاهِر والنَّجِس مِنَ الحيوانات فِي ع. ٢٥).

وهكَذَا، تنصح لا ١٨- ٢٠ الأُمَّة الإسْرَائِيلية بأن تتمسك بمعايير القَدَاسة والطهارة الَّتِي ستميزهم عن بقِيَّة الأُمَم الَّذِينَ كَانَ أَوْ سيكون لهم اتصال بهاء بما فِي ذلِكَ المِصْرِيون والكَنْعَانِيُّون. أمَّا لا ١٨: ٤- ٥؛ ٢٠: ٢٢- ٢٤ فتشير إِلَى الفرائض والأحكَام الَّتِي لو اتبعوها فإنها ستميزهم عن الأُمَم الأخرى. وخطر تنجيس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (٢٠: ٣، قا؛ ١٥: ٣١) فِي هذا القسم، امتدّ ليشمل خطر تنجيس الأرض (١٨: ٢٤- ٣٠)، وخطر تدنيس اسم الرَّبّ عن طريق الحلف باسمه كذبًا (١٩: ١٢)، بل امتدّ ليشمل تدنيس المرء لابنته "بِتَعْرِيضِهَا لِلزِّنَى" (١٩: ٢٩).

وللوهلة الأوَّلى تبدو لا ٢٠: ٢٧ وكأنَّهَا ليست فِي مكَانَها، غير أنه عِنْدَ الفحص الدقيق، يمكن ملاحظة أنَّهَا تساعد عَلَى إيجَاد مظروف حول القضايا القانونية الواردة فِي ٢٠: ٩- ٢١ (انظر ٢٠: ٦- ٨، ٢٠: ٢٢- ٢٧ كبداية ونهاية لكُلّ قسم). وهذه الفقرات نفسها الَّتِي تعمل بمثابة إطر، تم ترتيبها بشكل متصالب بصريًا chiastically، تحريم ضد الجان والتوابع (ع. ٦ و٢٧)، بشكل مختلف لصيغة القَدَاسة (ع. ٧ و٢٥- ٢٦)، والإشارات إِلَى الفرائض (والأحكَام ع. ٨ و٢٢- ٢٤). وفِي حين أنه مِنْ ناحية البِنْية فإن هذا الفقرات الَّتِي تشكل إطارًا تغلف الشَّرائع الواردة فِي ٢٠: ٩- ٢١، إلاَّ أنَّهَا مِنَ الناحية اللاهوتية تؤكد ثانية أهمية القَدَاسة عَلَى المستوى القومي. ومن المحتمل أنه يجب عَلَى المرء إضافة ٢٠: ١- ٥ إِلَى التقاطع واستخدامها للربط بين ص. ٢٠، و ص. ٢١ و٢٢، حيث يعود التركيز لينتقل مرَّة أخرى إِلَى المُقَدَّس نفسه (قا؛ ٢٠: ٣).

٨. قَدَاسة المُقَدَّس القومي وطهارته فِي الأرض (لا ٢١- ٢٢). ويقول الرَّبّ فِي ٢٠: ٧- ٨ عَلَى لسان مُوسَى: "فَتَتَقَدَّسُونَ وَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ، لأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ ... أَنَا الرَّبُّ مُقَدِّسُكُمْ". وهناك تغييرات مماثلة فِي صيغة القَدَاسة تتردد طوال ص. ٢١- ٢٢ (قا؛ خصوصًا ٢١: ٨، ١٥، ٢٣؛ ٢٢: ٩، ١٦) إِلَى أن تُختتم بإشارة أخرى إِلَى الأُمَّة كُلّها كأُمَّة مقدسة، قدمها الرَّبّ نفسه: "... فَأَتَقَدَّسُ فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ. أَنَا الرَّبُّ مُقَدِّسُكُمُ الَّذِي أَخْرَجَكُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ لِيَكُونَ لَكُمْ إِلهًا. أَنَا الرَّبُّ" (٢٢: ٣٢- ٣٣، قا؛ خر ١٩: ٦ "وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً"). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن الإشارات الأخرى هنا لا تشير إِلَى قَدَاسة الأُمَّة بشكل عام، بل بدلاً مِنْ ذلِكَ إِلَى قَدَاسة الْكَهَنَة (٢١: ٨، ١٥) وأجزاء خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ المختلفة (٢١: ٢٤)، والذَبَائح المُقَدَّسَة (ولعل هذه أفضل ترجمة لضمير الجمع بصيغة الغائب فِي ع. ٢٢: ٩، ١٦).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، نعود للقول بأنه مع أن التركيز هنا ينتقل ليعود ثانية إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، ومع ذلِكَ، فإن خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ نفسها يُنظر إليها مِنْ خلال اتصالها بالمجتمع والأُمَّة المحيطين بها. فالكَاهِن أَوْ رئيس الْكَهَنَة بوسعه أن ينجس أَوْ يدنس نفسه واسم إلهه عن طريق نوعيات مختلفة مِنَ الاتصال أَوْ الانخراط مع المجتمع (٢١: ١- ١٥). والكَاهِن الَّذِي به عيب يمكن أن يدنس الأجزاء المُقَدَّسَة (٢١: ١٦- ٢٣).

الكَاهِن الدنس أَوْ الشخص العادي الدنس يمكن أن يدنس الذَبَائح المُقَدَّسَة (٢٢: ١- ١٦). وأخيرًا، الناس العاديون فِي الأُمَّة المُقَدَّسَة يمكنهم أن يدنسوا اسم الرَّبّ بسوء تعاملهم مع أجزاء نوعيات ذَبَائح السَّلاَمَة المختلفة الَّتِي تخصهم (٢٢: ١٧- ٣١). وهذا العنصر الأخير يبين أن عُنصرًا وَاحِدًا عَلَى الأقل مِنْ عناصر القَدَاسة قَدْ اخترق الحدود بين الأصحاحات ١٨- ٢٠، الأصحاحين ٢١- ٢٢؛ وهذا العنصر هُوَ التأكيد عَلَى قَدَاسة اسم الرَّبّ الإله الَّذِي يظهر فِي كُلّ أصحاح (١٨: ٢١؛ ١٩: ١٢؛ ٢٠: ٣؛ ٢١: ٦؛ ٢٢: ٣٢).

٩. حفظ السبت فِي الأرض عَلَى المستوى القومي (لا ٢٣- ٢٧). يتواصل الاهتمام باسم الله فِي القسم الفرعي التالي، حيث ينتقل التركيز الأساسي مِنَ المُقَدَّس إِلَى تقديس السبت فِي إسْرَائِيل. ولا ٢٤: ١٠- ٢٣ تطرح السؤال عما يتوجب عمله إذا جدّف أحد فِي إسْرَائِيل عَلَى "الاسم" وسَبَّ (ع. ١١، "الاسم" هنا كناية عن اسم "الرَّبّ"). والقرار القانوني لهذه القضية (ع.

١٣- ١٦ و٢٣) يتيح الفرصة للتوسع فِي النص ليشمل تشريعاً بخصوص القرار القضائي لقضايا أخرى تتعلق بالقتل والأذى فِي إِسْرَائِيل القَدِيمة (ع. ١٧- ٢٢، قا؛ خر ٢١: ٢٣- ٢٥).

والتوسع التشريعي هنا، بل والواقع فِي عدد مِنْ الأَحْكَام والفرائض الأخرى فِي المواضع المختلفة مِنْ شَرِيعَة القَدَاسة تماثل بعض أجزاء سِفْر الشَّرِيعَة (خر ٢١- ٢٣). وعَلَى وجه العموم، يبدو أن هذه الأمثلة توحي بِأَنْ شَرِيعَة القَدَاسة هي الطريق الَّذِي يبين لنا نوعية الشَّرِيعَة الَّتِي نجدها فِي "سِفْر العَهْد" إذا مَا نُظر إليها مِنْ منظور القَدَاسة وليس كعملية قانونية. وعَلَى أي حال، يبدو أن مُوسَى قَدْ تلقى سِفْر العَهْد مِنَ الرَّبّ قبل وجود خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ. وشَرِيعَة القَدَاسة - بما كَانَت الطريقة الَّتِي يظهر الرَّبّ مِنْ خلالها كَيْفَ يبدو كُلّ هذا مِنْ منظور حضوره الشخصي كالاله الَّذِي سكن فِي وسط خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ.

والاصطلاح "مقدَّس" استُخدم بتوسع، لتشير إِلَى الأحَام والقواعد المتعلقة بالسبت فِي لا ٢٣ و٢٥. والتشريعات المتعلقة بالسبت الإسبوعي. والاحتفالات السنوية فِي ص. ٢٣، والتعليمات الخاصة بالسنة السبتية وسنة اليوبيل فِي ص. ٢٥ تختتم التشريعات الخاصة بالسبت. وفِي وسط هذا التشريع نجد لا ٢٤، الذي يؤكد حضور الرَّبّ اليَوْمي (ع. ١- ٤) والأسبوعي (ع. ٥- ٩، انظر "السبت" فِي ع. ٨) فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وعَلَى ضوء ذلِكَ، تظهر أهمية معاملة اسم الرَّبّ (ع. ١٠- ١٦ و٢٣) وشَعْبه (ع. ١٧- ٢٢) بالاحترام الواجب (انظر عاليه). والاهتمام بالسبوت - بالرغم مِنْ ذلِكَ، ليس قاصرًا عَلَى ص. ٢٣- ٢٥. ذلِكَ أنه فِي ص. ١٩ تأتي الوصية بحفظ السبت فِي الحال تقريبًا بعد صيغة القَدَاسة (ع. ٢)، وذلِكَ مباشرة بعد الوصية بأن يوقر ويهاب كُلّ واحد أُمَّهِ وأباه (ع. ٣). وفِي نفس الأصحاح ضُمّ إِلَى هذا احترام المُقَدَّس كأحد الاهتمامات الرَّئِيسية للقَدَاسة فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا: "سُبُوتِي تَحْفَظُونَ، وَمَقْدِسِي تَهَابُونَ. أَنَا الرَّبُّ" (لا ١٩: ٣٠).

ومقدمة الأصحاح الختامي لشَرِيعَة القَدَاسة تستخدم نفس الكَلِمات المستخدمة فِي لا ١٩: ٣٠ لتلخيص اثنين مِنْ الاهتمامات الرَّئِيسية الكبرى فِي هذا الجزء مِنْ السِفْر: "سُبُوتِي تَحْفَظُونَ، وَمَقْدِسِي تَهَابُونَ. أَنَا الرَّبُّ" (٢٦: ٢). ومن وجهة نظر أدبية، وكذلِكَ مِنْ منظور تركيزه عَلَى السنة السبتية وسنة اليوبيل، ينساب ص. ٢٥ بسلامة وبشكل مباشر إِلَى ص. ٢٦ دون أيَّة انقسامات. والواقع أنه قبل نهاية ص. ٢٦ ذُكر المبرر الَّذِي سيؤدي إِلَى السَبْي مستقبلاً، وذلِكَ فِي إطار الحديث عن السبوت: "وَالأَرْضُ تُتْرَكُ مِنْهُمْ وَتَسْتَوْفِي سُبُوتَهَا فِي وَحْشَتِهَا مِنْهُمْ" (٢٦: ٤٣، قا؛ ع. ٣٤- ٣٩).

ويُختتم لاويين ٢٥ بحق الرَّبّ عَلَى الشَّعْب باعتبارهم عبيده لأَنَّهُ هُوَ نفسه خلصهم مِنْ العبودية فِي مِصْرَ وأنهم ينتمون إليه وحده: "هُمْ عَبِيدِي الَّذِينَ أَخْرَجْتُهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ. أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ" (ع. ٥٥ب). ويستخدم الرَّبّ موضوع الخلاص مِنْ العبودية فِي مِصْرَ مرَّة ثانية فِي نهاية ص. ٢٦، حين يؤكد أمانته المستقبلية، والتزامه الدائم نَحْوَ الأُمَّة بالرغم مِنْ طبيعتهم العاصية: "بَلْ أَذْكُرُ لَهُمُ المِيثَاقَ مَعَ الأَوَّلِينَ الَّذِينَ أَخْرَجْتُهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ أَمَامَ أَعْيُنِ الشُّعُوبِ لأَكُونَ لَهُمْ إِلهًا. أَنَا الرَّبُّ" (٢٦: ٤٥). وذكر الخلاص مِنْ العبودية فِي مِصْرَ فِي كُلّ مِنْ ٢٥: ٥٥، ٢٦: ٤٥ يؤدي إِلَى صيغة شَرِيعَة القَدَاسة: "أَنَا الرَّبُّ (إِلهُكُمْ)". وعَلَى ذلِكَ فإن الغرض الأساسي الَّذِي ترمي إليه ص. ١٧- ٢٦ يبدو أنه يتلخص فِي أن أُمَّة إِسْرَائِيل قَدْ خُلِّصت مِنْ العبودية فِي مِصْرَ لكي يصبحوا أُمَّة مقدسة تكرس نفسها تمامًا لعبادة وخدمة الاله الحقيقي الوحيد، الَّذِي هُوَ الرَّبّ، الَّذِي كَانَ حاضرًا فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ فِي وسطهم.

وأخيرًا، عادة مَا يُنظر إِلَى ص. ٢٧ عَلَى أنه ملحق للسِفْر (قا؛ ٢٦: ٤٦ مع ٢٧: ٣٤). وعَلَى الرغم مِنْ أنه يركز أيْضًا عَلَى موضوعات متعلقة بالقَدَاسة إلاّ أنه لا يستخدم التعبير المعياري "أَنَا الرَّبُّ (إِلهُكُمْ)" وهي الصيغة الَّتِي نجدها فِي ص. ١٨- ٢٦. وعوضًا عن ذلِكَ، نجدها مجموعة مِنْ القواعد والأَحْكَام المتعلقة بتَقْدِيس وفكاك النذور (٢٧: ١- ١٤)؛ والنوافل (٢٧: ١٥- ٢٥)؛ وأبكار البَهَائِم (٢٧: ٢٦- ٢٧)؛ وكُلّ مَا يُحرّم ويتم تَقْدِيسه لِلرَّبّ (٢٧: ٢٨- ٢٩)؛ والعشور (٢٧: ٣٠- ٣٣). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن ذلِكَ مِنْ ناحية مَا له علاقة بالشَّرَائع الَّتِي ذُكرت فِي ص. ١٧- ٢٦ كما أن الموجودة فِي ٦: ٨- ٧: ٣٦ تنتمي إِلَى تِلْكَ الموجودة فِي ١: ١- ٦: ٧، بمعنى أَنَّهَا تتعلق بالأشياء الَّتِي قُدمت لِلرَّبّ (قا؛ أيْضًا ٢٢: ١٧- ٢٩).

جـ. المواضيع اللاهوتية

١. المفاهيم اللاهوتية الجوهرية الثلاثية لسِفْر اللاَّوِيِّين. فِي لاويين يُوضِحُ مُوسَى العمل الَّذِي اتَّخذه الرَّبّ ضد نَادَاب وأَبِيهُو: "هذَا مَا تَكَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ قَائِلاً: فِي القَرِيبِينَ مِنِّي أَتَقَدَّسُ، وَأَمَامَ جَمِيعِ الشَّعْبِ أَتَمَجَّدُ". وتوجد نوعيتان مِنْ الناس ممن ذُكروا هنا: "القَرِيبِينَ" مِنْ الرَّبّ (أي الكَهَنَة)، "جَمِيعِ الشَّعْبِ". وبطريقة أَوْ بأخرى سيظهر الرَّبّ قَدَاسته حَتَّى يتمجد بين الشَّعْب. وفِي هذا المثال، حقق هذا الغرض بأن ضرب ابني هَارُون الَّذِينَ لَمْ يهتما الاهتمام الواجب بمتطلبات القَدَاسة، إِذْ أنهما "قَرَّبَا" أَمَامَ الرَّبِّ نَارًا غَرِيبَةً لَمْ يَأْمُرْهُمَا بِهَا (١٠: ١).

ولَقَدْ أكد الرَّبّ أهمية هذا الدرس حين وجّه كَلامه مباشرة إِلَى هَارُون (وليس إِلَى مُوسَى) فِي لا ١٠: ٩- ١٠، وطلب منه هُوَ وبنوه: (أ) إلا يشربوا "خَمْرًا وَمُسْكِرًا" عِنْدَ اقترابهم مِنْ الرَّبّ لئلا يموتوا فِي محضره (ع. ٩، لربمَا كَانَ السبب فِي ذلِكَ هُوَ أن الخمر قَدْ تشوش عقولهم وتسبب كارثة مماثلة، (ب) "وَلِلتَّمْيِيزِ بَيْنَ المُقَدَّسِ وَالمُحَلَّلِ وَبَيْنَ النَّجِسِ وَالطَّاهِرِ" (ع. ١٠، قا؛ حز ٢٢: ٢٦؛ ٤٤: ٢٣)، (جـ) "وَلِتَعْلِيمِ بَنِي إِسْرَائِيلَ جَمِيعَ الفَرَائِضِ الَّتِي كَلَّمَهُمُ الرَّبُّ بِهَا بِيَدِ مُوسَى" (ع. ١١). ولفهم جوهر الفكر اللاهوتي لسِفْر اللاَّوِيِّين فهذا يتطلب فهمًا واعيًا لكُلّ ثنائي متناقض ورد فِي ع. ١٠ (مثل "المُقَدَّس وَالمُحَلَّلِ"، "النَّجِسِ وَالطَّاهِرِ")، واللذين هما موضع الاهتمام الرَّئِيسي لأَحْكَام الرَّبّ فِي هذا السياق (ع. ١١، ولموجزات مفيدة فِي هذا الشأن انظر Hartley, lvi-lxiii; Wenham, 18-25; Milgrom, 43-49). ويضيف ١٠: ١٧ عُنصرًا ضروريًا لهذا الجوهر اللاهوتي: وَهُوَ "الكفارة". وقَدْ أبرز مُوسَى هذا حين قَالَ لابنى هَارُون "مَا لَكُمَا لَمْ تَأْكُلاَ ذَبِيحَةَ الخَطِيَّةِ فِي المَكَانِ المُقَدَّسِ؟ لأَنَّهَا قُدْسُ أَقْدَاسٍ، وَقَدْ أَعْطَاكُمَا إِيَّاهَا لِتَحْمِلاَ إِثْمَ الجَمَاعَةِ تَكْفِيرًا عَنْهُمْ أَمَامَ الرَّبِّ".

المُقَدَّس مقابل المُحَلَّل (ع. ١٠أ)، تهتم بمكَانَة الشخص، أَوْ المكَانَ، أَوْ الشيء. و"النَّجِسِ" مقابل "الطَّاهِر" (ع. ١٠ب) مسألة حالتهم مهما كَانَت مكَانَتهم (وبمعنى آخر: المُقَدَّس مقابل المُحَلَّل). لقد كَانَ هناك ميل بين بعض الدارسين للسماح لهذه الأصناف لتصبحا معًا وتفقد تمييزهم (انظر مثل؛ الأطروحة "بأن القداسة استدعت إِسْرَائِيل للنظافة.. وتطلبت القداسة طهارة" Gammie, 195 وفي كافة أرجاء هذه الدراسة الرفيعة). إنه فِي الحقيقية، أن كُلّ من القداسة والنجاسة كَانَا سبقيان جزئين، بيد أن النجاسة ليست نظير القداسة. وطبقًا لـ ١٠: ١٠، "المُقَدَّس" مقابل "المُحَلَّل" معاكسة لـ النَّجِسِ" مقابل "الطَّاهِر" (انظر المُناقشة الأشمل فِي المقالة تحت عنوان "الطَّاهِرِ والنَّجِسِ" (الفقرة ٥)

التكفير (ع. ١٧، الكلمة فِي اللغة الإنجليزية مأخوذة مِنْ كلمة إنجليزية مهجورة هي "at-one-ment"، وهي توحي بالمصالحة والاتفاق) هُوَ محط التركيز الأساسي لإجراءات تقديم الذَبَائح للتعامل مع حالات انتهاك الحدود، أَوْ للانتقال بين نوعيات مَا هُوَ مقدَّس وما هُوَ مُحَلَّل، وما هُوَ طاهر وما هُوَ نجس (لمناقشة كاملة انظر، الكفارة #٤١٠٥). وفيما يتعلق بمَا هُوَ مقدَّس مقابل مَا هُوَ نجس، فإن عمل الكفارة كَانَ ضروريًا لتطهير النجاسة غير العادية أَوْ الشديدة (مثل؛ لا ١٢: ٦- ٨، المرأة عقب الولادة؛ ١٤: ١٨- ٢٠، الأبْرَص [المصاب بداء الجذام]؛ و١٥: ١٣- ١٥، ٢٥- ٣٠، القذف غير العادي مِنْ الأعضاء التناسلية سواء بالنسبة للذكور أَوْ الآناث). وبالنسبة لما هُوَ مقدَّس مقابل مَا هُوَ مُحَلَّل، يحتاج الأمر إِلَى كفارة فِي إجراءات التَقْدِيس لتَقْدِيس الأشخاص، الأماكن، أَوْ الأشياء لجعلها مقدَّسة (مثل؛ ٨: ١٥ و٣٤، خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والكَهَنَة). وأخيرًا، الكفارة تأتي بالمغفرة لانتهاك فرائض الرَّبّ (١٠: ١١؛ قا؛ ٤: ٢٠، ٢٦، ٣١؛ ٥: ١٠، ١٣، ١٦، ١٨؛ ٦: ٧ [٥: ٢٣]، الخ)، سواء كَانَت لها علاقة بوصايا الرَّبّ (٤: ٢، ١٣)، أَوْ بشكل مُحدد، أمور تتعلق بما هُوَ مقدَّس مقابل مَا هُوَ نجس (٥: ٢- ٣) أَوْ انتهاك لحدود القَدَاسة (٥: ١٥- ١٦).

هذه إذًا هي المفاهيم اللاهوتية الجوهرية الثلاثة فِي سِفْر اللاَّوِيِّين: القَدَاسة، الطهارة، التكفير. أمَّا القواعد والأَحْكَام الكثيرة والتي تكون فِي بعض الأحيان معقَّدة، والمتعلقة بهذا الفكر اللاهوتي الخاص بالتَقْدِيس والتطهير والكفارة فقَدْ تناولناه فِي مقالات أخرى (وبصفة خاصة טָמֵא، تنجس #٣٢٣٧؛ טָהֵר، تطهَّر #٣١٩٧؛ כִּפֶּר كفر #٤١٠٥؛ חַטָּאת، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣؛ אָשָׁם، ذَبِيحَة إثم #٨٧١؛ والمقالات الَّتِي تناولت الطَّاهِر والنَّجِس؛ التَقْدِمات والذَبَائح: لاهوت). والمناقشة التالية؛ فاصلاة عَلَى الطريقة الَّتِي أضافت بها هذه المفاهيم والقواعد والأَحْكَام المرتبطة بها مادة لاهوتية وفكرًا مُحددًا لسِفْر اللاَّوِيِّين ككُلّ.

٢. سبق أن لُوحظ أنه - مِنْ وُجهة النظر الأدَبية، أن القواعد والأَحْكَام الخاصة بذَبَائح المُحْرَقَة، والتقدمة، والمَلاَمَة فِي لا ١- ٣ تشكل وحدة واحدة منفصلة عن القواعد والأَحْكَام الخاصة بذبيحتي الخَطِيَّة، والأثم فِي ٤: ١- ٥: ١٣؛ ٥: ١٤- ٦: ٧ [٥: ٢٦]، عَلَى التوالي، والتي هي بدورها منفصلة كُلّ منها عن الأخرى (أي أن القسمين الخاصين بذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَة الإثم منفصلان بتَقْدِيم مُوسَى فِي ٥: ١٤، انظر "البِنْيَة الأدبية، رقم ٥). وأهمية أوَّل فاصل أدبي تتمثل فِي أنه يعكس الحقيقة التاريخية أنه خارج خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ تشكل ذَبَائح المُحْرَقَة، وذَبَائح السَّلاَمَة (إِلَى جَانِب التقدمات والسكيب الَّتِي عادة مَا تكون معها) نظامًا مِنْ العبادة الطقسية الَّتِي يُقَدِّمها الأمناء عِنْدَ مذابح خاصة بالرَّبّ (يهوية) منتشرة فِي الأرض (قا؛ مثل؛ تك ١٢: ٧- ٨؛ ٢٢: ٢، ٩؛ خر ٢٤: ٤- ٨؛ تث ٢٧: ٥- ٨؛ قض ٦: ٢٥- ٢٧؛ انظر الإشارارت والمناقشة فِي القسم الخاص بـ "تقدمات وذَبَائح": لاهوت، القسمين ٨- ٩).

وقَدْ أدمجت هذه الذَبَائح بالطبع فِي نظام العبادة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وذلِكَ مِنْ نظام المَذْبَح المنعزل الَّذِي كَانَ قائمًا فِي السابق. وكعطية لله، لذَبِيحَة المُحْرَقَة المقبولة لدى الله نفس نتيجة عطايا يَعْقُوب لعِيسُو فِي تك ٣٢: ٢٠ [٢١] - جعلته ينظر برضا إِلَى المتعبد (انظر כִּפֶּר، يكفر، فِي كُلّ مِنْ لا ١: ٤؛ تك ٣٢: ٢٠ [٢١]). أمَّا ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ فكَانَت تهتم بالأكثر بالشَّرِكة بين الرَّبّ وعابديه وبين العابدين أنفسهم. وتَقْدِيم الأجزاء السمينة لِلرَّبّ أثناء توزيع اللحوم عَلَى الشَّعْب والكَهَنَة ليأكلوها يُعطى إحساسًا واضحًا بالشَّرِكة والوحدة، لا نجده فِي طقس ذَبِيحَة المُحْرَقَة وهاتان النوعيتان مِنْ الذَبَائح تشكلان معًا- إِلَى جَانِب مَا يصاحبها مِنْ تقدمة وسكيب (قا؛ لا ٢؛ عد ١٥: ١- ١٦). أساس نظام تَقْدِيم الذَبَائح والتقدمات فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (انظر القسم الخاص بـ "تقدمات وذَبَائح: لاهوت، القسمين ٣- ٤).

وبسبب نتيجة التكفير العامة للدم (لا ١٧: ١١)، أصبح دم ذَبِيحَة المُحْرَقَة وذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ مرتبطًا بشكل وثيق بالتكفير بالدَّم، والَّذِي كَانَ موضع تركيز ذَبِيحَة الخَطِيَّة وذَبِيحَة الإثم (لا ٤: ١- ٦: ٧ [٥: ٢٦]). وهكذَا - وعَلَى سَبِيل المثال - فإنه طبقًا لما جاء فِي خر ٢٩: ٣٣ فإن ذَبِيحَة الملء، والتي كَانَت تماثل ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ بالنسبة للكَهَنَة، كَانَ لها تأثير عمل الكفارة (انظر لا ١: ٤؛ ١٦: ٢٤ بخصوص ذَبِيحَة المُحْرَقَة؛ قا؛ עֹלָה ذَبِيحَة المُحْرَقَة #٦٥٩٢؛ שֶׁלֶם، ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ #٨٩٦٨، لمزيد مِنْ المعالجة الدقيقة للموضوعات الَّتِي عرضنا لها هنا).

من الطبيعي أن نظام المُقَدَّس الخاص بالذَبَائح المتعلقة بالعبادة كَانَ يتطلب ذَبَائح إضافية، وبصفة خاصة، ذَبَائح الخَطِيَّة وذَبَائح الإثم (لا ٤: ١- ٦: ٧). والسبب الرَّئِيسي لهذه الإضافات للنظام مرده أن المُقَدَّس كَانَ أكثر مِنْ مَذْبَح، الَّذِي مِنْ خلاله يمكن للمرء أن يتقدم للشركة مع إله السَّمَاوَات. كَانَ له أن يَكُونُ مكَانًا لإقامة الله الدائمة (أي بيت الله، أَوْ خَيْمَة الله، انظر عاليه). وبوسع المرء أن يَكُونُ له مَذْبَح وعبادة مِنْ خلال المَذْبَح بدون مقدس انظر מִזְבֵּחַ، مَذْبَح #٤٦٤٠)، ولكن هذا لا علاقة له بالأمور الضرورية اللازمة للحفاظ الصحيح عَلَى حضور الرَّبّ، الأمر الَّذِي هُوَ موضع التركيز الأساسي لإجراءات طقس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (Knohl, 152; Milgrom, 176).

وحقيقة أن الرَّبّ كَانَ يسكن بالفعل فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ أَوْ الهَيْكَل كَانَت تتطلب اهتمامًا خاصًا يُوجه للحفاظ عَلَى قَدَاسة وطهارة حضوره هناك. وكا سبق وذكرنا كَانَ التمييز بين "مَا هُوَ مقدَّس وما هُوَ مُحَلَّل، وبين النَّجِسِ والطَّاهِر" يشكل أمرًا

أساسيًا بالنسبة للمسئوليات الملقاة عَلَى عاتق الْكَهَنَة فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (لا ١٠: ١٠، راجع مَا سبق). والانفصال بين القسم الخاص بذَبِيحَة الْخَطِيَّة (٤: ١- ٥: ١٣، يذكرنا بتَقْدِيم مُوسَى مرَّة ثانية فِي ٤: ١)، والقسم الخاص بذَبِيحَة الإِثْم (٥: ١٤- ٦: ٧ [٥: ٢٦]، تذكرنا بالتقدمة الثالثة لمُوسَى فِي ٥: ١٤) تماثل تقريبًا التركيب الثلاثي فِي ١٠: ١٠.

أمَّا بالنسبة لذَبِيحَة الْخَطِيَّة، لا ١٥: ٣١ تحذرنا بالقول: "فَتَعْزِلاَنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْ نَجَاسَتِهِمْ لِئَلاَّ يَمُوتُوا فِي نَجَاسَتِهِمْ بِتَنْجِيسِهِمْ مَسْكَنِيَ الَّذِي فِي وَسَطِهِمْ" يتبع لا ١٦ ذَلِكَ مباشرة مع ذَبَائح الْخَطِيَّة المضاعفة لتطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وإعادة تقْديسها (كفر #٤١٠٥). وهكَذَا، فإن تكفير دم ذَبِيحَةِ الْخَطِيَّة كَانَ يركز بصفة أساسية عَلَى الاهتمام بتطهير خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والْمَذْبَح (أي الطهارة مقابل النجاسة)، غير أنه فِي الوقت ذاته، فإنه يمكنه أَيْضًا أن يقدِّس/ يعيد تقْديس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ والْمَذْبَح (أي يجعلهما مقدَّسين وهذا مقابل لما هُوَ مُحَلَّل، قا؛ مثل؛ ١٦: ١٩ لهذا الجمع بين تطهير الْمَذْبَح وتقْديسه بدم ذَبَائح الْخَطِيَّة). وطريقة إستخدام الدَّم فِي ص. ١٦، وفِي مواضع أخرى تبين قصد التطهير بطقس الدَّم فِي حالة ذَبِيحَة الْخَطِيَّة (ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣ חַטָּאת). فهو يتعامل مع الحدود بين مَا هُوَ طاهر وما هُوَ نجس.

أمَّا ذَبِيحَة الإِثْم، فهي بالرغم مِنْ ذَلِكَ، تتعامل أساسًا مع الحاجة للتعامل مع مشاكل النجاسة الناجمة عن انتهاك الحدود بين مَا هُوَ مقدَّس وما هُوَ مُحَلَّل، وليس بين مَا هُوَ طاهر وما هُوَ نجس (انظر لا ١٠: ١٠/ أ، وقَدْ ذُكرت عَالِيه، אָשָׁם، ذَبِيحَة الإِثْم #٨٧١). والتَقْدِيم الجديد لمُوسَى فِي ٦: ١ [٥: ٢٠] يقسم الجزء الخاص بذَبِيحَة الإِثْم إِلَى قسمين. وسبق أن عرضنا للتفاصيل فِي موضع آخر (← אָשָׁם، ذَبِيحَة إثم # ٨٧١، חַטָּאת، ذَبِيحَة خَطِيَّة #٢٦٣٣)، إلاَّ أنه مِنَ الضروري بنوع خاص التأكد هنا عَلَى أن ٥: ١- ٦، ٦: ١- ٧ [٥: ٢٠: ٢٦] تربط بين هذه الموضوعات المتعلقة بتطهير الاجْتِمَاع وتقْديسها بالتكفير عن طريق الذَبَائح، وبين الممارسات والاهتمامات الأخلاقية والقانونية للمجتمع ككُلّ. فقَدَاسة خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وطهارتها أمر له ارتباط وثيق بقَدَاسة المجتمع وطهارته (انظر مناقشة ص. ١٧- ٢٧ فيما يلي).

٣. شَرِيعَة الْبَهَائِمِ الطَّاهِرة والنَّجِسة الَّتِي كَانَت تهدد بدعم "سور الفصل العنصري" بين اليهود والأمَم عَلَى أَيَّام ع. ج (انظر سِفْر اللَّاوِيِّين فِي ع. ج، حيث سنعرض له فيمَا بعد) تقدِّم فِي الواقع إحدى الروابط الأساسية بين لا ١- ١٦و ١٧- ٢٧، وتاكيداتها اللاهوتية. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢٠: ٢٥- ٢٦ "فَتُمَيِّزُونَ بَيْنَ الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ وَالنَّجِسَةِ، وَبَيْنَ الطُّيُورِ النَّجِسَةِ وَالطَّاهِرَةِ... مِمَّا مَيَّزْتُهُ لَكُمْ لِيَكُونَ نَجِسًا. وَتَكُونُونَ لِي قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ أَنَا الرَّبُّ، وَقَدْ مَيَّزْتُكُمْ مِنَ الشُّعُوبِ لِتَكُونُوا لِي". ولا توجد شرائع واضحة تتعلق بما هُوَ طاهر وما هُوَ نجس بالنسبة للبهائم فِي ص. ١٧- ٢٠. وبدلاً مِنْ ذَلِكَ، فإن ٢٠: ٢٥- ٢٦ يفترض أن ص. ١١، ويتبع ذَلِكَ، الفقرة الخاصة بالْبَهَائِمِ الطَّاهِرة والنَّجِسة، عَلَى أنَّهَا تربط معًا ص. ١- ١٦ و ص. ١٧- ٢٧ بالرغم مِنَ الانفصال والاختلافات الواضحة بينهما.

ومن وجهة نظر القَدَاسة، فكُلّ مِنْ لا ١١و لا ٢٠، يربط شَرِيعَة الْبَهَائِمِ الطَّاهِرة والنَّجِسة بصيغة القَدَاسة (مثل؛: "فَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ" (١١: ٤٥)، لكن الرَّبط جاء بطريقتين مختلفتين ذَلِكَ أن لا ١١ يركز ببساطة عَلَى موضوع الاتصال المادي بالْبَهَائِمِ النَّجِسة (١١: ٤٤- ٤٥). لكن التعبير: "فَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ" فِي سياق لا ٢٠، يشير إِلَى التأثير الَّذِي يجب أن تحققه شَرِيعَة النَّجِسِ والطَّاهِرِ مِنَ الْبَهَائِمِ مِنْ ناحية عزل إِسْرَائِيل "عن الأمَم" الَّتِي مِنْ حولها (انظر الاستشهاد بما جاء فِي ٢٠: ٢٥- ٢٦ عَالِيه، وانظر ١٩: ٢؛ ٢١: ٨). وعزل إِسْرَائِيل هذا عن الأمَم الأخرى كَانَ قصد الله مِنْ بداية وجودها القومي "لِمَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً" (قا؛ خر ١٩: ٦).

هناك علاقة أدبية واضحة بين صيغة القَدَاسة الَّتِي ذُكرت للتو، وصيغة "أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ"، والتي ترد كثيرًا فِي لاويين ١٨- ٢٦ (انظر ١٨: ٢، ٤، ٥، ٦، ٢١، ٣٠؛ ١٩: ٣، ٤، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ١٨، ١٨، ٢٥، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٧؛ ٢٠: ٧، ٨، ٢٤؛ ٢١: ٨، ١٢، ١٥، ٢٣؛ ٢٢: ٢، ٣، ٨، ٩، ١٦، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣؛ ٣٣: ٢٢، ٤٣؛ ٢٤: ٢٢؛ ٢٥: ١٧، ٣٨، ٥٥؛ ٢٦: ١، ٢، ١٣، ٤٤، ٤٥؛ قا؛ ١١: ٤٤، ٤٥). وكُلْتا الصيغتين تبدآن بالقول: "أَنَا"، ٢٠: ٧، مثل؛ تجمع بينهما "فَتَتَقَدَّسُونَ وَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ، لأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ". وفِي سياقاتها المختلفة تؤكد صيغة" أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ) أهمية عبادة الرَّبّ وطاعته وحده، لأَنَّهُ هُوَ حقًّا الرَّبّ. ولا يجب أن تهتم إِسْرَائِيل إلاَّ بالرَّبّ باعتباره إلههم ومعطيهم الشَّرِيعَة.

٤. شَرِيعَة الطهارة المتعلقة بالجنس (← الشَّرَائع المتعلقة بالجنس: لاهوت) وجدت اهتمامًا خاصًا فِي لا ١- ١٦ (انظر بصفة خاصة ص. ١٢ و١٥) لكن فِي تِلْكَ الحالة كَانَ الاهتمام منصبًا عَلَى تجنب النجاسة الشخصية البدنية حَتَّى لا ينجس أحدهم خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ. وص. ١٨ و ٢٠ مِنْ سِفْر اللَّاوِيِّين ينظمان الزواج، والعلاقات الجنسية، وإنجاب الأطفال عَلَى مستوى آخر ووجهة النظر القومية العريضة أدت إِلَى معرفة أن انتهاك هذه الشَّرَائع سيؤدي فِي النهاية إِلَى تدنيس الأَرْض (وليس خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وحدها)، الأمر الَّذِي تكون نتيجته أن "فَتَقْذِفُ الأَرْضُ سُكَّانَهَا" (١٨: ٢٤- ٣٠). وتضع لا ٢٠: ١٠- ٢١ التشريعات للتعامل مع الانتهاكات الجنسية المماثلة والمحرمة فِي إِسْرَائِيل. وفِيما يختص بعبادة الأَوْثَان، فإن لاويين ١٨: ٢١؛ ٢٠: ١- ٥ تمنعهم صراحة مِنَ "الزِّنَى وَرَاءَ مُولَكَ" (٢٠: ٥). والسبب وراء التركيز عَلَى هذه النوعية مِنَ الوثنية بصفة خاصة فِي ص. ١٨ و٢٠ مردة علاقتها المباشرة بالخصوبة وإنجاب الأطفال. ولا يجب عَلَى الأمَّة أن تدنس اسْم الرَّبّ (١٨: ٢١؛ ٢٠: ٣) وبذَلِكَ تدنس الْمُقَدَّس الَّذِي فِي وسطهم (٢٠: ٣) وذَلِكَ بتَقْدِيم أطفالهم لمُولَكَ. أمَّا لا ٢٠: ٦ فتنتقل مباشرة مِنْ عبادة مُولَكَ إِلَى شكل آخر مِنَ الزِّنَى، وَهُوَ اللجوء إِلَى الجان والتوابع.

ومما يثير الانتباه أن الشَّرِيعَة الَّتِي تحرم سَبّ الأب أَوْ الأم تأتي فِي مقَدِّمة قائمة انتهاكات النواميس الأخلاقية فِي لا ٢٠: ٩- ٢١. ويبدأ لا ١٩ بعبارة: "تَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ الرَّبُّ إِلهُكُمْ" (١٩: ٢ب) ثم ليذكر قائمة مِنَ الفرائض والاحكام المختلفة (١٩: ٣٧) الَّتِي لها تاثير عَلَى قَدَاسة إِسْرَائِيل وطهارتها عَلَى المستوى القومي. وأوَّل وصية هي: "تَهَابُونَ كُلُّ إِنْسَانٍ أُمَّهُ وَأَبَاهُ" (١٩: ٣أ). وفِي هذه الحالة، فإن مجموعة الشَّرَائع التالية مختلفة تمامًا، ويلاحظ بصفة خاصة تكرار صيغة "أَنَا الرَّبُّ (إِلهُكُمْ)"، ولعل ذَلِكَ مردة وضع كُلّ وحدة بمعزل عن جيرانها (ع. ٣، ٤، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٧). وليس بمقْدورنا التعامل مع كُلّ التفاصيل هنا، غير أن النتيجة المرجوة عن وضع لا ١٩ بين ص. ١٨ و ٢٠ هُوَ توسع نطاق الاهتمامات بالقَدَاسة والطهارة حَتَّى إِلَى أبعد مِنْ ذَلِكَ بغية أن تتضمن كُلّ مستويات العلاقات فِي إِسْرَائِيل، ولا تقتصر عَلَى الجنس والعائلة فقط. فالقَدَاسة فِي إِسْرَائِيل كَانَ مقدّرًا أن يَكُونُ لها تأثيرها فى كافة مناهي الْحَيَاة، وعَلَى كُلّ شخص يعيش هناك، وليس عائلة المرء فقط والجيران الإِسْرَائِيليين (انظر بصفة خاصة ع. ١٧- ١٨) بل وحَتَّى الغرباء والأجانب فِي الأَرْض (ع. ٣٣- ٣٤). وحضور الله القُدُّوس فِي وسطهم كَانَ يتطلب نوعية مِنْ أساليب الْحَيَاة تعزل هذه الأمَّة عن الأمَم الأخرى (انظر تطوير جامي Gam-mie لهذا الموضوع فِي الكتابات الكهنوتية والنبوية والحكمية فِي ع. ق).

٥. كلمة "مِيثَاق" وردت عشر مرات فى سِفْر اللَّاوِيِّين منها ٨ مرات فِي لا ٢٦ (ع. ٩، ١٥، ٢٥، ٤٢ [٣ مرات]، ٤٤ و٤٥؛ لا تنظر فِي موضع آخر إلاَّ فِي ٢: ١٣؛ ٢٤: ٨). وتعاد الصيغ، ص. ٢٦ يتناغم مع "نمط معظم المواثيق القَدِيمة مِنَ الشَّرْقِ الأَوْسط" (مثل؛ البركات واللعنات؛ Hartley, lxvi; Wenham, 29-32)، وهي تغطي علاقة العَهْد بين الله وإِسْرَائِيل عَلَى أساس حفظهم السبوت، وبصفة خاصة، سبوت الأَرْض (٢٥: ١- ١٧)، وكذَلِكَ التزامهم بالفرائض والأَحْكَام الَّتِي ذُكرت فِي ص. ١٨- ٢٥ (قا؛ ١٨: ٤- ٥ مع ٢٦: ٢- ٣، انظر مَا يلي أدناه). وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢٦: ٤٣ "وَالأَرْضُ تُتْرَكُ مِنْهُمْ وَتَسْتَوْفِي سُبُوتَهَا فِي وَحْشَتِهَا مِنْهُمْ، وَهُمْ يَسْتَوْفُونَ عَنْ ذُنُوبِهِمْ لأَنَّهُمْ قَدْ أَبَوْا أَحْكَامِي وَكَرِهَتْ أَنْفُسُهُمْ فَرَائِضِي". وفِي الآيتين المحيطتين بهذه ع. (ع. ٤٢ و٤٤) وردت كلمة "مِيثَاق" ٥ مرات مِنْ بين المرات العشر الَّتِي وردت فيها فِي سِفْر اللَّاوِيِّين كُلّه، حيث أشارت أوَّلاً إِلَى الْمِيثَاق مع إِبْرَاهِيم، ثم إِلَى الْمِيثَاق الموسوي، عَلَى التوالي. وهذه المواثيق قُدمت باعتبارها السبب الرئيسي لاستمرار أمانة الله نَحْوَ إِسْرَائِيل بالرغم مِنْ افتقارها إِلَى الأمانة نَحْوَ الرَّبّ. وعَلَى أساس مَا جاء فِي ٢٦: ٤٤ ب، لن ينقلب الله ضِدّ إِسْرَائِيل مهما اختبروا نعمته: "وَلكِنْ مَعَ ذلِكَ أَيْضًا مَتَى كَانُوا فِي أَرْضِ أَعْدَائِهِمْ، مَا أَبَيْتُهُمْ وَلاَ كَرِهْتُهُمْ حَتَّى أُبِيدَهُمْ وَأَنْكُثَ مِيثَاقِي مَعَهُمْ، لأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُهُمْ"

٦. خاتمة شَرِيعَة القَدَاسة نفسها هي لاويين ٢٦، والَّذِي يحتوي عَلَى البركات الناجمة عن طاعة العَهْد، واللعنات الناجمة عن عصيانه. كَانَ عَلَى إِسْرَائِيل ألاَّ يَكُونُ لها آلهة أخرى. وهذا أمر - سيكون له فِي الواقع تأثير مِنْ ناحية تمييز إِسْرَائِيل عن الشُّعُوبِ الأخرى فمن يعبدون ويخدمون آلهة أخرى (مثل؛ "مُولَكَ" انظر ١٨: ٢١؛ ٢٠: ١- ٥). لِذَلِكَ مِنْ بين الطرق المشروعة للنظر إِلَى شَرِيعَة القَدَاسة هي أن تنظر إليها عَلَى ضوء الموجز المذكور فِي ٢٦: ١- ٢ "لاَ تَصْنَعُوا لَكُمْ أَوْثَانًا، وَلاَ تُقِيمُوا لَكُمْ تِمْثَالاً مَنْحُوتًا أَوْ نَصَبًا، وَلاَ تَجْعَلُوا فِي أَرْضِكُمْ حَجَرًا مُصَوَّرًا لِتَسْجُدُوا لَهُ. لأَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ. سُبُوتِي تَحْفَظُونَ وَمَقْدِسِي تَهَابُونَ. أَنَا الرَّبُّ" وهنا أَيْضًا تُختتم هاتان الآيتان الافتتاحيتان بالصيغة "أَنَا هُوَ (إِلهُكُمْ)" وتُوجد ثلاث نوعيات مِنَ الاهتمامات هنا: (أ) الوفاء لِلرَّبِّ عَلَى المستوى القومي (لا وثنية، وحَيَاة جماعة تتسم بالطهارة والقَدَاسة، ص. ١٧- ٢٠؛ قا؛ ٢٦: ١)، (ب) مقْدس عَلَى المستوى القومي، وتوقيره ومهابته (ص. ٢١- ٢٢؛ قا؛ ٢٦ ٢ب)، (جـ) حفظ السبت عَلَى مستوى الشَّعْب كُلّه (ص. ٢٣- ٢٥، قا؛ ٢٦: ٢أ). وفوق كُلّ هذا، يركز الفكر اللاهوتي لسِفْر اللَّاوِيِّين عَلَى حضور الله فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، غير أن هذا الحضور يجب أن يؤثر فِي كُلّ واحد وفِي كُلّ شئ فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا.

د. سِفْر اللَّاوِيِّين فِي ع. ج:

هناك تفاوت هام بين شرائع الطهارة البدنية فِي ع. ق المرتبطة بالحضور المادي لِلرَّبِّ فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ (انظر "السياق التاريخي"، القسم"١"، والبنية الأدبية، القسم ٤) وذَلِكَ بالتباين مع وجهة نظر ع. ج عن وجود الله فِي الكنيسة. فحضور الرَّبّ فِي كنيسة ع. ج مرتبط بسكنى الروح الْقُدُسِ (يو ١٤: ١٧)، ومفهوم الهَيْكَل الَّذِي يسكن فِيه الله يمكن تطبيقه كتشبيه مجازي عَلَى الجسد الواحد للمؤمنين (اكو ٣: ١٦- ١٧)؛ أَوْ الأفراد (٦: ١٩- ٢٠)؛ وطهارتنا هي طهارة القلب بالإيمان (أع ١٥: ٩). وحضور الله فِينا ووسطنا هُوَ بصفة خاصة حضور روحي (قا؛ يو ٤: ٢٤ "اَللهُ رُوحٌ. وَالَّذِينَ يَسْجُدُونَ لَهُ فَبِالرُّوحِ وَالْحَقِّ يَنْبَغِي أَنْ يَسْجُدُوا" وهذا لا يعني بالطبع أن الرَّبّ كَانَ حاضرًا فِي إِسْرَائِيل قَدِيمًا بمعنى مادي مرئي فقط. فِيحث يَكُونُ موجودًا بشكل مادي، فهو موجودًا أَيْضًا روحيًا، وعَلَى سَبِيل المثال، فهو لَمْ يهتم فقط بالختان المادي (تك ١٧: ٩- ١٤) بل أَيْضًا بختان القلب (لا ٢٦: ٤١؛ تث ١٠: ١٦؛ ٣٠: ٦؛ إر ٤: ٤، قا؛ رو ٢: ٢٦- ٢٩). فالختان الأخير هُوَ الَّذِي يستطيع أن يغير شَعْبه إِلَى أولئك الَّذِينَ يحبون الرَّبّ مِنْ كُلّ قلبهم ومن كُلّ نفسهم (تث ٣٠: ٦ب).

وعَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ، حضور الرَّبّ ممثلاً فِي الروح الْقُدُسِ فِي الكنيسة كجماعة، وفِي حَيَاة الفرد المسيحي مِنَ المؤكد تمامًا أن تكون له علامات مادية مِنْ ناحية الأخلاقية (اكو ٦: ١٨- ٢٠) وخدمة الرَّبّ (٣: ١٦- ١٧). وبرغم ذَلِكَ، فهذا ليس مثل شرائع الطَّاهِر والنَّجِسِ بالنسبة للأمور المادية فِي لا ١١- ١٥. والواقع، أن حائط التفرقة الَّذِي أقامته بالطبع هذه الشَّرَائع بين اليهود والأمَم قَدْ تحطم فِي عصر الكنيسة وهذا مرده بالفعل أن الكنيسة تتكون مِنْ كُلّ مِنَ اليهود والأمميين (قا؛ أف ٢: ١١- ٢٢، وبصفة خاصة ع. ١٥، ١٨، قا؛ أَيْضًا أع ١٥: ٥، ٩- ١٩، ٢١، ٢٨- ٢٩). ورُؤْيا بطرس الخاصة بالملاءة النازلة مِنَ السَّمَاءِ فِي أع ١٠: ١٠- ١٦توضح المكَانَة الخاصة الَّتِي تُنسب للأَحْكَام بالْبَهَائِمِ الطَّاهِرة والنَّجِسة الواردة فِي لا ١١ مِنْ ناحية فصل اليهود عن الأمميين فِي سياق ع. ق والتي كَانَ يمكن أن يستمر تأثيرها عَلَى أَيَّام ع. ج (انظر الخلاف بين بطرس وبولس حول هذا الموضوع الجديد (انظر الفصل الخاص تحت عنوان "الطَّاهِر والنَّجِسِ" القسم ٧، مِنْ أجل المبادئ الَّتِي تشكل أساس مَا ورد فِي لا ١١).

البيبلوجرافيا

P. J. Budd, "Holiness and Cult," *The World of Ancient Israel*, 1989, 275-98; J. G. Gammie, *Holiness in Israel*, OBT, 1989; F. H. Gorman, Jr., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, JSOTSup 91, 1990; J. E. Hartley, Leviticus, WBC, 1992; W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in the Biblical Law*, JSOTSup 140, 1993; P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, 1992; S. A. Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," *MAARAV* 1/2, 1978-1979, 105-58; I. Knohl, "Between Voice and Silence: The Relationship Between Prayer and Temple Cult," *JBL* 115, 1996, 17-30; idem, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, 1995; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 1974; idem, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, 1989; J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991; H. T. C. Sun, "Holiness Code," *ABD*, 1992, 3:254-57; M. Weinfeld, "Social and Cultic Institutions in the Priestly Source Against Their Ancient Near Eastern Background," *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies*, 1983, 95-129; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1878, ET 1885; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT, 1979; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity*, SBLDS 101, 1987.

ريتشارد إي . أفربيك *Richard E. Averbeck*

كاذب ← #٣٩٤١ (כָּזָב [*kāzab*]، يكذب، يخدَعُ، يَكُونُ كاذبًا)
تحرير ← #٣٨٢٩، (יֵשַׁע [*yēša*]، يساعد، تحرير، خلاص)
يلعق ← #٤٣٠٨ (לָהַךְ [*lāhak*]، ينظف باللّيق)
يكذب ← #٣٩٤١ (כָּזָב [*kāzab*]، يكذب، يَكُونُ كاذبًا، يخدَع)
حَيَاة ← #٢٦٤٤ (חַי¹ [*ḥay*¹]، حَيَاة، حلف)
نور ← #٢٣٩ (אוֹר¹ [*'ôr*¹]، ليكن نورًا، لامع، يشرق)
برق ← #١٣٩٧ (בָּרָק [*bāraq*]، ضوء ذو لمعان)
شبه ← #١٩٤٨(דָּמָה¹ [*dāmâ*¹]، يَكُونُ مثل، يصبح مثل، يقارن)
كُلس ← #٨٤٨٦ (שִׂיד¹ [*śîd*¹]، لصق، يبيض)
كتان ← #٧٣٢٤ (פֵּשֶׁת [*pēšet*]، ملابس كتانية، خيط كتان)
أسد ← #٧٨٧ (אֲרִי [*ᵓᵃrî*]، أسد)
شفة ← #٨٥٥٧ (שָׂפָה [*śāpâ*]، لغة، شفة، شاطئ)
ينصت ← #٩٠٤٨ (שָׁמַע [*šāma'*]، يسمع، يتصنّت، يفهم، يطيع، ينتبه إلَى)
قليل ← #٧٧٨١ (קָטֹן¹ [*qāṭōn*¹]، يَكُونُ صغيرًا، تافه)
كبد ← #٣٨٧٩.(כָּבֵד³ [*kābēd*³] كبد)
دواجن، مواش ← #٥٢٣٨ (מִקְנֶה [*miqneh*]، ماشيةٌ،مِلكيةٌ)
حي ← #٢٦٤٩ (חָיָה [*ḥāyâ*]، يَكُونُ حيًّا، يحيّ، يحفظه حيًّا، يستعيد، يجدد)

مُدن اللاَّوِيِّينَ

١. تم تخصيص ٤٨ مَدِينَة فِي فَلَسْطِين وعَبْرِ الأُرْدُنّ للاويين، جاء بديلاً عن الأَرْض الإقليمية الَّتِي أعطيت لأسباط إسْرَائِيل الأخرى. وعَلَى أساس مَا جاء فِي يَش ٢١: ١- ٤٢، حُددت المُدُن اللاوية وأعطيت للعشاير اللاوية عن طريق القرعة. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإن ستّ مُدُن مِنْ بين هذه المُدُن خُصصت كمُدُن ملجأ. وهذه المُدُن الخاصة كَانَت مُدُن ملجأ لأُولَئِكَ الَّذِي يرتكبون جريمة قتل عن طريق الخطأ عَلَى أساس مَا جاء فِي النَّامُوس العبري (قا؛ عد ١٨: ٢٠- ٣٢؛ تث ١٩: ١- ١٣؛ يش ٢٠: ١- ٩؛ ← מִקְלָט ← ملجأ، مأوى #٥٢٣٦).

وفِي موضع آخر، تشير الشَّرِيعَة الكهنوتية إِلَى أنه كَانَ للاويين الحق الدائم فِي الفكاك بالنسبة للممتلكات العائلية فِي المُدُن اللاوية، ثم إن الشَّرَائع الَّتِي كَانَت تحكم إعادة الممتلكات لمالكها الأصلي فِي سنة اليوبيل كَانَت تُطبق عَلَى الممتلكات فِي هذه المُدُن اللاوية أَيْضًا (لا ٢٥: ٢٥- ٣٤).

وهذه المُدُن اللاوية البلغ عددها ٤٨ مَدِينَة، قُسمت عَلَى وجه التقريب إِلَى أَرْبَع مُدُن مِن كُلّ سِبْط مِن أسباط إسْرَائِيل الاثني عشر. أمَّا مِنَ الناحية الجغرافية فكَانَت موزعة مِنْ أشان Ashan (عَيْن) جنوبي يَهُوذَا إِلَى قَادَش فِي شمال الجليل، ومن جت رمون عَلَى السَّهْل الساحلي إِلَى رَامُوت جِلْعَاد فِي مِنطَقَة عَبْر الأُرْدُنّ. أمَّا اللاَّوِيُّونَ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ نَسْل هَارُون فَقَدْ أعطوا ثلاث عشر مَدِينَة (مِنْ يَهُوذَا، بَنْيَامِين، وشِمْعُون (يش ٢١: ٤)، أمَّا نَسْل جرشوم وَهُوَ ابن لاوِي الأوَّل فَقَدْ أعطوا أَيْضًا ثلاث عشرة مَدِينَة مِنْ أَشِير، ونَفْتَالِي ومَنَسّى. (يش ٢١: ٦)، ونسل ابن لاوِي الثاني وَهُوَ قَهات أعطوا عشر مُدُن (مِنْ أَفْرَايِم، دَان، ومَنَسّى (يش ٢١: ٥)، وابن لاوِي الثالث وَهُوَ مَرَارِي فَقَدْ أعطوا اثنتى عشر مَدِينَة (مِنْ رَأُوبَيْن، جَاد، زَبُولُون: يش ٢١: ٧).

٢. وإعطاء المُدُن للاويين كَانَ تدبيرًا اجْتِمَاعيًا واقتصاديًا عمليًا. وعَلَى العكس مِنْ أسباط إسْرَائِيل الأخرى، لَمْ يكن للاويين حقّ فِي الأَرْض، لأن ميراثهم هُوَ الرَّبّ الإله وخدمة إسْرَائِيل باسمه (عد ١٨: ٢٠، تث ١٠: ٩- ١٠). وبرغم ذَلِكَ، فَقَدْ كَانُوا هم أَيْضًا فِي حاجة إِلَى مكَانَ يعيشون فيه، وإِلَى مساعدة اقتصادية. وهكَذَا فإن المراعي المحيطة بالمُدُن اللاوية أدمجت فِي المنحة (يش ٢١: ٨ و١١، الخ).

٣. تناثر المُدُن اللاوية عبر أَرْض الأسباط الإسْرَائِيلية كَانَت له أهداف دينية وسياسية أَيْضًا. ويبدو أنه مِنَ المحتمل أنه - إِلَى جَانِب تناولهم العمل فِي الواجبات الكهنوتية بصفة منتظمة فِي خَيْمَة الاجْتِمَاع (أَوْ بعد ذَلِكَ فِي الهَيْكَل)، فإن اللاَّوِيِّين كَانُوا يعملون كمعلمين ومنفذين لنَاموس العَهْد بين الشَّعْب (قا؛ ١أخ ٢٦: ٢٠- ٣٢؛ ٢أخ ١٧: ٧- ٩). وربمَا كَانَ لهم أَيْضًا وظيفة سياسية هامة أثناء فترة التحالف بين الأسباط، وفترة المَلَكِية، حيث كَانُوا يخدمون بين عامة الشَّعْب "كمواطنين نموذجيين" الجماهير "كما كَانُوا يحشدون" جماعات الضغط" فِي دعم

مُخلص لمسيح الرَّبّ، قاضيًا كَانَ أم مَلِكًا.

والاختلافات بين القوائم المتناظرة والخاصة بمُدُن اللاَّوِيِّين الموجودة فِي يَش ٢١؛ ١أخ ٨ تواصل التحفيز عَلَى انخراط الدَّارِسين والمفكرين فِي نقاش حول العديد مِنَ الموضوعات ذات الصلة. وموضوع الأوَّلوية بين المصادر الكتابية يمكن حلّه عَلَى أفضل وجه بالاعتراف بأصالة سِفْر يَشُوع، أَوْ افتراض تقليد مشترك كَانَ السبب فِي إثارة القصص المختلفة. والدراسة المتأنية للنسخ اليُونَانية ومقارنتها بالنص الماسوري تؤكد الأصالة التاريخية لقوائم المُدُن، حيث إن عددًا قليلاً جِدًّا مِنَ المُدُن هُوَ الَّذِي ينتظر تعريفه بمواقع فِي القدم.

أمَّا الأكثر أهمية، فهي الاتهامات القائلة بأن الفقرات الَّتِي تصف توزع المُدُن اللاوية تتناقض مع تعليم الأسفار الخمسة المتعلق بوضع اللاَّوِيِّين فِي المجتمع العبري (مثل؛ لَمْ يُعطوا إرثًا، بل كَانُوا يعيشون عَلَى العشور والذَّبَائح (عد ١٨: ٢٠، ٢٤؛ تث ١٨: ٦- ٨)، فَقَدْ حُسب اللاَّوِيُّونَ بين التصنيف الَّذِي يضم الغريب واليتيم والأرملة فِي إسْرَائِيل (تث ١٤: ٢٩؛ ٢٦: ١١). وبناء عَلَى ذَلِكَ أكد الدَّارِسون أن هذه المُدُن لَمْ يكن لها وجود حقيقي إطلاقًا، بل تبنوا بعد ذَلِكَ تفاسير مثالية تقول بأن سِبْط لاوِي عاش مشتتًا فِي إسْرَائِيل (وهذا مَا يقوله" أولد Auld). وآخرون يعتبرون القوائم جزءًا مِنْ إعادة تنظيم دَاوُد للاويين، بالنظر إِلَى الكثير مِنَ المُدُن الَّتِي ذُكرت لَمْ تكن جزءًا مِنْ إسْرَائِيل إلاّ بعد غزو دَاوُد (هكَذَا يقول Butler, Mazar). بل إن البعض اقترحوا أن قائمة المُدُن اللاوية لَمْ تزد عن أن تكون دفاعًا أَوْ اعتذارًا عن تضمين المُدُن الكَنْعَانية المُقَدَّسَة فِي النظام الديني اليهودي (قا؛ *IDB* 3:116).

أمَّا الحجج المضادة هنا فتتضمن الحاجة إِلَى معرفة الفرق بين المُدُن كميراث ومناطق الأَرْض الموجدة الَّتِي أُعطيت للأسباط الأخرى. وإِلَى جَانِب ذَلِكَ، لَمْ يُعط اللاَّوِيُّونَمَلَكِية هذه المُدُن كمَلِكِية خاصة بهم. بل بالأحرى، أُعطوا حَقَّ الإقامة والسكنى فيها (قا؛ عد ٣٥: ٧). وأخيرًا، لَمْ يستبعد الغزو العبراني التدريجي لكَنْعَان احتمال قيام مُدُن لاوية معينة بهذه الوظيفة بالفعل قبل أن يصبح دَاوُد مَلِكًا. والقائمة الموجودة فِي يَش ٢١ تتوقع فحسب حقيقة مأمولة، فِي حين أن كاتب سِفْر أَخْبَار الأَيَّام يفكر مِنَ الناحية اللاهوتية فِي الحقيقة التاريخية اللاحقة للمُدُن اللاوية.

٤. "وكمركز للتَّوْرَاة" كَانَت للمُدُن اللاوية أهمية بالغة بالنسبة لحَيَاة الأُمَّة. فَقَدْ كَانَت المُدُن تمثل تذكارًا ملموساً بأن أَرْض إسْرَائِيل كَانَت مختلفة عن باقي الأراضي الأخرى. والتفويض الَّذِي منحه العَهْد المُوسوى لإسْرَائِيل بأن تكون مَمْلَكَة كَهَنَة مَا كَانَ له أن يتحقق إلاّ بقيام اللاَّوِيِّين بتعليم الشَّعْب العبري فرائض الرَّبّ وأحكامه وهذه الخدمة الكهنوتية الخاصة بالتعليم كَانَت تتضمن تعليم الشَّعْب معرفة الله وتشجيعه عَلَى إطاعة الشَّرِيعَة الإلهية. والواقع إن بقاء إسْرَائِيل ذاته فِي أَرْض الميعاد كَانَ مرهوناً بمراعاة شروط عهد الرَّبّ (قا؛ لا ١٨: ٢٤- ٣٠)، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي عرفه هُوشَع (هُو ٤: ٦؛ ٦: ٣). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فاستجابة إسْرَائِيل لله وإعلانه الإلهي الخاص بالوعد فِي إطار مِنَ الطاعة والمحبة، هي وحدها الَّتِي تمكنهم مِنْ أن يخدموا باعتبارهم نور الرَّبّ للأمم (قا؛ مثل؛ إش ٤٢: ٦، انظر فِي هذا الموضوع E. J. Hamlin, *Joshua*, ITC, 1983, 152-53).

٥. ومن الناحية الآخروية، قَدْ ترمز مُدُن اللاَّوِيِّين فِي ع. ق إِلَى ميراث محفوظ لكُلّ مِنْ هم أمناء مع الرَّبّ. وحَتَّى مثلمَا كَانَ الرَّبّ هُوَ نصيب اللاَّوِيِّين، هكَذَا الله نفسه سيكون ميراث أُولَئِكَ الَّذِينَ كُتبوا فِي سِفْر الحَيَاة (رؤ ٢١: ٦- ٧، ٢٧). وعِنْدَئِذ ستكون معرفة الله منتشرة فِي المَدِينَة السماوية، وستسير أمم الأَرْض عَلَى نورها (٢١: ٢١- ٢٧).

ملجأ، هروب: ← חסה [*ḥsh*] (يحتمي، #٢٨٧٩)؛ ← מָלוֹן [*mālôn*] (مكَانَ للسكنى، #٤٨٦٩)؛ ← מָנוֹס [*mānôs*] (مكَانَ للهروب، #٤٩٦٠)؛ ← מִקְלָט [*miqlāṭ*] (ملجأ، حرم مقدس، #٥٢٣٦)؛ ← עוז [*'wz*] (يحتمي، #٦٣٩٥)؛ ← פלט [*plṭ*] (يخلص، يؤمن، #٧١١٧)؛ ← שׂרד [*śrd*] (يهرب، يفر، #٨٥٧٢).

البيبلوجرافيا

ISBE 3:109-10; W. F. Albright, "The List of Levitic Cities" in S. Lieberman, et al., eds., *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1, 1945, 49-73; A. G. Auld, "The Levitical Cities: Texts and History," *ZAW* 91, 1979, 194-206; idem, "Joshua: The Hebrew and Greek Texts," in J. A. Emerton, ed., *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (SVT 30), 1979, 1-14; R. G. Boling and G. E. Wright, *Joshua*, AB 7, 1982, 478-97; R. Braun, *1 Chronicles*, WBC 14, 1986, 95-102; T. C. Butler, Joshua, WBC 7, 1983, 218-33; A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, AnBib 35, 969, 159-65; S. J. DeVries, *1 & 2 Chronicles*, FOTL 11, 1989, 62-72; M. Haran, "Studies in the Account of the Levitical Cities," *JBL* 80, 1961, 45-54, 156-65; idem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 1978, 84-87, 112-31; B. Mazar, "The Cities of the Priests and Levites," SVT 7, 1960, 193-205; H. G. M. Williamson, *1 & 2 Chronicles*, NCB, 1982, 68-76; M. H. Woudstra, *Joshua*, NICOT, 1981, 303-13.

أندرو إي . هيل *Andrew E. Hill*

4248 לְבָנוֹן

لُبْنَان (לְבָנוֹן [*lᵉbanôn*]، #٤٢٤٨).

ع. ق فِي ع. ق، يقصد بلُبْنَان المنطقة الواقعة شمال إسْرَائِيل الممتدة مِنْ سلسلة جبال لُبْنَان إِلَى السلسلة المواجهة للُبْنَان. ومن الناحية التاريخية كَانَ اتصال يَهُوذَا وإسْرَائِيل بهذه المنطقة مِنْ خلال العلاقات الاقتصادية مع دولة المُدُنية الفينيقية صُور وصيدا. وبالإضافة إِلَى ببلوس كَانَت هذه المُدُن الساحلية تستخدم نظام ملاحة قوى للتحكم فِي التجارة الواسعة الَّتِي نمت حول صناعة خشب الأَرْز. والنقوش الأثرية المِصْرِية تشير إِلَى أن أَرْز لُبْنَان كَانَ يشكل أساس تجارة الصادرات لمنطقة لُبْنَان وذلك عَلَى الأقل مِنْ منتصف الألفية الثالثة قبل الميلاد

(ANET, 227). والدليل المستمر فِي الحفريات الأثرية يشير إِلَى إستخدام دائم لخشب الأَرْز فِي فَلَسْطِين مِنْ منتصف العصر البرونزي (حوالي ١٨٠٠ ق. م.) طوال الحقبات القَدِيمة حَتَّى الحقبات الرومانية والبيزنطية (ليفشتز، بيجر). ولم تُذكر لُبْنَان فِي ع. ج غير أنَّهَا ترد فِي ع. ق بشكل موسع.

يذكر ع. ق لُبْنَان سبعين مرَّة، ومعظمها يركز حول أربعة أغراض كُلّ منها يتصل بالآخر: (١) وضع لُبْنَان كجزء مِنْ الْمَمْلَكَة النموذجية. (٢) إستخدام خشب لُبْنَان كمادة بناء ممتازة. (٣) يستخدم الشعراء لُبْنَان كتشبيه مجازي للجمال والخصوبة. (٤) تُستخدم لُبْنَان كتشبيه مجازي للقوة السياسة.

١. لُبْنَان جزء مِنْ مَمْلَكة نموذجية. هناك عدة نصوص تشير صراحة (تث ١: ٧؛ ١١: ٢٤؛ يش ١: ٤) أَوْ ضمنًا (تث ٣: ٢٥) إِلَى مِنْطَقَة لُبْنَان عَلَى أنَّهَا داخل الحدود المثالية لأرض إِسْرَائِيل الَّتِي وُعد بها مُوسَى. وهذا التوقع أوجد توترًا، لأن لُبْنَان لَمْ تكن فِي يَوْم مِنْ الأَيَّام تحت السيطرة السياسية للحكام الإِسْرَائِيليين. وقصص الْمَعْرَكَة - فِي سِفْر يَشُوع - مع الْمُلُوك المتحالفين عقَّدت امتلاك لُبْنَان (يش ٩: ١؛ ١٢: ٧)، ولِذلِكَ لَمْ يستطع يَشُوع أن يصل إلاَّ إِلَى طرف لُبْنَان (١١: ١٧؛ ١٢: ٧). ثم إن مَا جاء فِي يَش ١٣: ٥- ٦) وسِفْر الْقُضَاة (قض ٣: ٣) يتفقان عَلَى أن لُبْنَان لَمْ تتعرض للهزيمة عَلَى يد إِسْرَائِيل، كما أن إِسْرَائِيل لَمْ تحتلها فِي أي يَوْم مِنْ الأَيَّام، وتقدِّم الفقرة الأخيرة السبب فِي أن لُبْنَان لَمْ تتعرض للاحتلال: لقَدْ أراد الرَّبّ أن يختبر إِسْرَائِيل، وأن يعلم الإِسْرَائِيليين الْحَرْب (قض ٣: ١- ٢)، وهكَذَا ترك شُعُوباً مِنْ أهل البلاد فِي الأَرْض. ومرَّة واحدة فقط توحي القصة الكتابية أن مَلِكًا إِسْرَائِيليًا سيطر عَلَى مِنْطَقَة لُبْنَان. ١مل ٩: ١٩ والفقرة المناظرة لها فِي (٢أخ ٨: ٦) قَدْ تشير إِلَى سيطرة سُلَيْمَانُ عَلَى هذه المنطقة، غير أن النطاق الأوسع الَّذِي تعامل فِيه مع حِيرَام (١مل ٩: ١١- ١٤) يجعل مِنْ الحقيقة الفعلية لهذه السيطرة أمرًا أكثر غير واضح. وفترة مَا بعد السَبْي، تولدت فِيها توقعات عظيمة بتحديد مَمْلَكة دَاوُد، الأمر الَّذِي أدى أيْضًا إِلَى الرجاء فِي أن تقع لُبْنَان تحت سيطرة يَهُوذَا (زك ١٠: ١٠) لكن هذا الرجاء لَمْ يتحقق إطلاقًا. ومن الناحية اللاهوتية، فإن حقيقة أن لُبْنَان لَمْ يقع تحت السلطة السياسية لإِسْرَائِيل تثير تفسيرات عديدة. البعض يفسر هذه الخطوط الحدودية الكِتَابية عَلَى أنَّهَا أوصاف مثالية أَوْ نموذجية لَمْ يُقصد بها عَلَى الإطلاق أنَّهَا تكون خطوطًا حدودية مجردة. وآخرون يفترضون أن الشُّرُوط الَّتِي تضمنتها قض ٣: ٤ معناها أن وعد الله يعتمد - فِي أحد جوانبه - عَلَى إطاعة إِسْرَائِيل الْعَهْد: "لكي لِكَيْ يُعْلَمَ هَلْ يَسْمَعُونَ وَصَايَا الرَّبِّ"، وعَلَى أي حال، لَمْ يأت الكتاب الْمُقَدَّس عَلَى ذكر أيَّة حملة عسكرية كَانَ هدفها إخضاع لُبْنَان للسيطرة السياسية لإِسْرَائِيل.

٢. إستخدام خشب لُبْنَان كمادة بناء ممتازة. هناك سلسلة فِي النصوص الَّتِي ذُكرت فِيها لُبْنَان، تشير إِلَى المدى الَّذِي عملت فِيه لُبْنَان كمصدر للخشب لأكثر مشروعات إِسْرَائِيل البنائية أهمية (١مل ٤: ٣٣ [٥: ١٣]؛ ٥: ٦، ٩، ١٤ [٢٠، ٢٣، ٢٤]؛ ٧: ٢؛ ١٠: ١٧، ٢١؛ ٢أخ ٢: ٨؛ ٩: ١٦، ٢٠؛ عز ٣: ٧؛ نش ٣: ٩). وعِنْدَ بناء الْهَيْكَل والقصر الْمَلَكي وتأسيسهما، استعان سُلَيْمَانُ بِحِيرَامَمَلِك صُور لتقديم خشب الأَرْز، وأخشاب ممتازة أخرى مِنْ لُبْنَان. وتفترض هذه الفقرات أن خشب لُبْنَان كَانَ يمثل أفضل نوعيات الخشب المتاحة فِي ذَلِكَ الحين. وفِي فترة مَا بعد السَبْي، تذكرنا عَزْرَا ٣: ٧ أن كُورَشمَلِك فَارِس سمح لإِسْرَائِيل أن تشتري أخشاب الأَرْز مِنْ الْمُدُن الساحلية الفينيقية لاستخدامها فِي بناء الْهَيْكَل. ولا ريب فِي أن الرغبة فِي تقليد الْهَيْكَل الأوَّل كَانَ لها دورها الأساسي مِنْ الناحية الفكرية فِي الحصول عَلَى أَرْز لُبْنَان، غير أن هذا التقليد يُستشف منه أيْضًا أن أخشاب الأَرْز كَانَت لا تزال تتمتع بقيمة عَالِية.

٣. لُبْنَان كتشبيه مجازي شعري للجمال والخصوبة: بالنظر إِلَى شُهْرَة ارز لُبْنَان، توضيح نصوص عديدة كَيْفَ أثارت لُبْنَان صوراً مِنْ الجمال والخصوبة المثمرة (مز ٧٢: ١٦؛ ٩٢: ١٢ [١٣]؛ ١٠٤: ١٦؛ نش ٤: ٨، ١١، ١٥؛ ٥: ١٥؛ ٧: ٤ [٥]؛ إر ١٨: ١٤؛ هُو ١٤: ٥، ٦، ٧ [١٤: ٦، ٧، ٨]). والكثير مِنْ هذه التشبيهات المجازية تفترض أن شُهْرَة لُبْنَان كمكَانَ به خير وفير مستمد وإلى حد كبير مِنْ أريج الأشجار (نش ٤: ١١؛ ٥: ١٥) وجمال جبالها الخضراء (مز ٢٢: ١٦). وهكَذَا فإن عناصر الجمال قَدْ تتضمن فِي وقت واحد أريج الزهور (نش ٤: ١١)، والمكَانَة الرفيعة (مز ١٠٤: ١٦؛ نش ٧: ٤ [٥])؛ وفخامة الجبال (نش ٤: ١٥)؛ والاستقرار الدائم (هُوَ ١٤: ٦ [٧])؛ وخصوبة الأراضي الزراعية (١٤: ٧ [٨]). وبين فينة وأخرى تظهر لُبْنَان فِي صورة مناظرة لمناطق أخرى (الكَرْمَل، بَاشَان) اشتُهرت بالنمو والخصب، وهي مناطق تقع فِي حدود إِسْرَائِيل التقليدية (مثل؛ ٢مل ١٩: ٢٣؛ إش ٢٥: ٢؛ نح ١: ٤؛ زك ١١: ١).

٤. لُبْنَان كتشبيه بلاغي للقوة السياسية. هناك سلسلة أخرى مِنْ النصوص مرتبطة بشكل وثيق مع فكرة الخصوبة والفخامة، لكنها تحول هذه الصور إِلَى المجال السياسي لتشير إِلَى قوى سياسية مستقرة وفعالة. وفِي مثال مؤثر مِنْ الناحية السياسية فِي قض ٩: ١٥ نجد تهديدًا بأن العوسج فِي لُبْنَان سيهلك أَرْز لُبْنَان بالنَّار. وهكَذَا فإن أَرْز لُبْنَان يمثل هنا قوة سياسية أكثر قوة، تتغلب عليها قوة أضعف. وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ نقرأ فِي ٢مل ١٤: ٩ (= ٢أخ ٢٥: ١٨) أن يُوشِيَّامَلِك إِسْرَائِيل علّق عَلَى دعوة للقتال مِنْ أَمَصْيَا مَلِكَ يَهُوذَا بذكره مثلاً عن عوسج لُبْنَان الَّذِي لَمْ تفلح غطرسته فِي تخويف أَرْز لُبْنَان. ونجد هنا أن قوة الأَرْز (يُوآش) ستنتصر عَلَى العوسج (أَمَصْيَا). ويصور إِرْمِيَا ٢٢: ٦ لُبْنَان كرمز لعظمة يَهُوذَا، الَّتِي كَانَ الرَّبّ مزمعاً أن يدمرها. وكذلِكَ، يستخدم حِزْقِيَال أَرْز لُبْنَان ليرمز إِلَى الكيانات السياسية لِيَهُوذَا (١٧: ٣)، أَشُّور (٣١: ٣)، وصور (٢٧: ٥). وأحيانًا يأتي التشبيه المجازي بصورة عادية ليفترض قوة سياسية دون تحديد هوية معينة (إش ٢: ١٣؛ ٤٠: ١٦).

هذه الفقرات كُلّها تقدِّم لُبْنَان عَلَى وجه الحصر، فِي صورة إيجابية تشير إِلَى الاستقرار والخصب، أَوْ كمصدر للخشب ذي القيمة. ولم ترد معالجة سلبية لمنطقة لُبْنَان فِي ع. ق إلاَّ بشكل غير مباشر مِنْ خلال دينونة صُور و/ أَوْ صيدا، مثل الأقوال النبوية الموجهة ضد الشُّعُوب (إش ٢٣؛ حِز ٢٦- ٢٨؛ عا ١: ٩- ١٠).

البيبلوجرافيا

M. Dunand, *De l'Amanus au Sinai: Sites et Monuments*, 1953; F. C. Eiselen, *Sidon: A Study in Oriental History*, 1907; D. Harden, *The Phoenicians*, 1962; G. Herm, *The Phoenicians: The Purple Empire of the Ancient World*, 1975; P. K. Hitti, *The Near East in History: A 5000 Year Story*, 1961; N. Jidejian, *Byblos Through the Ages*, 1968; N. Liphshitz and G. Biger, "Cedar of Lebanon (*Cedrus libani*) in Israel During Antiquity," *IEJ* 41, 1991, 167-75.

جيمس دي . نوجالسكي *James D. Nogalski*

شمال ← #٨٥٢١ (שְׂמֹאל [*śim'ēl*]، يتجه شمالاً)
ساق ← #٨٠٧٩ (רֶגֶל [*regel*]، قَدَم، ساق)
إقراض ← #٤٢٧٨ (לָוָה² [*lāwā²*]، يَستعيرُ، يُعيرُ)
ارتفاع ← #٧٩٩ (אָרַךְ [*'ārak*]، يصبح طويلاً)
جذام ← #٧٦٦٥ (צָרַע [*ṣāra'*]، يعانى مِنْ مرض جلدي)
مستوى ← #٩١٦٤، (שָׁפֵל¹ [*šāpēl¹*] يستوي، ينخفض، يُذل، يُجلب لمستوى واطيء)
لوياثان ← #٤٢٩٣ (לִוְיָתָן [*liwyātān*]، لوياثان [حوت])

4337 לָכִישׁ

لَخِيش (לָכִישׁ، [*lākîš*]، #٤٣٣٧).

ع. ق ١. לָכִישׁ (سب. Λακιή) كَانَت مَدِينَةمَلكية كَنْعَانية تشرف عَلَى التلال الساحلية لفَلَسْطِين. وبالرغم مِنْ ظهور دليل عَلَى الاحتلال فِي العصر النحاسي (قبل ٣٠٠٠ ق. م) فقَدْ كَانَت قلعة حصينة كبرى مِنْ القرن العاشر حَتَّى القرن السادس ق. م. وقَدْ ذُكرت لَخِيش عشرين مرَّة فِي ع. ق، كما ذكرت مرات كثيرة فِي وثائق غير كتابية (مثل رسائل تل العمارنه)، وفِي نقوش (عَلَى جدار فِي قصر سَنْحَارِيب فِي نِينَوَى). أمَّا أقدم إشارة إليها فوُجدت فِي نصوص "إيلا" التجارية الَّتِي يرجع تاريخها إِلَى ٢٤٠٠ ق. م (قا؛ G. Pettinato, *Archives of Ebla*, 1981, 226). أمَّا فِي أيَّامنا هذه فقَدْ عُرفت لَخِيش بأنَّهَا تل الدوير جنوب غربي إِسْرَائِيل، فِي منتصف المسافة تقريبًا بين أُورُشَلِيم وغَزَّة.

٢. ومن الناحية اللاهوتية تُعد لَخِيش نُموذجًا، أَوْ رمزًا يذكرنا بضعف إِسْرَائِيل أمام تقلبات التاريخ. كَانَت مَدِينَة لَخِيش تمثل حماية عسكرية مهمتها الوحيدة هي تدعيم التلال الغربية فِي حالة الهجوم. وهكَذَا، لابد وأن تكون التكنولوجيا المستخدمة فِي دفاعاتها هي أفضل مَا يمكن أن يتوفر لأي مَمْلَكة. وحين سقطت لَخِيش أمام الغزاة الأجانب، أسرع المؤرخون الكتابيون (يش ١٠: ٣١ الخ؛ ٢مل ٨: ١٣؛ ٢أخ ٣٢: ٩- ١٠؛ إش ٣٩: ٥- ٨؛ إر ٣٤: ٧؛ مي ١: ١٠- ١٦) والأنبياء ليذكروا أنه حَتَّى الْمُدُن الَّتِي مثل لَخِيش لا يمكنها أن تصمد أمام دينونات الرَّبّ.

وأهمية لَخِيش الاستراتيجية بالنسبة لإِسْرَائِيل وجيرانها، حددتها جغرافيتها تمامًا. كَانَت لَخِيش تحرس الطرق الهامة الَّتِي تصل إِلَى داخل إِسْرَائِيل وَكَانَت حَبْرُون لا تبعد سوى خمسة عشر ميلاً نَحْوَ الشَّرْق عبر أوْدية سهلة العبور. وبالنظر إِلَى أن لَخِيش كَانَت تقع فِي الداخل بعيدًا "عن طريق الْبَحْر"، فإنها لَمْ تقم بالدور الَّذِي قامت به غَزَّة مِنْ ناحية السيطرة عَلَى التجارة الساحلية. ولكن عِنْدَما اشتد ساعد الْمَلكية فِي إِسْرَائِيل، أصبحت السيطرة عَلَى هذه الطرق الغربية عبر التلال الساحلية مِنْ الاهتمامات الَّتِي تحظى بالأوْلوية. وسرعان مَا أصبحت لَخِيش مِنْ أهم الأركَانَ الَّتِي تستند عليها إِسْرَائِيل.

تشهد الحفريات الَّتِي أجريت فِي لَخِيش عَلَى أهمية الْمَدِينَة. فتل الدوير يُعد مِنْ بين أكبر التلال عَلَى مستوى فَلَسْطِين ككُلّ، حيث يضم ثَمانية عشر أكرًا. وبالمقارنة، نجد أن مَجِدُّو (الْمَدِينَة الحصينة الَّتِي تحرس الممر الَّذِي يخترق شمال غربي جَبَل الكَرْمَل) لا تتعدى ثلاثة عشر أكرًا، ومَدِينَة حَاصُور الْعُلْيَا (القلعة الواقعة عَلَى الطرف الغربي مِنْ وَادِي الحولة، والَّذِي كَانَ يحرس الطرق الشَّمَالية الغربية، والشَّمَالية الشَّرْقية) كَانَت مساحتها ٢٥ أكرًا. وعَلَى ذلِكَ، كَانَت لَخِيش مَدِينَة هائلة يجب التفاوض معها حين يفكر جيش أَشُوري أَوْ بَابِلي فِي غزو المنطقة. ثم إن وضعها الْجَنُوبي عَلَى وجه الخصوص كَانَ يشكل أوَّل خط دفاعي ضد أيَّة هجمات مِنْ مِصْرَ. وبالنسبة لإِسْرَائِيل، كَانَت تشكل قاعدة أمامية تحفظ المنطقة الجَبَلية آمنة مِنْ الغزو.

٣. وأوَّل مرَّة تظهر فِيها لَخِيش فِي ع. ق كَانَت فِي قصص غزو يَشُوع. "والتحالف" الَّذِي تكون لوقف زحف يَشُوع بقيادة أدوني صَادُوقمَلِك أُورُشَلِيم كَانَ يضم "يَافِيع" مَلِك لَخِيش، والَّذِي كَانَت اهتماماته فِي السابق تتركز فِي الغرب. وأثناء الْحَرْب أطاح يَشُوع بلخيش وكذلِكَ بجَازَر، وهي قلعة أخرى منافسة تقع فِي الشَّمَال مباشرة (يش ١٠: ٣١- ٣٣)، وعَلَى الرغم مِنْ أن الْمَدِينَة خُصصت لسِبط يَهُوذَا (١٥: ٣٩) إلاَّ أنه تم التخلي عَنْهَا بعد ذلِكَ. وفِي الحفريات الأثرية الَّتِي تنتمي إِلَى هذه الفترة (١٦٠٠ - ١٢٠٠ ق. م) وجدت نموذج لِهَيْكَل كَنْعَاني كامل مع بقايا الهياكل العظمية للحيوانات الَّتِي تُقَدَّم كذَبِيحَة. وتشير الحفريات الأثرية إِلَى أن لَخِيش كَانَت مِنْ الْمُدُن غير النامية فِي كُلّ مِنْ القرنين الثاني عشر والحادي عشر قبل الميلاد.

وإذا اهتمت الْمَلكية فِي إِسْرَائِيل بالمصالح الإقليمية الَّتِي تمتد إِلَى مَا بعد التلال الوسطى، فقَدْ عادت قيمة لَخِيش. وقَدْ تم العثور فِي الحفريات عَلَى قصر للحاكم الإقليمي يرجع إِلَى هذه الفترة، علاوة عَلَى تحصينات مؤثرة. ثم إن استحكامات القصر نفسه (١٠٥ قدم مربعة) بَيِّنت مثل "Millo" فِي أُورُشَلِيم مع تل محصن يبلغ ارتفاعه ٢٣ قدمًا. وقَدْ قام رَحُبْعَام بتحصين الْمَدِينَة (٢أخ ١١: ٩) كجزء مِنْ نظام التحصينات الَّتِي اتبعته يَهُوذَا عَلَى ضوء التخلص مِنْ سيطرة سُلَيْمَانُ عَلَى الجزء الأكبر. ولا ريب أن أسا واصل هذا العمل (١٤: ٧)، ويَهُوشَافَاط (١٧: ١٢- ١٣) وقَدْ بلغ هذا الأمر ذروته بإنشاء جدران دفاعية مزدوجة هائلة. وَكَانَت الجدران الْعُلْيَا بسمك ١٩ قدمًا، بأبراج حراسة فِي أماكن معينة. وثمة جدار ثان (يعارض فِي ذلِكَ يوتشكين Ussishkin) يقع عَلَى بعد خمسين قدمًا أسفل التل، كَانَ سمكه ١٣ قدمًا.

وهذه التحصينات أصبحت لها قيمة عظمى فِي القرن الثامن.

ذلك أن حمله سنْحَارِيب سنة ٧٠١ ق. م استُهدفت لَخِيش كمدخل آخر (إلَى جَانِب عزيقة ووَادِي البطم) إلَى إسْرَائِيل. وأن دمارها سيعوق أيضًا أيّة مساعدة آتية إلَى أورُشَلِيم مِنْ مِصْرَ. وحَزَقِيَّا (الَّذِي حصّن أورُشَلِيم وأقام نظام المِيَاه الجديد الخاص بها) ربما أمر بإنشاء صهريج مِيَاه جديد فِي لَخِيش (٧٠× ٨٠× ٨٠ قَدَمًا) سعته ٢/١ مليون قَدَم مكعب. ولكن هذه الجهود لَمْ تجد شَيْئًا لَقَدْ كَانَ سَنْحَارِيب ناجحًا. والبقايا الَّتِي عَلَى هذا المستوى (III) يُقَدِّم شهادة كئيبة عن القتال: الدروع المصلحة، رؤوس الأسهم، ومقاليع الحجارة، بل وخوذة أشُورية، كُلّ هذه تم العثور عليها فِي الحفريات. بل تم العثور عَلَى نقوش مَلَكِية فِي نِينَوَى تبين تفاصيل الغزو فقَدْ تم الهجوم عَلَى الجدران، وَكَانَ الأسرى اليهود يُعذبون ويُنفون، وَكَانَ المهزومون يتوسلون طالبين الرحمة. وجاء فِي أحد النقوش: "سَنْحَارِيب، مَلِك أشُور، جالس عَلَى العرش فِي حين تمر أمامهم الغنائم الَّتِي سُلبت مِنْ مَدِينَة لَخِيش" (*ANET* 288).

بعد انهيار أشُور. تم تحصين لَخِيش، وتم بناء سور جديد. وعادت ثانية لتقوم بدورها كقلعة فِي السهول الساحلية. غير أنه فِي سنة ٥٨٦ ق. م، ومع زحف الجيوش البَابِلية بقيادة نَبُوخَذْنَاصَّرُ، كَانَ عَلَى لَخِيش أن تصمد ثانية، وتحمي الدخول إلَى الأراضي الجَبَلية. وقَدْ هُزمت المَدِينة، لكن إرْمِيَا ذكر قوتها الهائلة، حيث قَالَ إن لَخِيش إلَى جَانِب عزيقة، كَانَت آخر مَدِينَة سقطت فِي يد بَابِل حَتَّى بعد دمار أورُشَلِيم (إر ٣٤: ٧). والفوضى الَّتِي اتسمت بها هذه الحقبة تم تسجيلها فِي "رسائل لَخِيش"، والتي كَانَت عبارة عن بيانات عسكرية مكتوبة عَلَى قطع مِنْ الخزف المكسور عثر عليها الأثريون فِي برج يعلو إحدى البوابات. كما أنه تم العثور أيضًا فِي كهف مقبرة مِنْ نفس الفترة عَلَى دليل دامغ عَلَى هذه الحَرْب. وَكَانَ مَا يُقَرّبُ مِنْ ألفي جثة مكومين هناك ـ والكثير منها قَدْ تفحم.

تم إعادة احتلال لَخِيش فِي فترة مَا بعد السَبْي، وتحت الاحتلال الفَارِسي شهدت بناء، مقار الإقامة، والمخازن، وقصر محصن.

والاستكشافات الأثرية فِي لَخِيش شهدت ثلاث فترات مِنْ العمل. والحفريات الأساسية الَّتِي وقعت مِنْ ١٩٣٢ـ ١٩٣٨ تحت إشراف J. L. Starkey. Y. Aharoni اللذين بذلا جهدًا مشتركًا سنة ١٩٦٦ ـ ١٩٦٨ بالتعاون مع جامعة North كارولينا والجامعة العبْرِيّة. وأخيرًا، عمل David Ussishkin فِي لَخِيش مِنْ سنة ١٩٧٣ ـ ١٩٨٤ بالتعاون مع جامعة تل أبيب، وجمعية الاستكشافات الأثرية الإسْرَائيلية.

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, "Lachish V," *ANET*, 1975, 321-22; G. W. Ahlstrom, "Is Tel ed-Duweir Ancient Lachish?" *PEQ*, 112, 1980, 7-9; W. F. Albright, "The Lachish Ostraca," *ANET*, 1955, 321-22; R. D. Barnett, "The Siege of Lachish," *IEJ*, 8, 1958, 161-64; D. Diringer, "Sennacherib's Attack on Lachish: New Epigraphical Evidence," *VT* 1, 1951, 134-36; M. Shea and K. R. Maxwell-Hyslop, "A Gold Earring from the Great Shaft at Tell ed-Duweir (Lachish) Levant," *Journal of the British School of Archeology in Jerusalem*, 11, 1979, 171-73; W. H. Shea, "Nebuchadnezzar's Chronicle and the Date of the Destruction of Lachish III," *PEQ*, 111, 1979, 113-16; D. W. Thomas, "Letters from Lachish," *DOTT*, 1958, 212-17; O. Tufnell, "Hazor, Samaria, and Lachish: A Synthesis," *PEQ*, 91, 1959, 90-105; D. Ussishkin, "Tel Lachish," *IEJ* 24, 1974, 272-73; idem, "Tel Lachish, 1975," *IEJ*, 25, 1975, 166-68; idem, "Tel Lachish, 1976," *IEJ*, 27, 1977, 48-51; idem, "Excavations at Tel Lachish: 1973-77, a Preliminary Report," *Tel Aviv*, 5, 1978, 1-97; idem, "The Lachish Reliefs" (plates) *IEJ*, 30, 1980, 1974-95; idem, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, 1982; G. E. Wright, "Judaean Lachish," *BA* 18, 1955, 9-17; R. Wright, "Lachish and Azekah Were the Only Fortified Cities of Judah That Remained (Jer 34:7)," *BARev* 8, 1982, 72-73.

غاري إم. بيرغ *Gary M. Burge*

نَقَصَ ← #٢٨٩٣ (חָסֵר¹ [*ḥāsēr¹*]، افتقر لِـ جرّد، نَقَصَ، قَلّ)

أعرج ← #٧١٧٤ (פָּסַח² [*pāsaḥ²*]، يُقعد، أعرج، مُعاق)

لعنة، تشويه سمعة

اللعنة فِي ع. ق تتضمن استمطار لعنة مُعَيَنة عَلَى شخص مَا فِي حالة انتهاكه مَعْيَاراً متوقعًا مِنْ السلوك، او ـ كما فِي حالة لعنة العهد، فِي حالة عدم تنفيذ شئ كَانَ قد تم التعهد بتنفيذه بقسم (لعن). وهذا يشير عادة إلَى عدم قدرة الشخص ـ لأسباب قانونية أو أخلاقية أو عملية مِنْ تطبيق الجزاء شخصيًا. واللعنة الَّتِي استُمطرت عَلَى مِنْ يعبث بالقبر، كما فِي حالة النقوش الَّتِي وُجدت عَلَى مقبرة سِلْوَام (انظر אָרַר، لعنة (#٨٢٦١)، تُمثّل لعنة قصوى لهذه النوعية الأخيرة. وأحيانًا يتم استمطار اللعنة مِنْ الله مباشرة باعتبار أن له القدرة والسلطان عَلَى تنفيذ اللعنة. وهذا ـ مثل؛ ـ نجده فِي التعبير: "ملعون قدام الرَّبّ" (يش ٦: ٢٦، ١صم ٢٦: ١٩)، غير أنه حينما لا تكون الإثارة واضحة، يُمكِنُ فِي كثير مِنْ الأحوال افتراض وجود مُنَاشدة ضِمنية. وأحيانًا تأخذ اللعنة شكل صَلاَة تلتمس التدخل الإلهي، مَعَ النتائج المرجوة والتي تماثل عَناصر اللعن الَّتِي يتضمنها ميثاق أو مَعَاهدة (مَعَاهدة #١٣٨٢ בְּרִית) عَلَى نحو مَا نجده فِي إر ١٨: ٢١ ـ ٢٣.

ولكي تكون اللعنة فعّالة لابد وأن يَكُونُ لها سلطان إلهي وأن تُوجه الوجهة الصحيحة. والعهد القديم واضح بالنسبة للنقطة الثانية: "لعنة بلا سبب لا تأتي" (أم ٢٦: ٢)، واللعنة الَّتِي ليس لها مبرر قد ترتد عَلَى صاحبها (مز ١٠٩: ١٧ ـ ٢٠). غير أنه ليس هناك الكثير مما يُمكِنُ قوله بالنسبة للافتراض الَّذِي كَانَ شائعًا ذات مرة بأن اللعنة هي قول ذاتي التحقيق لأن هذا قائم عَلَى افتراض مشكوك فيه بأن الكَلِمَات كَانَ يُنظر إليها فِي المجتمع الإسْرَائِيلي قديمًا عَلَى أنها تحمل بين ثناياها قوة خارقة تضمن تحقيقها، سواء عاجلاً أم آجلاً. ووجهة النظر هذه قد

نجدها مِنْعكسة فِي طلب بالاق مِنْ بَلْعَام فِي عد ٢٢: ٦، لكن القصة تشير إلَى ضرورة التدخل الإلهي لتكون اللعنة فعّالة (قا، Thiselton, 296).

وتبرز اللعنة بصورة رسمية أكثر فِي العلاقات بين الله والإنْسَان حين يتم التعبير عنها فِي إطار عهد ولاء بين الله وإسْرَائِيل. واللعنات ـ بصفة خاصة ـ تبرز البركات فِي تقليد العهد الموسوي، وذلك مقارنة مَعَ الميول الَّتِي برزت بالأكثر فِي شكل مَعَاهدة فِي ش. أ. ق، كعَلاَمَة عَلَى خطورة جراءة إسْرَائِيل فِي تجاهلها شرائع الله الَّذِي أعلن عَن ذاته لهم فِي الخلاص الَّذِي تحقق لهم عَن طريق الْخُرُوج مِنْ مِصْر (الْخُرُوج مِنْ مِصْر: لاهوت) وقد خلع عَلَى نفس هذا الشَعْب وضع "الأمة". وتلقى الشَرِيعَة فِي سيناء والَّذِي وُصف فِي تث ٢٧ ـ ٢٨ ـ يُعد ـ فِي جزء مِنْه ـ التزاماً مِنْ قبل إسْرَائِيل للعنات العهد المتنوعة المذكورة فِي هذه الأصحاحات. وثمة إشارات أخرى فِي العهد تشير إلَى نفس العلاقة الوثيقة بين العهد الموسوي ولعنة القصاص (انظر ٢أخ ٣٤: ٢٤، نح ١٠: ٢٩[٣٠]، إش ٢٤: ٦، دا ٩: ١١، زك ٥: ٣).

والفروق بين صيغ اللعن الرئيسية، بالقول إن אָלָה تشير إلَى لعنة مشروطة فِي حين أن אָרַר تتعلق باللعنات ذات السلطة، أمر مِنْ الصعب تأييده إلَى أي حد مَعْقول. وفِي حين أنها حقيقة أن אָלָה تُستخدم للعنات المتعلقة للعهد بين الله وإسْرَائِيل المذكور فِي تث ٢٩: ١٩ [١٨] ـ ٢١ [٢٠]، ٣٠: ٧ (انظر أيضًا المراجع الموجودة فِي نهاية الفقرة السابقة)، إلا أن هذا تمت مقابلته بحقيقة أن صيغة אָרוּר، ملعون (# ٨٢٦)، ترد فِي تث ٢٧ ـ ٢٨ عِنْدَ الرد الحقيقي للعنات. وهنا أيضًا، الله هو الفاعل سواء حين تُستخدم אָלָה (عد ٥: ٢١، تث ٣٠: ٧)، أو حيث ترد אָרַר (تك ٣: ١٤ و١٧، ٤: ١١، ٥: ٢٩، انظر أيضًا الصيغة الاسْمِية فِي أم ٣: ٣٣، ؟ ملا ٢: ٢، وهكذا أيضًا بالنسبة لـ קָלַל فِي تث ٢٩: ٢٧ [٢٦]. وتبادل التعبيرات تم توضيحه أيضًا باستخدام אָרַר فِي تكوين ٥: ٢٩، קָלַל فِي ٨: ٢١ عِنْدَ لعن الله الأرض.

وانخراط الله فِي اللعن هي فكرة اشتركت فيها إسْرَائِيل مَعَ شركاء ثقافتها فِي الشَرْق الأدنى، وأنه بالرغم مِنْ أن هذا ليس فِي الطليعة.... فِي غالبية نصوص ع. ق، إلا أن لها ظهورات ذات مغزى، ولعلها لا نجدها عَلَى هذا النحو فِي أي مكان بقدر مَا نجدها فِي التاريخ البدائي فِي تك ١: ١١. وعَلَى الرغم مِنْ ذلك، توجد عَناصر موازية مِنْ الرجاء فِي هذه الأصحاحات. أوّلاً، نرى الله فِي قصة "السقوط" يلعن الحية والأرض (٣: ١٤ و١٧)، ولكنه لم يلعن الزوجين اللذين أمسكا فِي خَطِيَّة المَعْصية الَّتِي فقدا بسببها جَنّة عدن. وبدا الأمر كما لو أن كاتب السِفْر المُقَدّس كَانَ يدور حول فكرة أن أبوينا الأوّلين نفسيهما سقطا تحت لعنة الله (قارن حالة قايين فِي تك ٤: ١١). ثانيًا، بدءًا مِنْ إبْرَاهِيم وما بعد ذلك، أخلى التاريخ البدائي مكانه ليحل تاريخ السلام بدلاً مِنْه، والَّذِي صيغ بعبارات البركة واللعنة، ولكن البركة كانت غالبة (انظر تك ١٢: ٣).

لعنة ← אלה [*'lh* ¹] (يقسم، يلعن، يضع تحت القسم، #٤٥٧) ← ארר [*'rr*] (يلعن، يَكُونُ ملعونا، #٨٢٦) ← ברך [*brk²*] (يبارك [تأنق لفظي لكلمة لعنة]، ا #١٣٨٥) גדף [*gdp*] (يسب، يلعن، #١٥٥٢) זעם [*z'm*] (يَكُونُ غاضبا، لعنة، #٢٤٠٤) ← נקב [*nqb* ¹] (يثقب، يحفر، يعنف، يلعن، #٥٩١٨) ← קבב [*qbb*] (لعنة، #٧٦٨٦) ← קלל [*qll*] (يَكُونُ وضيع، يفاجئ، يبدو تافه، يعامل بإزدراء، #٧٨٣٧) ← لعنة: فى القسم اللاهوتى

روبرت بي. جوردن *Robert P. Gordon*

ستارة، حجاب #٣٧٤٩، قماش الخيمة יְרִיעָה

قطع #٤١٦٢ يستأصل ويفصل، يجرح، يقطع כָּרַת

4205 לֹא רֻחָמָה

لُورُحَامَة (לֹא רֻחָמָה [*lō' ruḥāmâ*]، #٤٢٠٥).

ع. ق الاسم الرمزي لابنة هُوشَع وجُومَر (وترتيبها الثاني فِي أطفالهما). وهذا الاسم الغريب، والَّذِي يشكل فِي الواقع جملة معناها "تِلْكَ الَّتِي لَنْ تُرحَمْ"، هُوَ اسْم فريد فِي ع. ق (רָחַם #٨١٦٣). واسمها، مثل اسم أخيها الاكبر منها "يَزْرَعِيل" يؤكد دينونة الرَّبّ عَلَى شَعْبه المرتد. ويجب أن ننظر إلَى هذا الاسم الرمزي فِي علاقة وثيقة باسمي "يَزْرَعِيل" و "لُورُحَامَة" حيث تمثل هذه الاسْمَاء تكثيفًا لدينونة الله. وفِي حين أن الاسم يَزْرَعِيل موجه ضد المَلَكِية كمؤسسة فحسب، إلاّ أن اسْم لُورُحَامَة له تأثيره عَلَى الأمَّة كُلّها: "لأنّي لاَ أعُودُ أرْحَمُ بَيْتَ إسْرَائِيلَ" (هُوشَع ١: ٦). ولا يمكن فصل مغزى هذا الاسم عن أهم العناصر الأساسية المعروفة عن الله لدى شَعْبه، وهي، رحمته (F. I. Andersen & D. N. Freedman, *Hosea*, AB, 1980, 187). فهو "الرَّبُّ إلَهٌ رَحِيمٌ (רָחַם) وَرَؤُوفٌ" (خر ٣٤: ٦؛ تث ٤: ٣١؛ مز ٨٦: ١٥؛ يؤ ٢: ١٣). وحين يسحب الله رحمته عن شَعْبه، فمعنى هذا أنهم يفقدون ذلك ويأتي وقت يرحم (רָחַם) لُورُحَامَة ويقول لِلُوعَمّي أنْتَ شَعْبي

← **هُوشَع: لاهوت**

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

قُرْعَة ← # ١٠٩٨ (גּוֹרָל [*gôrāl*]، قُرْعَة)

محبة ← # ١٧٠ (אָהַב [*'āhab*]، يحب، مودة)

منخفض ← #٩١١٦٤ (שָׁפֵל¹ [*šāpēl¹*]، ينخفض، يذل، يخفض، ثم تسطيحه)

وفاء ← #٢٨٧٦ (חֶסֶד² [*ḥesed²*]، التزام، إخلاص، أمانة)

شهوة ← #٩٢٩١ (תַּאֲוָה [*ta'ᵃwâ*]، اشتهاء، رغبة، شهوة)

ترف ← #٨٣١٥ (רַעֲנָן [*ra'ᵃnān*] يُفخِّم، مفعم بالحَيَاة والقوة)

رفاهية ← #٦٣٥٧ (עָדַן [*'ādan*]، يبتهج، ينمو بوفرة، يعربد)

يتلقى ← #٨٨٨٦ (שָׁכַב [*šākab*]، يُسلب، يُغتصب)

قيثارة ← #٤٠٣٦ (כִּנּוֹר [*kinnôr*]، قيثارة)

المكابيين (١، ٢) ← أبوكريفا

ماجوج ← جوج

جنون ← #٨٧١٣ (שָׁגַע [*šāga'*]، يهذي، مخبول، يتصرف كمجنون)

يرقه، نزوة ← #٨٢٣١ (רִמָּה [rimmâ]، دودة، يرقة)

سحر ← #٤١٧٥ (כָּשַׁף [kāšap]، يمارس السحر، سحر، شعوذة)

4204	לֹא עַמִּי

لُوعَمّي (לֹא עַמִּי [lō' 'ammî]، ليس شَعْبِي #٤٢٠٤)

ع. ق الاسم الرمزي للابن الثالث لهُوشَع وجُومَر. فِي هذا الاسم الغريب لهذا الطفل، والَّذِي يعني "لَسْتُمْ شَعْبِي" تصل دينونة الله إِلَى ذروتها. فإذا دعيت إسْرَائيل "لُوعَمّي"، هنا يَكُونُ الله إلههم (ع. ٩). واللغة العبْرِيَّة فِي هذه الفقرة (ع. ٤- ٩) تم تركيبها بطريقة يَكُونُ التركيز فِيها عَلَى هذا الاسم الأخير (Jeremias, *Hosea*, 29). والاسم "لُوعَمّي" يعبر عن الحقيقة المرَّة: لَقَدْ انتهت علاقة العَهْد. وإله العَهْد الَّذِي وعد ذات مرَّة: "وَأَتَّخِذُكُمْ لِي شَعْبًا، وَأَكُونُ لَكُمْ إِلهًا" (خر ٦: ٧). أصبح الآن: "أَنَا لَسْتُ إِلهَكُمْ" (حرفيًا "أَنَا لا أَكُونُ لكُمْ" (قا؛ هُوَ ١: ٩). لكن الله الَّذِي غير الاسمين اللذين يدعوان إِلَى التشاؤم: يَزْرَعِيل أخو لُوعَمّي وأخته لُورُحَامَة إِلَى بَرَكَةٍ، هُوَ نفسه سيغير فِي يَوْم مَا اسْم لُوعَمّي، وسوف يصبح اسْمُهُ "عَمّي" ("شَعْبِي" ٢: ٢٣ [٢٥] עַם #٦٦٣٩ ثانِيةً، مرَّة أخرى.

← هُوشَع: لاهوت

بول أي. كروغار *Paul A. Kruger*

يكره ← #٩٤٩٣ (תָּעַב [tā'ab]، يُكَرِّه، يكره، يبغض)

جراد ← #٧٤٦ (אַרְבֶּה ['arbeh]، جراد)

يقيم، يؤوي ← #٤٣٢٨ (לִין [lîn]، يقيم فترة الليل، يعسكر، يبقى، يقيم)

حقو، خاصِلاَة ← #٥٥١٦ (מָתְנַיִם [motnayim]، حقويه)

توق، رغبة شديدة ← #٢٧٧٣ (חָמַד [ḥāmad]، يرغب، يشتهي، يتطلع إِلَى، يخزن)

ينظر، يراقب ← #٨٠١١ (רָאָה[1] [rā'â[1]]، يرى، يرى رؤى، يختار، يدرك، يفهم)

3971	כִּכָּר

مالٌ / سَنِيكةٌ (כִּכָּר [kikkār]، وزنة #٣٩٧١]. בֶּקַע [beqa'] نصف شاقل [#١٣٢٥] / דַּרְכְּמוֹנִים אֲדַרְכֹּנִים ,דַּרְכְּמוֹנִים] אֲדַרְכֹּנִים]، الداريك، عمله فارسية ذهبية أم فضية تزن ثمانية جرامات ونصف جرام، أوْ ربما دراخمة، وهي عملة معدنية يونانية (#٢٠٠٧، #١٦٣]).

ش. أ. ق כִּכָּר ترد أيضًا فِي أوغا. (*kkr*). و أكد. (*kakkaru*). و آرَم. وسريانية. דַּרְכְּמוֹנָא ؛ وتظهر فِي أرَم. وسريانية. בִּקְעָא، وتظهر أيضًا فِي أرَم. وسريانية.

ع. ق هذه الوحدات النقْدية، أوْ "السبائك" وَهُوَ الأصح، كَانَتْ فِي الأصل أوزانًا (قا؛ "الرطل" الإنجليزي) والـ "بِرْهَم" فقط هُوَ الَّذِي لَرُبَمَا كَانَ عملة معدنية فِي إسْرَائيل التوراتية. وتقدّم لنا خر ٣٨: ٢٥- ٢٧ النسبة، بين هذه الأوزان - فالـ בֶּקַע كَانَتْ تساوي نصف الشاقل (وقَدْ اكتُشِفت أوزان وعليها בֶּקַע، قا؛ G. I. Davies, 258)، وَكَانَت الوزنة تساوي ثلاثة آلاف شاقل. وأجمع الباحثون عَلَى أن وزن الشاقل يتراوح مَا بين ١١- ١٣ جرامًا، وعَلَى هذا الأساس قدّموا الجدول التالي:

الوزنة	٣٣-٣٩ كجم
الشاقل	١١-١٣ جم
قِنطار *beqa'*	٥,٥-٦,٥ جم

وكتبة الكتاب المُقدّس كثيرًا مَا يسجلون قيمة أشياء معينة بوحدات نقْدية ليبنوا القيمة النسبية لهذه الأشياء وأهميتها وأثناء فترة حكم حَامورابي، كَانَ متوسط الدخل السنوي عشرة شواقل مِنْ الفضة. وهذا أمر له أهمية لاهوتية فِيما يتعلق بخَيْمَةِ الاجْتِمَاع ومنشئات الهَيْكَل الأخرى، الأمر الَّذِي يشير إِلَى القيمة الَّتِي يوليها الرَّبّ والرؤساء، والشَّعْب، لأماكن عبادتهم.

١. الوزنة:

(أ) كَانَتْ أثاثات خَيْمَةِ الاجْتِمَاع تُصنع مِنْ وزنة مِنْ الذهب الخالص (خر ٣٧: ٢٤).

(ب) أكثر مِنْ تسعة وعشرين وزنة مِنْ الذهب استُخدمت فِي تشييد المُقدَّس (خر ٣٨: ٢٤).

(جـ) كَانَ دَاوُد يلبس تاجًا، استولى عليه مِنْ بَنِي عَمُّون، كَانَ يزن وزنه مِنْ ذهب (٢صم ١٢: ٣٠).

(د) جيحَزِي، غلام أَلِيشَع، قبل وزنتين مِنْ الفضة مِنْ نُعْمَان، ولِذلِكَ انتقل مرض البرص مِنْ نُعْمَان إِلَى جِيحَزِي (٢مل ٥: ٢٦- ٢٧)

(ح) مَنَحِيمُ مَلِك إسْرَائيل اشترى ولاء فُولُ مَلِكُ أَشُّورَ بمبلغ ألف وزنة مِنْ فضة (٢مل ١٥: ١٩).

٢. نصف - شاقل:

(أ) حين قابل عبد إبْرَاهِيم رِفْقَةَ عِنْدَ البئر، أهداها خاتماً مِنْ ذهب يزن نصف الشاقل (تك ٢٤: ٢٢).

(ب) فِي التعداد العام للسلطان بلغ عدد الإسْرَائيليين ٦٠٣٥٥٠ رجلاً، دفع كُلّ واحد منهم نصف الشاقل مِنْ ذهب لبناء الهَيْكَل (خر ٣٨: ٢٦).

٣. درهم

(أ) لبناء الهَيْكَل الأوَّل تبرع رؤساء العائلات بمبلغ عشرة آلاف درهم مِنْ ذهب (١أخ ٢٩: ٧).

(ب) لبناء الهَيْكَل الثاني تبرع رؤساء العائلات بمبلغ واحد وستين ألف درهم مِنْ ذهب (عَزْرَا ٢: ٦٩).

(جـ) العشرون قدَحًا مِنْ الذهب الَّتِي دُفعت للهَيْكَل الثاني كَانَتْ تساوي ألف درهم (عز ٨: ٢٧).

(د) عِنْدَ إعادة بناء أورُشَلِيم، تبرع الحاكم بألف درهم ذهب، ورؤساء العائلات بعشرين ألف درهم، وبَقِيَّة الشَّعْب بعشرين ألف درهم (نَحَمْيَا ٧: ٧٠ - ٧٢).

ب. ت كُلّ هذه الأوزان مستعملة فِي نصوص مَا بعد التوراتية اليهودية.

ذهب ← אוֹפִיר [1] ['ôpîr [1]] (ذهب أوفير، #٢٣٤)؛ ← בֶּצֶר [1] [beṣer [1]] (ذهب خام، #١٣٠٩)؛ ← זָהָב [zāhāb] (ذهب، #٢٢٩٨)؛ ← חָרוּץ [1] [ḥārûṣ [1]] (ذهب، #٣٠٢١)؛ ← כֶּתֶם [ketem] (ذهب، #٤١٨٨)؛ ← סָגוּר [sāgûr] (الذهب الأجود، #٦٠٣٤)؛ ← פָּז [paz] (ذهب خالص، ذهب صافي، #٧٠٥٨؛ ← צרף [ṣrp] (صهر، نوّب، نقّى، #٧٦٧١)؛ ← כִּכָּר [kikkār] (وزنة [من الذهب الخام] # ٣٩٧١)؛ ← مالٌ / سَنِيكة: لاهوت

البيبلوجرافيا

Y. Aharoni, "The Use of Hieratic Numerals in Hebrew Ostraca and the Shekel Weights," *BASOR* 184, 1966, 13-19; E. M. Cook, "Weights and Measures," *ISBE* 1988 4:1046-55; G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 1991; R. de Vaux, "Weights and Measures," *AncIsr* 1961, 195-206; M. A. Powell, "Weights and Measures," *ABD* 6, 1992, 897-908; R. B. Y. Scott, "Weights and Measures of the Bible," *BA* 22, 1959, 22-40; E. Shany, "A New Unpublished '*Beq'a*' Weight in the Pontif. Bibl. Institute, Jerusalem," *PEQ* 99, 1967, 54-55; E. Stern, "Weights and Measures," *EncJud* 16, 1971, 376-92.

رُوسل فولير *Russell Fuller*

مال ← #٤٠٨٤ (כֶּסֶף [kesep]، عمله نقْدية، فضة).

قمر ← #٣٧٣٤ (יָרֵחַ [yārēaḥ]، قمر).

صباح ← # ١٣٣٢ (בֹּקֶר[2] [bōqer[2]]، الصباحُ، فجرُ)

4459	מְגִדּוֹ

مَجِدُّو (מְגִדּוֹ [m^egiddô]؛ #٤٤٥٩).

فِي الكتاب المُقدَّس، تشير "مَجِدُّو" إمَّا إِلَى وَادِي، وَإمَّا إِلَى مَدِينَة قديمة.

١. "بُقْعَة مَجِدُّو" (٢أخ ٣٥: ٢٢)، وهذا اسْم آخر يُطلق عَلَى الأقل عَلَى الجزء الغربي مِنْ وَادِي يَزْرَعِيل، واسمه فِي اليُونَانية وَادِي اسدرالون. ويقع الوَادِي بين سلسلة الكَرْمَل وتلال الجليل السفلى. وَهُوَ عَلَى شبه مثلث متساوي الأضلاع تقريبًا طول ضلعه عشرون ميلاً، وتغمره مِيَاه نَهْرِ قِيشُونَ. وَكَانَ الوَادِي يمثل مستنقعًا فِي العصور القديمة ولكنه أصبح مزرعة هائلة منذ أقيمت فِيه مشروعات الصرف فِي العشرينيات والثلاثينيات مِنْ القرن العشرين.

ومن الناحية اللاهوتية، فهو يشكل مِنطَقَة لها أهمية مِنْ حيث أن الله تدخل معجزاته مرتين مِنْ أجل شَعْب هناك - حيث أعطى النصلاة لدَبُورَة وبَارَاق فِي عَلَى كَنْعَاني حَاصُور (قض ٤: ١٥) كما أعطى الغلبة لجِدْعُون عَلَى المِدْيَانِيِّينَ (ص. ٧). وهناك تمت أيضًا دينونة عَلَى شَاوُل وجيشه بسبب عصيان شَاوُل (١صم ٣١: ٨)، وفِي وقت لاحق تم إعدام أنبِيَاء البَعْل عَلَى يد إِيلِيَّا النَّبِيّ وذلِكَ عَلَى مقربَة مِنْ قِيشُونَ بعد انتصاره المعجزي عَلَيْهِمْ عَلَى جَبَل الكَرْمَل (١مل ١٨: ٤٠). وهذا الارتباط بين وَادِي مَجِدُّو والمعارك العظيمة تتواصل فِي سِفْر الرُّؤيَا، حيث جُعل المواقع الخاصة بالمعركة النهائية الَّتِي بلغت ذروتها هناك. وقِيل إن ملوك العالم كُلّه، بقيادة الوحش والنَّبِيّ الكذاب، سوف يتجمّعُون "لِقِتَالِ ذلِكَ الْيَوْمِ الْعَظِيمِ، يَوْمِ اللهِ الْقَادِرِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ" (رؤ ١٦: ١٤). وقَدْ سُمي هذا المكَانَ "هَرْمَجَدُّونَ" (١٦: ١٦) ومن الجلي أنه مأخوذ عن الآرَامِيَّة הַרְמְגִדּוֹ تل مَجِدُّو.

٢. لقَدْ اكتسبت مَدِينَة مَجِدُّو أهميتها لموقعها البارز عَلَى الطرف الجَنُوبي لوَادِي يَزْرَعِيل، حيث كَانَتْ تحرس الممر الَّذِي يتجه الطريق الساحلي عبره إِلَى الداخل. وهكَذَا، استطاعت المدِينة أن تمارس قدْرًا مِنْ السيطرة عَلَى التجارة بين مِصْرَ وبلاد مَا بين النَّهْرين. وفِي هذه المنطقة حاول يُوشِيَّا مَلِكُ يَهُوذَا أن يوقف زحف فَخو فِرْعَوْن مِصْرَ ومنعه مِنْ قيادة جيشه عبر هذه المنطقة فِي طريقه لمساعدة الأشُوريين. وقَدْ أصيب يُوشِيَّا أثناء ذلِكَ بجرح مميت (٦٠٩ ق. م؛ ٢مل ٢٣: ٢٩- ٣٠؛ ٢أخ ٣٥: ٢٠- ٢٤). وقَدْ تدهورت أحوال يَهُوذَا البارعة إِلَى أن دُمرت عَلَى يد نَبُوخَذْنَاصَّرُ مَلِك بَابِل وتلِكَ بعد حوالي خمس وعشرين سنة.

تل المتسلم، وَهُوَ التل الَّذِي يضم مَدِينَة مَجِدُّو القَدِيمة - كَانَ يُعد أكثر المواقع الأثرية أهمية فِي فلَسْطِين، حيث تاريخه المتواصل تقريبًا مِنْ الألفية الرابعة إِلَى القرن الرابع ق. م. وهنا أقام المعهد الشَّرْقي بجامعة شيكاغو مشروعًا لعمل حفريات استكشافية فِي التل برمته حَتَّى طبقته السفلية، وقدم مكتبة رائعة لعلم الحفريات الأثرية الَّذِي كَانَ قَدْ برز فِي تِلْكَ الآونة، وكذلِكَ لدراسات الشَّرْق الأدنى قَدِيمًا. وقَدْ أدار المشروع كُلّ مِنْ C. S. Fisher, P. L. O. Guy, and G. Loud. وقَدْ توقف عملهم الَّذِي كَانَ قَدْ استمر لمدة أَرْبَع عشرة سنة (١٩٢٥- ٣٦) وذلِكَ بسبب الْحَرْب العالمية الثانية، ولم يكونوا قَدْ استكشفوا سوى الطبقات الأربع الْعُلْيَا فقط بين العشرين طبقة. وقَدْ أثارت الطبقة الرابعة اهتمامًا بالغًا حيث عُرفت بأَنَّهَا سُلَيْمَانية. وقَدْ ذكر الكتاب الْمُقَدَّس أن سُلَيْمَانُ أعاد تشييد المِدِينة عَلَى أَنَّهَا إحدى مُدُن مَرْكَبَاته (١مل ٩: ١٥، قا؛ ١٠: ٢٦- ٢٩). وقَدْ وجد الباحثون فِي الطبقة الرابعة مبنيين عظيمين تبين أنهما كَانَا موقعين كبيرين للخيول، يسعا مَا يُقَرِّبُ مِنْ ٤٥٠ مِنْ الخيول، وقصرًا للحاكم، وأسوارًا، وبوابة المِدِينة. غير أنه فِي السنوات ١٩٦٠، ١٩٦١، ١٩٦٦، ١٩٦٧، ١٩٧١، قام إيجال يادين Yigael Yadin بالعمل فِي هذا الموقع وعدل مِنْ النتائج الَّتِي توصلت إليها بعثة جامعة شيكاغو. ونسب الأسوار، وبوابة المِدِينة، والقصر إِلَى أَيَّام سُلَيْمَانُ، ولكنه أرجع مَا قيل إنه إسطبلات إِلَى أَيَّام حكم أَخْآب، إِلَى جَانِب مشروع المِيَاه العظيم، الَّذِي سبق أن عُرف تاريخه إِلَى القرن الثاني عشر. وقَدْ قُسمت الطبقة الرابعة الآن إِلَى مرحلتين: الرابعة (ب): سُلَيْمَانية، والرابعة (أ) لأَيَّام أَخْآب. ولم يتبع يادين جَمِيع الباحثين. وثمة أمر أخير له أهمية لاهوتية، يتمثل فِي حقيقة أنه يُوجد دليل عَلَى السياسة التوفيقية بين ديانة الرَّبّ، والعبادات المحلية الأهلية وذلِكَ فِي اكتشافات أثرية يعود تاريخها إِلَى نهاية الطبقة الثانية، حوالي سنة ٦٠٠ ق.م.

البيبلوجرافيا

ISBE 3:309-11; M. Avi-Yonah, ed., *EAEHL* 3, 830-56; Y. Aharoni and Y. Shiloh, *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 3, 1003-24; D. W. Thomas, ed., *Archaeology and Old Testament Study*, 1967, 209-28.

هاوارد إف . فوس *Howard F. Vos*

المحارب الإلهي

المحارب الإلهي

أعلن الله نفسه لشَعْبه بطرق مختلفة وعديدة أثناء فترة ع. ق. فهو مَلِك، وراع، وأب، وأم، وزوجة، وزوج. وكُلّ مِنْ هذه الصور تشكل نافذة تطل مِنْهَا عَلَى طبيعة الله، وهو موضوع مِنْ المستحيل أن نعرفه تمامًا. وفِي مواضع كثيرًا جدًا مِنْ ع. ق (Fredriksson, von Rad, Cross, Miller)، وفِي ع. ج (Longman and Reid) يعلن الله عَن ذاته، ويظهر فِي التاريخ كمحارب قوي (خلع الصفات البشرية عَلَى الله).

١. المحارب الإلهي والحرب الْمُقَدَّسة. تُوجد علاقة وثيقة بين صورة الله كمحارب وممارسة الحرب فِي إسْرَائِيل. وناموس الله (وبصفة خاصة تث ٧ و٢٠) يرشد إسْرَائِيل فِي الحرب، وفِي جوهر رسالته الاعتقاد بأن الله هو الَّذِي يحارب وسط إسْرَائِيل. والمفسرون حديثًا، عَلَى قناعة بأن يطلقوا عَلَى هذه الظاهرة عبارة "حرب مقدسة" بالنظر إِلَى أن الحضور الإلهي يضفي قداسة عَلَى مَعسكر الحرب، وأرْضِ المَعركة (تث ٢٣: ١٤). وهناك مَعلقون آخرون (سمِنْد Smend) يجعلون العلاقة أشد قوة وذلِكَ برفضهم شعار "حرب مقدسة" ويستخدمون بدلاً مِنْه عبارة "حرب الرَّبّ". وعَلَى أي حال، لقد اختبرت إسْرَائِيل كُلاً مِنْ محبة الله، كما اختبرت غَضَبه فِي أَرْضِ المَعركة. لقد أعلن الله نفسه لهم كمحارب (يش ٥: ١٣ - ١٥). وفِي خضم الحرب الْمُقَدَّسة، هناك يَكُونُ الرَّبّ، المحارب الإلهي (يش ٥: ١٣ - ١٥).

٢. العلاقة بين المحارب الإلهي والجيش البشري. إنه لأمر رائع أن نلاحظ العلاقة بين الله وشَعْبُه فِي الحرب. وبالنظر إِلَى أن الله يحارب عَن إسْرَائِيل، فليس لإسْرَائِيل أن تقلق بشأن أعداد قواتها أو تقنية أسلحتها. والواقع أن نظرة ع. ق هي أن الجيش الكبير والأسلحة ذات التقنية العالية تُعد مِنْ الأمور السلبية. وليس بمقدور إسْرَائِيل أن تتباهى بقوتها الذاتية، بل بقوة الرَّبّ وقدرته، الَّذِي أعطى النصْلاة لشَعْبه بالرغم مِنْ التفوق الكاسح لأعدائها. والتوجه إِلَى المَعركة بجيش صغير وبتجهيزات بسيطة أفضل مِنْ الذهاب إليها بجيش كبير حسن الإعداد والتجهيز. ومثل هذه الاهتمامات نجدها فِي خَلِيقته قصص جِدْعُون الَّذِي خفض الجيش مِنْ اثنين وثلاثين ألفًا إِلَى ثلاثمئة رجل فقط (قض ٧: ١ - ٩)، ومِنْ دَاوُد الَّذِي توجه لقتال جُلْيَات المحارب القوي المحترف، دون أن يَكُونُ مَعَ دَاوُد أي سلاح (١صم ١٧)، وربما أيضًا فِي عرقبة دَاوُد لخيل الْمَرْكَبَات (٢صم ٨: ٤).

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، كان لابد عَلَى إسْرَائِيل أن تحارب. ومِنْ الجلي، أنه كان بمقدور الرَّبّ أن يسحق أعداء إسْرَائِيل دون مساعدة مِنْ البشر (خر ١٥: ٣)، ولكنه طلب مِنْ إسْرَائِيل أن تشن الحرب باسمه، وفِي حضوره (تث ٧: ٢). كان يُمكِن أن تسقط أسوار أرِيحَا دون استراتيجية عسكرية، لكنه كان يجب عَلَى إسْرَائِيل أن تدور حولها لكي يحدث ذلِكَ (يش ٦: ٢ - ٥). قد لا يحمل إسْرَائِيل حربَةً لكي يواجه بها جُلْيَات، ولكن كان لديه حجارة ملساء فِي مقلاعه، كان عليه أن يقذف جُلْيَات بها (١صم ١٧: ٤٠). ولشَعْب الله موقف إيجابي/ سلبي تجاه شن الحرب عَلَى أعدائهم.

٣. الحضور الإلهي والحرب. جوهر الفكر اللاهوتي للحرب الْمُقَدَّسة هو الحضور الإلهي فِي المَعركة. ويجب أن نتذكر أن اختبار الحضور الإلهي بالنسبة لإسْرَائِيل ليس حدثًا يوميًا عاديًا بسبب السقوط. ذلِكَ أن السقوط فِي الخَطِيَّة (تك ٣) سبب صدعاً فِي العلاقة بين الله والإنْسَان ولِذلِكَ ليس بمقدورهم الدخول بسهولة إِلَى محضره. وتطلب الأمر تكريس مواقع خاصة يتقابل فِيها الخطاة مَعَه. وأثناء مَعظم تاريخ إسْرَائِيل، كان هذا الموقع الخاص هو المسكن (خيمة الاجْتِمَاع/ الهيكل)، حيث كانت خيمة الاجْتِمَاع ترمز إِلَى حضور الله فِيه (عد ١٠: ٣٥). ورمزية

الهيكل، وكذلِكَ الذَّبِيحَة، وحق الدخول إِلَى القدس، هذه كُلّها تشير إِلَى حقيقة أن حضور الله أمر مقدس وكان مِنْ الصعب الاقْتِرَاب مِنْه أثناء فترة ع. ق.

٤. تابُوت العهد. وهكَذَا، حقيقة أن الله كان حاضرًا مَعَ الجيش أثناء المَعركة قد أخذت مغزى خاصًا. فإن يكن إله إسْرَائِيل القدوس حاضرًا مَعَ الجيش يساعدنا عَلَى مَعرفة دور تَابُوت العهد أثناء المَعركة. كان تَابُوت العهد (لاستثناءات ممكنة، انظر جونز ٣١٠ - ٣١١) يُحفظ عادة فِي قدس الأقداس، بالنظر إِلَى أنه الشيء الَّذِي يشير بدرجة وثيقة جدًا إِلَى الحضور الإلهي. وكان شَيْئًا يُمْكِنُ نقله مِنْ مكان إِلَى آخر أيضًا، بل ويمكن أن يحمله الجيش مَعَه كي تعرف إسْرَائِيل حضور الله مَعَهم. وهكَذَا، فإنه أثناء فترة التيه فِي الْبَرِّيَّة، قاد تَابُوت العهد إسْرَائِيل، وكأنه جيش......، أثناء النهار. أمَا وأن تَابُوت العهد كان يرتبط ارتباطًا وثيقاً مَعَ الله، المحارب الإلهي، فهذا واضح مِنْ صيحة مُوسَى فِيما كان التَّابُوت يُوضع أمام الشَّعْب: "قم يارب فلتتبدد أعداؤك ويهرب مبغضوك مِنْ أمامك" (عد ١٠: ٣٥). وفِيما كان تَابُوت العهد عَلَى رأس جيش إسْرَائِيل. وهو يزحف أثناء النهار، إلا أنه كان يُوضع فِي خيمة الاجْتِمَاع - التي كانت فِي وسط المحلة - أثناء فترات الراحة (عد ٢). وهكَذَا، كانت خيمة الاجْتِمَاع تُوضع فِي وضع يماثل وضع خيمة قائد الحرب، حيث تحيطها خيام جيشه.

ويبدو أن الجيش الإسْرَائِيلي كان عادة يحمل تَابُوت العهد مَعَه إِلَى المَعركة، وهكَذَا كان التَّابُوت يمثل حضور الله فِي المَعركة. وتَابُوت العهد - مثلاً - كان فِي خضم الدراما المتعلقة بسقوط أرِيحَا أثناء الغزو. وكانت التعليمات الخاصة بالمَعركة تأتي مِنْ المحارب الإلهي نفسه (يش ٥: ١٣ - ١٥، انظر مَا يلي). كان عَلَى الجيش الإسْرَائِيلي أن يلف حول المَدِينة مرة واحدة فِي الْيَوْمَ لمدة ستة أَيَّام، أمَا فِي الْيَوْمَ السابع، كان عليه أن يدور حولها سبع مرات. ومَعَ ذلِكَ، لم يكن الجيش هو موضع التركيز بل تَابُوت العهد الَّذِي كان فِي وسط الجيش. وهكَذَا، سقطت الأسوار فِي يد الله. وكان مِنْ المتوقع أن يظهر الشَّعْب إيمانهم مِنْ خلال الطقس المحكم فِي الأَيَّام السابقة لغزو المَدِينة.

وعَلَى ذلِكَ، كان تَابُوت العهد ممثلاً ملموساً لحقيقة روحية - وهي حضور الله كمحارب إلهي مَعَ شَعْبه. ولم يكن التَّابُوت نفسه - بالرغم مِنْ ذلِكَ - هو الطلسم السحري الَّذِي يؤكد النصْلاة. وهذا المفهوم الخاطئ عَن قوة تَابُوت العهد انقلب - ولو بصفة مؤقتة عَلَى الأقل - ضِدَّ الإسْرَائِيليين، وهذا مَا تشهد عليه أعمال عَالِي الْكَاهِن (١صم ٤: ١ - ٥: ١٢). ففِي وقت متأخر مِنْ عصر الْقُضَاة، كان الْفِلِسْطِينِيُّونَ يضغطون بشدة عَلَى إسْرَائِيل. وكان بصحبة الْجَيْش الإسْرَائِيلي حفني وفِينحاس، ابنا عَالِي. وعَند مواجهة الْفِلِسْطِينيِّينَ فِي أفِيق، كانت الخسائر الإسْرَائِيلية رهيبة. وعَندئذ وصل حفني وفِينحاس مَعَ التَّابُوت (١صم ٤: ٤). ومما كشفته لنا القصة بالفعل فِيما يختص بابْنَي عَالِي المتمردين (٢: ١٢ - ٢٦)، لا مَندوحة فِي أن يعرف القارئ أن أعمالهما لم تكن بدافع مِنْ المحبة والإيمان، بل كان فِي قصدهما استغلال القوة الإلهية لمصلحتهما الشخصية. وجاءت النتائج بحسب مَا كان متوقعًا. لقى الإسْرَائِيليون هزيمة مِنْكرة.

٥. الظهور الإلهي فِي المَعركة. وفِيما أن ظهور الله فِي المَعركة كان يمثله فِي غالبية الأحيان وجود تَابُوت العهد مَعَ الجيش، غير أن قصص ع. ق تشير إِلَى أن الله أعلن ذاته بطرق أخرى أيضًا. وفِي غالبية الأحوال كان يُرى مِنْ خلال نتائج حربه. مثلاً؛ عِنْدَ عبور البحر الأحمر (خر ١٤: ١٥)، والإسْرَائِيليون لم يروا شكلاً لله، بل رأوا بالأحرى انشقاق البحر حَتَّى يمكنهم أن يجتازوه، وبعد عبورهم رجع البحر إِلَى حاله، الأمر الَّذِي نجم عَنه موت أعدائهم. والطبيعة المَعجزية للخلاص لم تترك لأذهانهم أي مجال للشك فِي مصدر انتصارهم عَلَى المِصْريين (للأبعاد الكونية لهذا الانتصار، انظر مَا يلي).

وبين آونة وأخرى، كان المحارب الإلهي يعطي دلالات ملموسة عَلَى حضوره. مثلاً؛ فإن دَاوُدَ بعد تتويجه، حارب الْفِلِسْطِينِيِّينَ عَلَى مقربَة مِنْ أورُشَلِيمَ (٢صم ٥: ١٧ - ٢٥). أعطى الله لدَاوُدَ عَلاَمَة عَلَى حضوره عَن طريق سماعه "صوت خطوات فِي رؤوس أشجار البكا" (ع. ٢٤)، وهذا كان مَعْنَاه "أن الرَّبّ أمامك لضرب محلة الْفِلِسْطِينيِّينَ" (ع. ٢٤). وفِي مناسبة أخرى، حاصر جيش أرَام أَلِيشَع وزمرة الأَنْبِيَاء الَّذِين كانوا بصحبته فِي "دوثان". فانزعج غلام أَلِيشَع بشدة إِلَى أن فتح الله عينيه ليرى حقيقة الموقف: أن جيش الله يحاصر جيش الأراميين (٢مل ٦: ٨ - ٢٣).

٦. دور خليقة الله فِي حروب الله. الخليقة لها دور مزدوج فِي حروب الله. فمِنْ ناحية، يستخدم الله خليقته لشن الحرب وكسبها. ومِنْ ناحية أخرى، تضطرب الخليقة وتتشنج بعنف لدى ظهور المحارب الإلهي.

وهناك قصص عديدة عَن الحرب الْمُقدسة فِي ع. ق تذكر لنا إستخدام الله لجوانب مِنْ الطبيعة فِي المَعركة. وحكاية عبور البحر الأحمر تتضمن وصفاً لإستخدام الله ريحاً شرقية شديدة (خر ١٤: ٢١) ليشق البحر الأحمر حَتَّى يُتاح للإسْرَائِيليين عبوره، ولكن، وفِي ذات الوقت ليهلك العدو المِصْري. وأثناء الغزو دمر التحالف الجنوبي الَّذِي كان يضم الْمُدُنِ الكَنْعَانية وذلِكَ بأن أسقط عَلَى رؤوسهم مطراً هو فِي حقيقته بَرَداً يشبه حجارة هائلة (يش ١٠: ٩ - ١١). وفِي سياق هذه المَعركة عينها، أوقف الله الشمس والقمر ليطول النهار حَتَّى يستكمل الإسْرَائِيليون نصرهم (١٠: ١ - ١٥). وأخيرًا، فِي ترنيمة دَبُورَة التي تسبح الرَّبّ للنصْلاة عَلَى المِدْيَانيين، نراها تذكر الدور الَّذِي قامت به الخليقة فِي المَعركة:

"جاء ملوك. حاربوا. حينئذ حارب

ملوك كَنْعَان فِي تعنك عَلَى مياه مَجِدُّو.

بضع فضة لم يأخذوا. مِنْ السَّمَاوَات حاربوا.

الكواكب مِنْ حبكها حاربت سِيسَرَا.

نَهْر قِيشُونَ جرفهم" (قض ٥: ١٩ - ٢١).

وعَلَى صعيد آخر، هناك الكثير مِنْ فقرات ع. ق تصف الطبيعة وهي تضطرب بشكل عَنيف لدى ظهور المحارب الإلهي. ذلِكَ أن قدرته وقوته عظيمتان إِلَى درجة أن الخليقة تكاد تُشلّ لدى حضوره المخيف. والخصوبة - عَلَى وجه الخصوص - تذبل وتختفي مِنْ عَلَى وجه الأَرْضِ (إش ٢٤: ١ - ١٣، مي ،

١: ٣ - ٤، حب ٣: ٦) وتجف البحار (نا ١: ٢ - ٦، حب ٣: ٨). والاضطراب العنيف الَّذِي ينتاب الطبيعة نتيجة حضور الله المحارب الإلهي، تم شرحه جزئيًا بالخليقة السائدة فِي الشَّرْق الأدنى بالنسبة لهذا الموضوع (انظر أدناه).

٧. الخليقة السائدة في الشَّرْق الأدنى بالنسبة لموضوع المحارب الإلهي: كثيرًا مَا كان الله يعلن عَن نفسه بطريقة كانت سائدة فِي البيئة الأوسع للشرق الأدنى القديم الَّذِي كانت تقع فيه إِسْرَائِيل. مثلًا؛ فِي جميع أنحاء ش. أ. ق، كان يسود اعتقاد بأن الآلِهَة تسكن عَلَى الجبال. وهكذَا، كان الله يعلن عَن حضوره بالارتباط مَعَ الجبال (جَبَلسيناء، جَبَلصهيون Sinai and Zion). وعَلَى ذَلِكَ فإنه، ليس ثمة مَا يدعو إِلَى الدهشة أن مَعظم شعوب ش. أ. ق. كان لديها مفهومها الخاص عَن المحارب الإلهي (كانج Kang).

فِي بَابِل، كان مردوك المحارب الإلهي الأساسي. وقد حارب "تيامات" والَّذِي مَعنى اسْمها "بحر" حَتَّى يحافظ عَلَى وجود الآلِهَة صغار السن، ومِنْ جسدها خلق الكون (إنوما إليش). وفِي كَنْعَان، تذكر نصوص أوغاريت المَعركة بين الْبَعْل، المحارب الإلهي، والـ"يم"، والَّذِي يعني اسْمه أيضًا "بحر". وقد انتصر الْبَعْل عَلَى "يم"، وأعلن مَلِكًا عَلَى البانثيون. (ANET, 130-131).

وعَلَى ضوء هذه المفاهيم التي كانت تسود ش. أ. ق. عَن المحارب الإلهي، كان أمرًا لافتًا، أن تقرأ فِي ع. ق عَن سيادة الله عَلَى المياه والوحوش التي تخرج مِنْ البحر. ويستخدم الكتاب المُقَدَّس أساطير ش. أ. ق. لتقدم الرَّبّ (يَهْوَه) باعتباره المحارب الإلهي بدون منازع. وفِي الْمَزَامِير نجد أن الله ينتصر عَلَى البحر (مز ٧٤: ١٢ - ١٧)، وقد مَلِكَ عَلَى البحر (٢٩: ١٠)، وخلق الأرض عَلَى البحر (٢٤: ١ - ٢). وكذَلِكَ فِي الْمَزَامِير، شُخصت مياه البحر الأحمر بطريقة تجعلك تتصور أن العبور كان نتيجة قتال بين الله والمياه (٧٧: ١٦ - ٢٠ و١١٤). والله هو الَّذِي يخضع المياه حين ينتهرها (نا ١: ٤). وسلطانه عَلَى قوى الهيولية التاريخية مُثلت بانتصاره عَلَى الحيوانات التي تخرج مِنْ البحر (دا ٧). وهذا المفهوم الخاص بمَعركة الله مَعَ البحر، مَا هو سوى إستخدام مجازي لموضوع أسطوري أساسي للأغراض الجدلية. بمَعْنَى أن قوة الله وسموه عَلَى القوات الهيولية صُورت كمَعركة بينه وبين البحر الَّذِي أعطي سمة شخص. والموضوع جدلي مِنْ ناحية أنه ينتحل أعمالاً، وأدوارًا، وألقابًا نُسبت للآلِهَة الوثنية مثل مردوك والْبَعْل.

كذَلِكَ كتبة الأسفار المُقَدَّسة، استغلوا نُموذجًا أدبيًا شائعًا وُجد فِي بعض نصوص ش. أ. ق.، حيث يتبع انتصار الإله إعلانه مَلِكًا وبناء قصره الَّذِي هو فِي ذات الوقت هيكله. وهذا النموذج لُوحظ بجلاء تام فِي نصوص أوغاريت الخاصة بالْبَعْل، ولكننا نجدها أيضًا عَن نصوص إينوما إليش Enuma Elish فِي بلاد مَا بين النَّهرين. ومِنْ الطبيعي أن المفهوم الكتابي عَن يَهْوَه هو أنه المَلِك الأبدي وإله الكون الوحيد (مز ٩٣: ٢)، غير أن الانتصار الإلهي، والملوكية، والمسكن (خيمة الاجْتِمَاع) هي مِنْ الموضوعات التي كثيرًا مَا ترتبط بالكتاب المُقَدَّس (خر ١٥: ١ - ١٨).

٨. مخلص، ديان، مَلِك. نشاط الله فِي الحرب مرتبط بشكل وثيق بدوره كمخلص وديان (ميللر، ١٧٣ - ١٧٥). وبما أنه يتصرف لصالح شَعْبه، فإنه يخلصهم مِنْ المحن والأخطار. والخلاص فِي ع. ق: يُنظر إليه دائمًا عَلَى أنه شئ مادي وليس مِنْ الأمور الروحية (الْخُرُوج، مثلاً). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإنه فِي عملية خلاص إِسْرَائِيل مِنْ الاضطهاد السياسي والمخاطر الأخرى، نراه يدين أعداءهم، الَّذِين هم مصدر متاعبهم (نا ١: ٢ - ٨). وهذا الارتباط بين المحارب الإلهي والدينونة يفسر لنا السبب فِي أن هذا الموضوع كان مفضلاً عِنْدَ الأَنْبِيَاء. وهذا أمر تثبته تكرار صورة يوم الرَّبّ فِي كتابات الأَنْبِيَاء (عا ٥: ١٨ - ٢٠) - يوم قتال الرَّبّ ضِدَّ أولئك الَّذِين هم أعداؤه وأعداء شَعْبه (زك ١٤). وأخيرًا، موضوع المحارب الإلهي مرتبط بشكل وثيق مَعَ فكرة الله كمَلِك (مز ٩٨، انظر Miller, 174-75). وتبين انتصاراته أنه هو ذاك الَّذِي يسيطر عَلَى الشُّعُوب وهو سيد أيضًا يتحكم فِي العملية التاريخية.

٩. يَسُوع الْمَسِيح، المحارب الإلهي. الكثير مِنْ الموضوعات المرتبطة بالمحارب الإلهي فِي ع. ق، تستمر فِي ع. ج، فِي علاقتها بيَسُوع الْمَسِيح، وهذا أمر لا يدعو إِلَى الدهشة، فيَسُوع يركب مركبة السَّحَاب الحربية (مت ٢٤: ٣٠، ونظائرها، رؤ ١: ٧). ويظهر سيادته عَلَى مياه البحار (مت ١٤: ٢٢ - ٣٦)، بل إنه ينتهر البحر فيخضعه (مر ٤: ٣٥ - ٤١). ومِنْ هذا، ومِنْ طرق أخرى، نعرف أن يَسُوع الْمَسِيح هو المحارب الإلهي الَّذِي يشن الحرب نيابة عَن شَعْبه ضِدَّ أعدائهم الحقيقيين فِي المَمْلَكَة الروحية. والحرب تستعر، وموضوعها لم يعد بعد المتمردين مِنْ البشر، بل بالأحرى أجناد الشَّرّ الروحية الَّذِين يقفون خلفهم (أف ٦: ١٠ - ٢٠). ولقد حقق يَسُوع نصرًا عَظيمًا حين مات عَلَى الصليب (كو ٢: ١٣ - ١٥)، غير أن إكمال هذا الانتصار ينتظر الوقت الَّذِي يظهر فيه يَسُوع الْمَسِيح ثانية فِي كُلّ مجده العسكري لكي يجري الدينونة الأخيرة ضِدَّ كُلّ هؤلاء الَّذِين قاوموا حكمه (رؤ ١٩: ١ - ٢١).

البيبلوجرافيا

F. M. Cross, "The Divine Warrior in Israel's Early Cult," in *Biblical Motifs*, 1966, 11-30; H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger*, 1945; G. H. Jones, "The Concept of Holy War," in *The World of the Old Testament*, 1989, 299-322; Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East, 1989*; M. C. Lind, *Yahweh Is a Warrior*, 1980; T. Longman, III, "The Divine Warrior: The New Testament Use of [redacted] Old Testament Motif," *WTJ* 44, 1982, 290-307; idem and D. G. Reid, *God Is a Warrior*, 1995; P. D. Miller, Jr., *The Divine Warrior in Early Israel*, HSM 5, 1973; G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1965 (1951); D. G. Reid, "The Christus Victor Motif in Paul's Theology," Ph.D. diss. Fuller Theological Seminary, 1982; R. Smend, *Yahweh War and Tribal Confederation*, 1970.

تريمبر لونجمان الثَّالث *Tremper Longman III*

تقسيم ← #٢٧٤٥ يقسم، يحصل عَلَى نصيبه חָלַק

طلاق ← #٤١٣٥ (כְּרִיתוּת، يطلق، طلاق)

كَلْب ← #٣٩٧٨ (כֶּלֶב، كَلْب)

سلطان ← #٤٨٩٥ (מַלְכוּת، سلطان مَلَكي، سيادة)

حمار ← #٢٧٨٩ (חֲמוֹר، حمار ذكر)

باب ← #١٩٤٦ (דֶּלֶת، باب)

يضاعف ← #٤١٠٠ (כָּפַל، يكرر، يطوي، يضاعف)

عجين ← #١٣٠٢ (בָּצֵק، عجينة)

حمامة ← #٣٤٣٣ (יוֹנָה، حمامة)

يجر، يسحب ← #٦٠٧٩ (סָחַב، يطوّل)

يسحب، ماء ← #٨٦١٢ (שָׁאַב، يسحب، ماء

يرهب ← #٧٠٦٤ (פָּחַד، يرتعش، يتملكه الخوف)

يحلم ← #٢٧٣١ (חָלַם، حلم إلهامي، يحلم)

ينقع ← #٨١١٥ (רָוָה، شرب مِنْ ترع، يبلل)

سكيباً مِنْ الخمر ← #٥٨١٨ (נָסַךְ، يصب، قُدس، سكيباً)

يشرب، مشروباً ← #٩١٩٧ (שָׁקָה، شراباً مِنعشاً)

سُكْرٌ، ثمل ← #٨٩١٠ (שָׁכַר، يثمل)

شربُ ← #٩٢٧٢ (שָׁתָה، شربُ)

يقطر ← #٥٧٥٢ (נָטַף، يصب)

يسوق ← #٥٦٢٧ (נָהַג، يقود، يرشد)

تمطر رذاذاً ← #٣٢٢٨ (טַל، مطر خفيف، ندى)

الجمل العربي ← #٤١٤٠ (כִּרְכָּרָה، وحيد السنام)

نفاية ← #٩٧٤ (בְּדִיל، خبث المَعادن، قصدير، صفيح)

طبلة ← #٩٥٢٨ (תָּפַף، يقرع الطبل)

سكران ← #٨٩١٠ (שָׁכַר، سكير)

جاف ← #٢٩٩٠ (חָרֵב، ذابل، مهجور، متهدم)

روث ← #١٦٧١ (גָּלָל، قذر، يلوث، يسمد بالروث)

← #٤٩٩٥ (מִסְגֶּרֶת، زنزانة، حصن، قاعدة، حافة)

دوام ← #٦٤٠٩ (עוֹלָם، وقت طويل، أمد)

تُراب ← #٦٧٥٩ (עָפָר، تُراب)

مسكن ← #٣٧٨٢ (יָשַׁב، يسكن، يستقر)

سلالة حاكمة ← #١٠٧٤ (בַּיִת، بَيْت، مسكن، عائلة)

أذن ← #٢٦٥ (אֹזֶן، أذن)

مبكر ← #٧٧٠٩ (קֶדֶם، يقابل، يواجه، يَكُونُ أمام)

أرض ← #٨٢٤ (אֶרֶץ، بلد، اليابسة)

شرق ← #٤٦٦٧ (מִזְרָח، شروق الشمس، شرق)

أكَل ← #٤٣٠ (אָכַל، يستهلك، يلتهم)

4518 מִדְיָן

مِدْيَان (מִדְיָן² [*midyān²*]، #٤٥١٨).

١. مِدْيَان مع إِسْرَائِيل: مِدْيَان هُوَ ابن إِبْرَاهِيم مِنْ سريته قطورة (تك ٢٥: ٢؛ ١أخ ١: ٣٢)، ولكن، لكي يحمي إِبْرَاهِيم ميراث إِسْحَاق أرسل مِدْيَان بعيدًا ناحية الشَّرْق (تك ٢٥: ٦). وبعد ذَلِكَ بقرون، وإذ هرب مُوسَى مِنْ فِرْعَوْن، فقَدْ لجا إِلَى الْمِدْيَانِيِّين فِي شبه جزيرة سِينَاء، وتزوج ابنة يَثْرُون، كَاهِن مِدْيَان (خر ٢: ١٥- ٢٢). وأثناء رعايته قطيع يَثْرُون تقابل مُوسَى مع الإله الحي، إله أجداده، الرَّبّ يَهْوَه، الَّذِي أرسل مُوسَى ليخلص إِسْرَائِيل مِنْ العبودية فِي مِصْرَ (٣: ١- ٤: ٢٣). وعَلَى الرغم مِنْ تكرار الاسم "يَهْوَه: الرَّبّ" فِي سفر التكوين، إلاّ أن مَا جاء فِي خر ٦: ٣ قَدْ فُهم وعَلَى نطاق واسع بأنه بين الْمِدْيَانِيِّين مُوسَى فقط هُوَ الَّذِي كَانَ يعرف هذا الاسم. والاستدلال الأرجح هُوَ أنه مِنْ خلال الْخُرُوج أعلن الرَّبّ عن نفسه بشكل كامل بأنه الإله الَّذِي يفدي ويخلص، وبعد ذَلِكَ، اعترف يَثْرُون بعظمة الرَّبّ وأصبح مِدْيَانِيًا مؤمناً (خر ١٨).

٢. مِدْيَان عدو إِسْرَائِيل، هناك دليل عَلَى أن مِدْيَان كَانَت تقوم بدور الوصية عَلَى مُوآب، أدوم، سِينَاء، وذَلِكَ حوالي ١٢٥٠ - ١٠٠٠ ق. م (Eissfeldt). وفِي كثير مِنْ الأحيان كَانَت مِدْيَان تقاوم إِسْرَائِيل، وإن لم يَكُونْ لها تأثير مدمر عليها. وقَدْ دخل مُوسَى فِي حرب ضد مِدْيَان (عد ٢٢- ٢٥، ٣١)، عَلَى غرار مَا فعله جِدْعُون حين طرد الْمِدْيَانِيُّون إِسْرَائِيل إِلَى المناطق الجَبَلية وسلبوا ممتلكاتهم (قض ٦). ولكن جِدْعُون - إذ تملكه روح الرَّبّ، جمع الأسباط الشَّمالية، وخفض قوته المحاربة إِلَى ٣٠٠ رجل فقط، واستخدم أساليب الصدمة، وحقق انتصارًا كاسحًا (قض ٧). وكَانَ الرَّبّ هُوَ البطل المنتصر، ثم إن الحدث الَّذِي أشير إليه بعبارة "يَوْم مِدْيَان" أصبح مثالاً عَلَى تدخل الرَّبّ الحاسم لكي يخلص (مز ٨٣: ٩- ١١ [١٠- ١٢]؛ إش ٩: ٤؛ ١٠: ٢٦). ولم تعد مِدْيَان تغزو إِسْرَائِيل ثانية.

البيبلوجرافيا

O. Eissfeldt, "Protektorat der Midianiter über ihren Nachbarn," *JBL* 87, 1968, 383-93; G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the OT²*, 1964, 38-53; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959; J. P. J. Olivier, "The Day of Midian and Isaiah 9:3b," *JNSL* 9, 1981, 143-49; G. von Rad, *OTT* 1, 1962, (Ger. 1957), 8-11, 179-87.

جويس بالدوين *Joyce Baldwin*

منتجات ألبان ← #٢٦٩٢ (חָלָב [*ḥālāb*]، لبن)

دخن ← #٨٤٦٣ (שׂוֹרָה [*śôrâ*]،)

يختلط بـ ← #٨٠٥٧ (רָבַךְ [*rābak*]، يمزج، يخلط، يمتزج)

وحل، حمأة ← #٣٢٢٦ (טִיט [*ṭîṭ*]، طين، صلصال)

مَرَاثِي: لاهوت

يشتق سِفْر إرْمِيَا اسْمُهُ مِنَ الفولجاتا *Lamenta* (قا؛ سبـ. *Threni*، و تل. *qînôt*، [*b. B. Bat.* 14b]، وكُلُّها تحمل نفس المعنى. واسمه العبراني - كما هُوَ العادة - أُتُخذ عَلَى أساس الكلمة الافتتاحية الَّتِي اُستُهِل بها السِفْر، وفِي حالتنا هذه العبارة المثيرة للعواطف אֵיכָה "كَيْفَ ..... وأسفاه. فِي الأسفار القانوينة اليهودية نجد سِفْر "مَرَاثِي" ضمن ""اللفائف الخمس" (الأربع الأخرى هي رَاعُوث، الجامعة، نَشِيدُ الأَنْشَاد، وأَستِير)، وكُلّ منها يُقرأ سِفْرًا فِي يَوْم مقدس معين، أوْ عيد. وسِفْر "مَرَاثِي" يُقرأ فِي التاسع مِنْ آب (*Tisha b'Ab*)، وَهُوَ بحسب التقليد اليهودي - اليَوْم الَّذِي دُمر فِيه كُلٌّ مِنَ الهَيْكَل الأوَّل والثاني (٥٨٧ ق. م و٧٠م). فقَدْ هزمت جيوش باركوجنا فِي بيطار (١٣٥ م) وطرد اليهود مِنْ إسبانيا سنة ١٤٩٢ م. وكما قَالَ س. ج. د كوهين S. J. D. Cohen (20). سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا الَّذِي يُقرأ فِي التاسع مِنْ آب، أصبح "المرثاة الأبَدِيّة لكُلّ النكبات الَّتِي لحقت أوْ تلحق باليهود فِي الماضي والحاضر والمستقبل". (يُلاحظ أن السقوط الوحيد لبيطار يمكن أن يُحدد تاريخه عَلَى نَحْوَ الدقة فِي التاسع مِنْ آب، أمَّا التواريخ الأخرى، فهي قريبة مِنْ ذلِك، ولكنها ليست دَقيقة). وفِي قائمة الأسفار القانونية الخاصة بالترجمة السبعينية، والتي تتبعها معظم الأسفار المُقدَّسة المسيحية، يأتي سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا بعد سِفْر إرْمِيَا.

مِنَ الأفضل أن يوضح تاريخ كتابة سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا بعد دمار أُورُشَلِيم عَلَى يد البَابِليين سنة ٥٨٧ ق م - مباشرة، حيث يصف مَا يمكن أن نطلق عليه الكارثة الكبرى: لقَدْ نُهبت المدِينة المُقدَّسَة، والمَلِك الَّذِي ينتسب لبيت دَاوُد - الممسوح مِنَ الرَّبّ - خُلِع عن عرشه وسُبي مع الكُلّ باستثناء أشد الناس فقرًا، ثم إن هَيْكَل الرَّبّ نفسه - المَسكَن الأرْضى خالق الكون كُلّه - تم تدنيسه وإحراقه، أمَّا عتاد الهَيْكَل وأدواته المُقدَّسَة فقَدْ تم تدنيسها وأخذها إلَى أرْض وثنية، ومَرَاثِي ٢: ٢٠- ٢١ تُقدِّم لنا الصورة المفزعة الكئيبة: "انظر يارب وتطلع بمن فعلت هذا. أتاكُلّ النساء ثمرهن أطفال الحضانة، أيقتل فِي مقدس الكَاهِن والنَّبِيّ اضطجعت عَلَى الأرْض فِي الشوارع الصبيان والشيوخ. عذارى وشبّان سقطوا بالسيف. قَدْ قتلت فِي يَوْم غضبك ذبحت ولم تشفق".

وليس ثمة شئ آخر يمكن أن يَكُونَ أكثر تدميرًا للشَّعْب اليهودي. لقَدْ بدا الأمر وكأن كُلّ مواعيد العَهْد، وكُلّ أعمال الخلاص الماضية، وكُلّ القصص الَّتِي تتحدث عن تدخل الرَّبّ مِنْ أجل شَعْبه، كُلّ هذه قدْ تلاشت كدخان، كَانَت هناك لا تزال بعض الذكريات القليلة عن أيَّام المجد الماضية، والكثير مِنْ الذكريات الجديدة عن الهزيمة الأليمة الَّتِي حدثت منذ عهد قريب، والكثير جدًا مِنْ صُور الهزيمة الأليمة والمعاناة مِنْ الإذلال والدَّمار وإثم الأمَّة المشترك جعل مِنَ الرَّبّ - حافظ إسْرَائِيل وحَاميها - إلَى مدمر إسْرَائِيل وقاضيها. والمدِينة الَّتِي وصِفت بأنَّهَا: "كمال الجمال بهجة كُلّ الأرْض" (مَرَاثِي ٢: ١٥) أصبحت الآن كومة مِنَ الدبش والنفايات وعارًا مِنَ الأمَم.

بالرغم مِنْ أن هناك جدلاً دائرًا حول مَنْ كتب سِفْر المَرَاثِي (انظر الفقرة التالية) غير أن خلفيته التاريخية واضحة. فهذه القصائد الشعرية الحزينة كُتبت بواسطة كاتب كَانَ يعيش فِي أُورُشَلِيم أوْ عَلَى مقرَبَة منها بعد دمار المدِينة بوقت قصير. ويجب النظر إلَى الأحداث عَلَى أن الَّذِي كتبها شاهد عيان معاصر، وليس مِنْ بين الَّذِينَ يعيشون فِي بَابِل أوْ فِي مِصْرَ، أوْ بواسطة كاتب كتبها بعد حدوثها بزمن طويل حيث كَانَت هزيمة مأساوية ماضية. وعَلَى الرغم مما قيل مِنْ أن هناك كتابات مماثلة فِي ش. أ. ق، كُتبت أثناء فترة إعادة بناء الهَيْكَل، وذلِك فترة طويلة مِنْ دماره، إلاّ أن معظم الباحثِين يرفضون - وعن حَقّ - هذه الحجة بخصوص سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا. والصور الخاصة بالأطفال الَّذِينَ يموتون جوعًا، والملاحين الَّذِينَ غمر قلوبهم الحزن، والشباب الَّذِينَ يندبون، والهَيْكَل المدمر الخالي مِنَ الكَهنَة والمصلين، والمدِينة الَّتِي تئن تحت غضب الرَّبّ ونيران العدو، كَانَت مِنْ الصور الواضحة جِدًّا فِي ذهن الكاتب. والواقع، أنه فِي ع. الختامية للسِفْر، بلغ اليأس مِنَ الكاتب حَتَّى أن موضوع العودة والترميم بات وكأنه لن يتحقِق إطلاقًا (انظر المناقشة فِيما يلي).

هل كاتب السِفْر هُوَ إرْمِيَا؟ مِنَ المؤكد أن سِفْر المَرَاثِي يتبع بالطبيعة خطى سِفْر إرْمِيَا الَّذِي يظلله، ومن المؤكد أنه كَانَت هناك تشابهات بين السِفْرين مِنْ حيث الأسلوب ومفردات اللغة (انظر مثل؛ إستخدام שֶׁבֶר وهي كلمة مفضلة لدى إرْمِيَا - فِي مَرَا ٢: ١١، ١٣؛ ٣: ٤٧- ٤٨؛ ٤: ١٠ أوْ، قا؛ إر ٨: ٢٣- ٩: ١ مع مَرَا ٣: ٤٨، ولاحظ عبارة מָגוֹר מִסָּבִיב فِي إر ٦: ٢٥؛ ٢٠: ٣، ١٠؛ ٤٦: ٥؛ مَرَا ٢: ٢٢، قا؛ م. لوهر M. Lhr). كما أنه يُوجد أيضًا تقليد واضح قديم يدعم القول بأن إرْمِيَا كاتب سِفْر "مَرَاثِي"، حيث تلمس هذا فِي الكَلمات الافتتاحية فِي السبعينية والفولجاتا والبشيطة والترجوم، قا؛ أيضًا ٢أخ ٣٥: ٢٥. والتلمود البَابِلي، BTalm, Baba Batra 15a، والشهادة الجماعية للكنيسة الأوَّلى. وبالرغم مِنْ ذلِك، لا يحتفظ مس. بمثل هذا التقليد، أمَّا الباحثون الأكثر حداثة فيرفضون نسبة كتابة سِفْر المَرَاثِي إلَى إرْمِيَا، لا أساس لما يرونه مِنْ فروق لاهوتية أوْ فلسفية بين كتابات سِفْر إرْمِيَا وكتابات سِفْر المَرَاثِي. فآيات مثل ١: ١٠، ١٤: ١٧ (قا؛ إر ٢: ١٨؛ ٣٧: ٥- ١٠)؛ ٤: ٢٠ (قا؛ إر ٣٧: ١٧، وكُلاهما به إشارة إلَى صِدْقِيَّا) اعتُبرت غير ملائمة عَلَى فم إرْمِيَا. وبعض الباحثِين أسندوا القصائد المختلفة فِي السِفْر لكتبة مختلفين (لكن انظر د. ماركوس، D. Marcus لدليل قائم عَلَى الأسلوب يشير بوضوح إلَى أن السِفْر كتبه شخص واحد)، فِي حين أن آخرين سعوا إلَى التعرف عَلَى المدارس اللاهوتية أوْ الأيديولوجية (نبوية، كهنوتية، تثنوية .. الخ). والتي تشرح لنا بشكل أفضل خلفية الكاتب/ الكتبة (انظر مثل؛ N. K. Gottwald; B. Albrecktson; H.-J. Kraus). وعَلَى اية حال، فربما يَكُونُ إخفاء شخصية الكاتب جاء عن عمد، وعَلَى ذلِك لَمْ تُذكر فِي مس، إذ رُؤى أن مرثاته تمثل ببساطة مرثاة المدِينة والشَّعْب، وأن آلامه الشخصية توضح الألم المشترك. وَلَمْ يَكُنْ صوته وحيدًا بل فقَدْ بالأحرى الصيحات الحادة، والنحيب الجهوري لشَعْب منسحق ويعمق.

أ. البَنِية الأدبية.

ليس هناك إجماع بين الباحثِين فِيما يتعلق بالترتيب الَّذِي أُتبع عِندَ كتابة كُلّ أصحاح باستثناء الاتفاق العام بأن الأصحاحات الخمسة كُلّها ترجع إلَى تاريخ يقع بعد الدَّمار الَّذِي حدث سنة ٥٨٧ ق م (قا؛ و. رودلف W. Rudolph، الَّذِي يحاول بالقول إن الأصحاح الأوَّل كتب بعد المَذْبَحة الَّتِي وقعت سنة ٥٩٧ ق. وبالرغم مِنْ ذلِك، فإن النسق الكُلّي والبَنِية الأدبية لسِفْر مَرَاثِي مِنْ الأمور الواضحة. ص. ١- ٢؛ ٤- ٥ يتكون كُلّ منها مِنْ ٢٢ آية، (وكُلّها باستثناء ص. ٥ إذا جمعت حروف أوائل أبياتها تشكل كلمة، لكن انظر الاقتراح الغريب الَّذِي قدمه س. بيرجلر S. Bergler)، فِي حين أن ص. ٣ الَّذِي تبدأ كُلّ ثلاثة أعداد بحرف واحد ويتكون مِنْ ع. ٦٦. وبرغم ذلِك فأطوال الأصحاح الفعلية متشابهة، لأن المقاطع الشعرية تختلف فِي حيث تقسيمها وتنوعها ونجد الآيات أقصر فِي الأصحاح الثالث.

وهكَذَا فإن الإبداع الأدبي الدَقِيق للسِفْر يجعل تعيين مركزه أمرًا بالغ السهولة، وإنه لمن المفِيد ملاحظة أن سِفْر المَرَاثِي يصل إلَى نقطته الوسطى بالضبط فِي ٣: ٣١- ٣٦، وهي آيات الـ *kaf and lamed* والتي تكون الجزء المركزي مِنَ الناحية العددية والموضوعية أيضًا: "لأنَّ السَّيِّدَ لاَ يَرْفُضُ إلَى الأبَدِ. فَإِنَّهُ وَلَوْ أَحْزَنَ يَرْحَمُ حَسَبَ كَثْرَةِ مَرَاحِمِهِ. لأنَّهُ لاَ يُذِلّ مِنْ قَلْبِهِ، وَلاَ يُحْزِنُ بَنِي الإِنْسَانِ. أَنْ يَدُوسَ أَحَدٌ تَحْتَ رِجْلَيْهِ كُلّ أَسْرَى الأرْضِ. أَنْ يُحَرِّفَ حَقَّ الرَّجُلِ أَمَامَ وَجْهِ الْعَلِيِّ، أَنْ يَقْلِبَ الإِنْسَانَ فِي دَعْوَاهُ. السَّيِّدُ لاَ يَرَى!". والواقع أن الفقرة ٣: ٣١- ٣٦ تشكل نواة كيان أكبر مِنْ التفاؤل والتوقعات الواثقة، الَّتِي تبدأ مِنْ ٣: ٢١- ٢٣ (" أُرَدِّدُ هذَا فِي قَلْبِي، مِنْ أَجْلِ ذلِكَ أَرْجُو: إِنَّهُ مِنْ إِحْسَانَاتِ الرَّبِّ أَنَّنَا لَمْ نَفْنَ، لأَنَّ مَرَاحِمَهُ لاَ تَزُولُ. هِيَ جَدِيدَةٌ فِي كُلّ صَبَاحٍ. كَثِيرَةٌ أَمَانَتُكَ" وتُختتم فِي ٣: ٤٠- ٤٧، وتتضمن الدعوة إلَى الاعتراف والندم (قا؛ أيضًا ف. لندستروم F. Lindstrm، عَلَى ٣: ٣٧- ٣٨، وانظر كذلِك س. ويسبلويث S. Weissblueth). وبرغم ذلِك فإن هذا الارتفاعات السيكولوجية والروحية عَلَى النَحْوَ الَّذِي جاءت عليه فِي وسط الألم لا تتكافأ تمامًا مع حقيقة الأزمة الراهنة، بل ولا تخفف مِنَ الألم (انظر أيضًا B. Johnson; J. Krasovec).

وإذ تركز عَلَى الأصحاحات المعينة، يقترح هيللر Hillers العناوين التالية: (١) هل يُوجد أي ألم مثل المي؟ (٢) أصبح الرَّبّ مثل عدو (٣) كُلّ إنسان، (٤) حدود المعاناة. (٥) صلاة. وهذه العناوين تشير إلَى بعض النقاط المفضلة الَّتِي تناولها الكاتب، بالنظر إلَى أنه يتكلّم أحيانًا، كما لو كَانَت أُورُشَلِيم تجسدت وهي الَّتِي تتكلّم (مثل؛ ١: ١١- ١٦)، كمتفرج وشاهد (١: ١- ١١)، أوْ مثل كُلّ رجل (قا؛ ٣: ١، ولمزيد مِنْ الآراء ذات العلاقة انظر P. Joyce; A. Mintz; W. F. Lanahan). ومثل كُلّ رجل، يستخدم الكاتب الصيغة ومفردات اللغة الخاصة بالمَرَاثِي الشخصية (الفردية) الكتابية، قا؛ مثل؛ إضفاء السمة الشخصية عَلَى هجمات الأعداء فِي ٣: ١٤ و٥٢- ٦٦) وَهُوَ موضوع عام عن المَزامير انظر مثل؛ مز ٣٨: ١٩- ٢٠؛ ٤٠: ١٤- ١٥؛ ٤١: ٥- ١١؛ ٦٩: ٤ [٥] انظر שֹׂנְאַי חִנָּם مع אֹיְבַי חִנָּם فِي مَرَ ٣: ٥٢]؛ ٨٩: ٥٠- ٥١ [بالنسبة لحجج تنسب مَرَاثِي إلَى شخصيةمَلِكية، قا؛ M. Saeb; H. Gottlieb, 1987]). وفِي وصفه سقوط المدِينة، نجد أن أسلوبه فِي بعض الأحيان يشبه نوعية مَرَاثِي المدِينة فِي ش. أ. ق (قا؛ P. W. Ferris, Jr.; W. C. Gwaltney, Jr.; see also T. F. McDaniel). وكُلّ هذه تشير إلَى الاستعمال العام المقصود لهذه المادة فِي العبادة، ثم إن الصيغ المعيارية لمَرَاثِي المدِينة، والتي لربما كَانَت معروفة للكاتب وقام باستخدامها، تميل إلَى إضفاء الصيغة العامة أوْ العالمية عَلَى طبيعة دمار أُورُشَلِيم فِي الوقت الَّذِي يبرز فِيه مميزات إيمان إسْرَائِيل.

أمَّا مِنْ ناحية الموازين الشعرية فإن بَنِية سِفْر مَرَاثِي (ولا سيما الأصحاح الثلث) تقدِّم الدليل التقليدي عَلَى ميزان קִינָה، والمرتبط منذ تفسير ك. بودي بالمرثاة الجنائزية بسبب تركيبها المتفاوت الوزن ومثل؛ ٣- ٢؛ أوْ ٤- ٣؛ أوْ ٤- ٢) والَّذِي يعطى شعورًا بالتردد، والصدمة والتنهد، بل ويمكن أن يوحى هيئة "المترنحة" لموكب الجنازة. وبرغم ذلِك، فقَدْ أدركت الدراسات - منذ بودى - أن شعراء اللغة العبْرِيّة كَانُوا يستخدمون نفس الموازين الشعرية فِي بَنِية الفقرات الَّتِي تتضمن رثاء، فِي حين أن المَرَاثِي الكتابية الأخرى لا تتبع نمط الـ קִינָה وعَلَى الرغم مِنْ ذلِك، فإن نوعية المَرَاثِي بجملتها صُنفت - وعَلَى نَحْوَ صحيح - بأنَّهَا مَرَاثِي جماعية، بالرغم مِنْ عدم وجود ميزان معين وقاصر عَلَى المَرَاثِي فِي اللغة العبْرِيّة الكتابية. ولمزيد المناقشات الخاصة بـ קִינָה، قا؛ W. R. Garr; Hillers; and note W. H. Shea، الَّذِي يرى بَنِية بأسلوب ٣- ٢ حَتَّى فِي تقسيمات الأصحاح فِي السِفْر.

ب. الموضوعات اللاهوتية:

١. سقوط أُورُشَلِيم والخَطِيَّة. يمكن إيجاز سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا فِي آية واحدة (٥: ١٦): "سَقَطَ إِكْلِيلُ رَأْسِنَا. وَيْلٌ لَنَا لأَنَّنَا قَدْ أَخْطَأْنَا". وسقوط أُورُشَلِيم، والَّذِي هُوَ بكُلّ المقاييس كَانَ كارثة قومية ودينية، اعتُبر لهذا السبب الموضوع المسيطر فِي القصائد الشعرية. وَكَانَ الشَّعْب فِي حالة حرمان تام: "بِأَنْفُسِنَا نَأْتِي بِخُبْزِنَا مِنْ جَرَّى سَيْفِ الْبَرِّيَّةِ. جُلُودُنَا اسْوَدَّتْ كَتَنُّورٍ مِنْ جَرَّى نِيرَانِ الْجُوعِ. أَذَلُّوا النِّسَاءَ فِي صِهْيَوْنَ، الْعَذَارَى فِي مُدُنِ يَهُوذَا. الرُّؤَسَاءُ بِأَيْدِيهِمْ يُعَلَّقُونَ، وَلَمْ تُعْتَبَرْ وُجُوهُ الشُّيُوخِ. أَخَذُوا الشُّبَّانَ لِلطَّحْنِ، وَالصِّبْيَانَ عَثَرُوا تَحْتَ الْحَطَبِ. كَفَّتِ الشُّيُوخُ عَنِ الْبَابِ، وَالشُّبَّانُ عَنْ غِنَائِهِمْ. مَضَى فَرَحُ قَلْبِنَا. صَارَ رَقْصُنَا نَوْحًا" (٥: ٩- ١٥). ولكن هذا كُلّه بسبب الخَطِيَّة. انظر "جوتوالد Gottwald" بخصوص النتائج قصيرة الأمد لإصلاحات يُوشِيَّا: "قَدْ أَخْطَأَتْ أُورُشَلِيمُ خَطِيَّةً، مِنْ أَجْلِ ذلِكَ صَارَتْ رَجِسَةً" (١: ٨). انظر أيضًا ٥: ٧ "آبَاؤُنَا أَخْطَأُوا وَلَيْسُوا بِمَوْجُودِينَ، وَنَحْنُ نَحْمِلُ آثَامَهُمْ"، ١: ٥أ "لأَنَّ الرَّبَّ قَدْ أَذَلَّهَا [أُورُشَلِيم] لأَجْلِ كَثْرَةِ ذُنُوبِهَا" قا؛ أيضًا ١: ١٤. وعَلَى ذلِك فإن أصل الموضوع هُوَ الناحية الروحية: "أَنْسَى الرَّبُّ فِي صِهْيَوْنَ الْمَوْسِمَ وَالسَّبْتَ، وَرَذَلَ بِسَخَطِ غَضَبِهِ الْمَلِكَ وَالْكَاهِنَ. كَرِهَ السَّيِّدُ مَذْبَحَهُ. رَذَلَ مَقْدِسَهُ" (٢: ٦- ٧).

وهكَذَا صار السَّيِّد كعدو (٢: ٤- ٥) وبرغم ذلِك لاحظ أن كُلّ الإشارات تقريبًا إلَى "العدو/ الأعداء" فِي سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا تشير إلَى أعداء بشريين، السَّيِّد كعدو). إنه يقف ساكنًا فِيمَا كَانَ

الوثنيون يغتصبون شَعْب الرَّبّ، والمَدِينة والهَيْكَل، والواقع أنه هُوَ الَّذِي فتح بوابات طوفان الدمار، لأَنَّهُ: "دَعَا عَلَيَّ [عَلَى صِهْيَوْن] جَمَاعَةً لِحَطْمِ شُبَّانِي" (١: ١٥ب)، و "أَمَرَ الرَّبُّ عَلَى يَعْقُوبَ أَنْ يَكُونَ مُضَايِقُوهُ حَوَالَيْهِ" (١: ١٧ب). نعم، "رَدَّ إِلَى الْوَرَاءِ يَمِينَهُ أَمَامَ الْعَدُوِّ" (٢: ٣ب)، و "حَصَرَ فِي يَدِ الْعَدُوِّ أَسْوَارَ قُصُورِهَا [قصور أورُشَليم] (٢قَصَدَ الرَّبُّ أَنْ يُهْلِكَ سُورَ بِنْتِ صِهْيَوْنَ. مَدَّ الْمِطْمَارَ. لَمْ يَرْدُدْ يَدَهُ عَنِ الإِهْلاَكِ" (٢: ٨أ-ب)، قا؛ أيضًا ١: ١٢- ١٥، ١٧، ٢١؛ ٢: ١٧، ٢٠- ٢٢؛ ٣: ١- ١٦، ٤٣، ٤٥؛ ٤: ١٦). (← المحارب الإلهي: لاهوت)

كَانَ يتوجب عَلَى الأَنْبِيَاء أن يحذروا الشَّعْب مِنْ الخطر الوشيك، غير أنهم عِوَضًا عن ذَلِكَ قدموا لهم طمأنينات زائفة (שָׁלוֹם שָׁלוֹם) "سَلاَمٌ، سَلاَمٌ". (قا؛ إر ٦: ١٤؛ ٨: ١١؛ وقا؛ أيضًا ٢٣: ١٦- ٢٩؛ إش ٣٠: ١٠- ١١؛ حز ١٣: ١٠- ١٢، ٢٠- ٢٣؛ مي ٢: ٦- ١١؛ ٣: ٥). وَلِذَلِكَ يشجب الكاتب بقوة هؤلاء الحرس النائمين فِي ٢: ١٤ "وَلَمْ يُعْلِنُوا إِثْمَكِ لِيَرُدُّوا سَبْيَكِ، بَلْ رَأَوْا لَكِ وَحْيًا كَاذِبًا وَطَوَائِحَ". لَقَدْ كَانَ مِنْ شأن خَطِيَّة أورُشَليم أن جعلت شافيها الوحيد عاجزًا - بصفة مؤقتة - عن أن يفعل لها شيئًا: "بِمَاذَا أُنْذِرُكِ؟ بِمَاذَا أُحَذِّرُكِ؟ بِمَاذَا أُشَبِّهُكِ يَا ابْنَةَ أُورُشَلِيمَ؟ بِمَاذَا أُقَايِسُكِ فَأُعَزِّيَكِ أَيَّتُهَا الْعَذْرَاءُ بِنْتَ صِهْيَوْنَ؟ لأَنَّ سَحْقَكِ عَظِيمٌ كَالْبَحْرِ. مَنْ يَشْفِيكِ؟" (٢: ١٣؛ قا؛ أيضًا تث ٢٨: ٢٧، ٣٥؛ إر ١٩: ١١؛ هو ٥: ١٣- ١٥). والحزن الَّذِي كَانَ عميقًا جِدًّا كَانَ يحلق كسَحَابَة سميكة فوق رأس الكاتب، تحجب أشعة الأمل والرجاء الَّتِي نادرًا مَا تخترق السَّمَاء المكفهرة: "الْتَحَفْتَ بِالسَّحَابِ حَتَّى لاَ تَنْفُذَ الصَّلاَةُ" (٣: ٤٤). وحَتَّى إذا جاء التجديد والشفاء فِي يَوْم مَا، كَيْفَ ينفع هذا لأولئك الَّذِينَ يموتون فِي الشوارع فِي أيامنا هذه؟ كَيْفَ يعزى هذا الجيل الَّذِي سيُشار إليه إِلَى الأبد عَلَى أنه الجيل الَّذِي كَانَ موضع غضب الله؟

٢. الغضب الَّذِي تحقق بالفعل. هناك العديد مِنَ الموضوعات المميزة فِي سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا. وعَلَى الرغم مِنْ أن بركات الوعد ولعناته (لا ٢٦؛ تث ٢٨) حذرت بوضوح أن يَوْم الغضب والعقاب هذا سيحل عَلَى العصاة، وعَلَى الرغم مِنْ أن الأَنْبِيَاء أضافوا شهادتهم إِلَى شهادة التَّوْرَاة (قا؛ ٢مل ١٧: ١٣- ١٥؛ ٢أخ ٣٦: ١٥- ١٦)، الاَّ أن سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا يُعد فريدًا لأَنَّهُ كُتب فِي إطار وجهة النظر القائلة "غضب تحقق". وحين جاءت الدينونة أخيرًا، كَانَ فِي غاية مِنَ الضراوة. وكما تساءلت أورُشَليم الَّتِي تمثلت فِي صورة بشر: "تَطَلَّعُوا وَانْظُرُوا إِنْ كَانَ حُزْنٌ مِثْلُ حُزْنِي الَّذِي صُنِعَ بِي، الَّذِي أَذَلَّنِي بِهِ الرَّبُّ يَوْمَ حُمُوِّ غَضَبِهِ؟ مِنَ الْعَلاَءِ أَرْسَلَ نَارًا إِلَى عِظَامِي فَسَرَتْ فِيهَا. بَسَطَ شَبَكَةً لِرِجْلَيَّ. رَدَّنِي إِلَى الْوَرَاءِ. جَعَلَنِي خَرِبَةً. الْيَوْمَ كُلَّهُ مَغْمُومَةً" (١: ١٢ب- ١٣). والواقع أنه "دَاسَ السَّيِّدُ الْعَذْرَاءَ بِنْتَ يَهُوذَا مِعْصَرَةً" (١: ١٥ج).

يَسْتهل ص. ٢ بإشارات مكررة إِلَى حمو غضب الله (ع. ١ "غَطَّى السَّيِّدُ بِغَضَبِهِ" و "يَوْمِ غَضَبِهِ"، ع. ٢ "بِسَخَطِهِ"، ع. ٣ "بِحُمُوِّ غَضَبِهِ"، "وَاشْتَعَلَ ... مِثْلَ نَارٍ مُلْتَهِبَةٍ") وهكذا ٢: ٤- ٥ "مَدَّ قَوْسَهُ كَعَدُوٍّ. نَصَبَ يَمِينَهُ كَمُبْغِضٍ وَقَتَلَ كُلَّ مُشْتَهَيَاتِ الْعَيْنِ فِي خِبَاءِ بِنْتِ صِهْيَوْنَ. سَكَبَ كَنَارٍ غَيْظَهُ. صَارَ السَّيِّدُ كَعَدُوٍّ. ابْتَلَعَ إِسْرَائِيلَ. ابْتَلَعَ كُلَّ قُصُورِهِ. أَهْلَكَ حُصُونَهُ، وَأَكْثَرَ فِي بِنْتِ يَهُوذَا النَّوْحَ وَالْحُزْنَ"، ولقَدْ "أَتَمَّ الرَّبُّ غَيْظَهُ. سَكَبَ حُمُوَّ غَضَبِهِ وَأَشْعَلَ نَارًا فِي صِهْيَوْنَ فَأَكَلَتْ أُسُسَهَا" (٤: ١١). وقَدْ أخذ هذا أيضًا عَلَى أنه هجوم شخصي عنيف" هُوَ لِي دُبٌّ كَامِنٌ، أَسَدٌ فِي مَخَابِئَ. مَيَّلَ طُرُقِي وَمَزَّقَنِي. جَعَلَنِي خَرَابًا. مَدَّ قَوْسَهُ وَنَصَبَنِي كَغَرَضٍ لِلسَّهْمِ. أَدْخَلَ فِي كُلْيَتَيَّ نِبَالَ جُعْبَتِهِ" (٣: ١٠- ١٣). وفِي سِفْر أَيُّوب فقط نجد هذه الأوصاف الرهيبة النابضة بالحَيَاة تُستخدم لوصف أعمال الرَّبّ ضد شخص متألم (قا؛ مثل؛ أي ١٦: ٧- ٩). لَقَدْ بدأ هجومه رهيبًا للغاية.

٣. أَيُّوب وسِفْر المَرَاثِي: المتشابهات والمفارقات. هذا يؤدي بنا إِلَى ثلاث ملاحظات هامة. (أ) آلام أَيُّوب وآلام أورُشَليم أمران متناقضان. بالنظر إِلَى أنه فِي حالة أَيُّوب، لَمْ تكن الآلام مستحقة، ولِذَلِكَ بمثابة صدمة عنيفة. فالله الَّذِي عَهْدَهُ بأمانة لعشرات السنين، يبدو وأنه انقلب ضده دون سبب أَوْ مبرر (قا؛ חִנָּם فِي أي ٢: ٣؛ ٩: ١٧). وَلَمْ يَكُنْ الأمر عَلَى هذا النَّحْوَ بالنسبة لأورُشَليم. وحَتَّى لو كَانَت وحشية مَذْبَحَة الَّتِي قام بها الأعداء تعد مفاجأة، وحَتَّى لو كَانَت كراهية أعداء صِهْيَوْن بدت بالفعل وَكَأنه لا مبرر لها (قا؛ ثانية חִנָּם فِي مرا ٣: ٥٢)، إلاّ أن الآلام الحقيقية اعتُبرت دينونة مستحقة. انظر الأقوال المباشرة فِي ١: ٥، ٨؛ ٥: ٧، ولاحظ عَلَى وجه الخصوص ١: ١٨أ: "بَارٌّ هُوَ الرَّبُّ لأَنِّي قَدْ عَصَيْتُ أَمْرَهُ"، ٣: ٣٩- ٤٠ "لِمَاذَا يَشْتَكِي الإِنْسَانُ الْحَيُّ، الرَّجُلُ مِنْ قِصَاصِ خَطَايَاهُ؟ لِنَفْحَصْ طُرُقَنَا وَنَمْتَحِنْهَا وَنَرْجِعْ إِلَى الرَّبِّ". وهذا الموقف يُقدم لنا أساسًا أكثر صلابة للشفاعة والتماس العفو.

(ب) وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فقَدْ تمثلت قسوة الهجوم، فِي أنه فِي كُلّ من سِفْرى أَيُّوب والمَرَاثِي، نجد سؤالاً يتعلق بما يبدو أنه افتقار الرَّبّ إِلَى الرحمة. ومن المفهوم تمامًا أنه فِي السِفْر الأوَّل، جاءت مثل هذه الأسئلة واضحة، بل وَكَانَت فِي بعض الأحيان تصل إِلَى حد الهجوم التام عَلَى شخص الرَّبّ نفسه (مثل؛ أي ٩: ٢٢- ٢٥). ومثل هذه المشاعر لا تجد لها مثيلاً فِي سِفْر المَرَاثِي. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، هناك بعد الإلماحات والتي كَانَت أكبر كثيرًا مما تحتمل بالرغم مِنْ أن الدينونة كَانَت مستحقة. وبدت رحمة الله الواسعة وكأنَّهَا غير موجودة بالمرَّة (وبرغم ذَلِكَ، قا؛ مرا ٣: ٢٢- ٢٤)، وهذا مما تستشفه فِي الإشارات إِلَى القتل والذبح "وَلَمْ يَشْفِقْ" فِي ٢: ٢، ١٧، ٢١؛ ٣: ٤٣؛ قا؛ أيضًا ٤: ٦، حيث اعتُبرت عقوبة أورُشَليم أكثر صرامة ورعبًا مِنْ عقوبة سَدُومَ وَعَمُورَةَ الرهيبة، وانظر ٥: ٢٠ وكُلّ هذه تعطي عُنصرًا مِنْ الشفقة الإنسانية العميقة، بالنظر إِلَى أن المتألمين مازلوا باقين كصنعة الله الضعيفة وَهُوَ وحده الَّذِي يستطيع أن يعين ويخلص ويعزي. وهم يبحثون دون جدوى للمسة رقيقة مِنْ الآب السماوي المحب، ولكنهم لا يشعرون سوى إلا بلسعة عصا التأديب لسيد غاضب. وإنها لحقيقة أنهم تماشيًا مع طبيعتهم الأرضية أخطأوا وعملوا الشَّرّ. غير أنه تماشيًا مع طبيعة الله الإلهية (قا؛ ٣: ٤١ب) ألاَ يجب عليه أن يغفر؟ وتوسعًا فِي ترجمة ٣: ٤٢ "نَحْنُ أَذْنَبْنَا وَعَصَيْنَا. أَنْتَ لَمْ تَغْفِرْ".

(ج) وهل هذا يساعد عَلَى تفسير السبب فِي إستخدام سِفْر المَرَاثِي لكلمة אֲדֹנָי نصف استخدامها تقريبًا لكلمة יהוה (١٤

مرَّة مقابل ٣٢ مرَّة، بالرغم مِنْ وجود اختلافات فِي مخطوطات مس.)؟ وبتعبير آخر، هل وجد السَّيِّد أن نسبته أعمال إهلاك إِلَى "السَّيِّد" أسهل مِنْ نسبتها إِلَى "الرَّبّ" مخلص إسْرَائِيل وحافظ عَهْدَهُ معها؟ يشعر هيللرز Hillers (74) أنه لا توجد خطوط إرشادية واضحة تبين متى تستخدم אֲדֹנָי مقابل יהוה، مشيراً أيضًا إِلَى القراءات المختلفة للمخطوطات. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإن الرَّبّ (طبقًا لغالبية المخطوطات) نُسبت إليه بعض مِنْ أكثر الأعمال ترويعًا (قا؛ مثل؛ ١: ٥، ١٢، ١٧؛ ٢: ٨؛ ٤: ١١، ١٦). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن אֲדֹנָי (طبقًا لمعظم المخطوطات) هُوَ الَّذِي أصبح "كعدو" (٢: ٥أ)، فِي حين أن كُلّ التضرعات والالتماسات والأقوال المفعمة بالأمل موجهة لِلرَّبّ יהוה (قا؛ ١: ٩، ١١، ٢٠؛ ٢: ٢٠؛ ٣: ١٨، ٢٢، ٢٤- ٢٦، ٤٠، ٥٠، ٥٥، ٥٩، ٦١، ٦٤؛ ٥: ١، ١٩، ٢١حيث استُخدمت كلمة الرَّبّ יהוה، مقابل ٢: ١٨؛ ٣: ٣١، ٣٦، ٥٨ حيث استُخدمت אֲדֹנָי). وهكذا فإن معظم إستخدامات كلمة יהוה فِي سِفْر مَرَاثِي تأتي فِي سياق الصَّلاَة والرجاء، فِي حين أن معظم الإشارات إِلَى אֲדֹנָי تأتي فِي سياق الدينونة، بالرغم مِنْ وجود اختلافات بسيطة فِي المخطوطات. (ومع ذَلِكَ، لا نجد أي تفسير عن السبب فِي عدم ذكر אֱלֹהִים، إلوهيم، فِي السِفْر، אֵל ترد فِي ٣: ٤١، עֶלְיוֹן فِي ٣: ٣٥ و٣٨).

٤. سمو يَهْوَه. يذكر الله نفسه فِي مواضع أخرى فِي ع. ق أن الأمَم الَّتِي استخدمها لعقاب شَعْبه ذهبت إِلَى أبعد مِنَ اللازم (قا؛ الشاهد الكْلاسيكي، زك ١: ١٥، لاحظ مَا جاء فِي إش ١٠: ٥- ١١). ويُقدِّم لنا سِفْر مَرَاثِي وجهة نظر ضحايا هذه القسوة الوحشية. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن الله فِي كُلّ هذا يبقى إله إسْرَائِيل الَّذِي يسمو عَلَى كُلّ شئ. فهو لَمْ يُهزم، ولم تمسه نجاسة. والواقع أن عظمته فائقة جِدًّا بحيث أنه سمح لِلشُّعُوبِ الغريبة عبدة الأوثان أن تنجس اسْمَهُ (قا؛ حز ٣٦: ١٦- ٢٣) ولم يسمح لمَسْكَن قُدسه أن يتنجس، كما لَمْ يسمح بتجاهل شروط عَهْدَهُ. وفِي النهاية، فإن اسْمَاء الآلِهَة الأخرى. الَّتِي بدت عِنْدَئِذٍ وكأنَّهَا انتصرت - سوف يطويها فِي النهاية عالم النسيان. وهكَذَا، فإنه لا يُوجد أي فكر عَلَى الإطلاق فِي سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا يُستشف منه أن الرَّبّ ضعيف أَوْ قليل الحيلة بأي شكل مِنْ الأشكال. لقَدْ خطط للدمار، وَكَانَ وراء تنفيذه، وعَنْهُ مِنْ خلال نعمته فقط، سوف تتم العودة والإصلاح. وعَلَى نطاق أصغر، قَدْ يعني للمرء أن يقارن ١صم ٤- ٦، حيث سمح الرَّبّ أن يُهزم شَعْبه فِي معركة مع الفِلِسطِينيِّين، بالرغم مِنْ أن تابوت عَهْدَهُ كَانَ وسط الجيوش الإسْرَائِيلية، وَكَانَ ثمة اعتقاد بأنه يحارب رغمًا عَنْهُم (٤: ٥- ٩). وخَطِيَّة إسْرَائِيل جعلتهم غير مؤهلين لتلقى مَعُونَة الرَّبّ وتدخله، وظهر كما لو أن آلهة الفِلِسطِينيِّين المحتقرين أعظم مِنْ إله إسْرَائِيل. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، لَمْ يمض وقت طويل حَتَّى عرف الفِلِسطِينيون بكُلّ تأكيد أن اله إسْرَائِيل هُوَ حقًا الإله كُلّي القدرة (٥: ١- ٦: ١٢).

ومما يجدر ملاحظته أيضًا أن معرفة كاتب السِفْر بسمو الرَّبّ يجعل مِنْ دمار أورُشَليم حدثًا عالميًا - ولا نقول كونيًا. وهذا أمر يجب أن تعرفه جَمِيع الشُّعُوبِ (١: ١٢، ١٨)، والواقع أنه أمكن القول فِي ٤: ١٢ "لَمْ تُصَدِّقْ مُلُوكُ الأَرْضِ وَكُلُّ سُكَّانِ الْمَسْكُونَةِ أَنَّ الْعَدُوَّ وَالْمُبْغِضَ يَدْخُلاَنِ أَبْوَابَ أُورُشَلِيمَ". ولقَدْ عرف كُلّ واحد أن الرَّبّ هُوَ الإله الحقيقي، وأن مَدِينته ومقدسه منيعان لاَ تنتهك حرمتها. ويبدو أيضًا أن هذه الحقيقة تجعل مِنْ نصر الأعداء أمرًا أكثر إيلامًا (قا؛ بصفة خاصة ١: ١٠؛ ٢: ١٦- ١٧؛ وانظر أيضًا ١: ٥، ٧، ٩، ١٦، ١٧، ٢١؛ ٢: ٣، ٧، ٢٢؛ ٣: ٤٦، ٥٢، ٦٢، للإشارات إِلَى أعداء صِهْيَوْن، والَّذِينَ كَانَ بعضهم أصدقاء سابقين لإسْرَائِيل ثم انقلبوا عليه ([٢: ١]). وهكَذَا يصرخ كاتب السِفْر قائلاً: "انْظُرْ يَا رَبُّ إِلَى مَذَلَّتِي لأَنَّ الْعَدُوَّ قَدْ تَعَظَّمَ" (١: ٩ج). وَلَمْ يَكُنْ الترتيب الَّذِي يقصده الله.

جـ. السياق القانوني.

يؤكد سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا حقائق أساسية معينة فِي ع. ق. أورُشَليم وشَعْبها يكونون آمنين طالما أنهم حفظوا عهد الرَّبّ. وإلاّ فإنه سيدمر هَيْكَله ويسبي شَعْبه (قا؛ عَلَى وجه الخصوص، أخ ٧: ١٩- ٢٢). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، وكما أوضحنا سابقًا، فإن تحقيق هذا كَانَ لا يزال يذهل الروح القومية ويصدم قلب الأُمَّة. والتنبؤ بأن الله قَدْ يصبح أكبر عدو ليَهُوذَا فهذا شئ، أمّا وأن يَكُونُ عدوًا بالفعل فهذا شئ مغاير تمامًا. ومع ذَلِكَ، وعَلَى الرغم مِنْ خَطِيَّة أورُشَليم، الإنه ستكون هناك عقوبة ضد الشُّعُوب الَّتِي تعتدي عَلَى إسْرَائِيل (مثل؛ ١: ٢١ب) وعَلَى وجه الخصوص أدُوم (٤: ٢١- ٢٢) الَّذِي كَانَ انضمامهم للبابليين بمثابة صدمة لشَعْب يَهُوذَا الَّذِي نظر إِلَى هذا التحالف باعتباره خيانة عظيمة، الأمر الَّذِي يساعد عَلَى تفسير المشاعر الَّتِي تم التعبير عَنْهَا فِي سِفْر عُوبَدْيَا، وفِي مز ١٣٧: ٨- ٩.

برغم ذَلِكَ، هناك بعض النواحي الَّتِي قَدْ تبدو متعارضة مع بعضها البعض، أَوْ موضوعات متكررة فِي ع. ق. وسؤال يتعلق بخطايا الآباء، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي تم التعبير عَنْهُ فِي ٥: ٧: "آبَاؤُنَا أَخْطَأُوا وَلَيْسُوا بِمَوْجُودِينَ، وَنَحْنُ نَحْمِلُ آثَامَهُمْ". ألم يقل الأَنْبِيَاء: "فِي تِلْكَ الأَيَّامِ لاَ يَقُولُونَ بَعْدُ: الآبَاءُ أَكَلُوا حِصْرِمًا، وَأَسْنَانُ الأَبْنَاءِ ضَرِسَتْ. بَلْ كُلُّ وَاحِدٍ يَمُوتُ بِذَنْبِهِ. كُلُّ إِنْسَانٍ يَأْكُلُ الْحِصْرِمَ تَضْرَسُ أَسْنَانُهُ" (إر ٣١: ٢٩- ٣٢؛ حز ١٨: ٢- ٤)، وألم يُذكر فِي تث ٢٤: ١٦ أن الأبناء لن يقتلوا عن الآباء؟ والواقع أن ع. الأخيرة، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي فُسرت به فِي موضع آخر فِي ع. ق (قا؛ ٢مل ١٤: ٦؛ ٢أخ ٢٥: ٤) تشير ببساطة إِلَى العقوبة القضائية فقط. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، المبدأ الَّذِي ورد فِي خر ٢٠: ٥- ٦، لَمْ يُلغ إطلاقًا، مِنْ ناحية أن الرَّبّ يفتقد ذنوب الآباء فِي الأبناء مِنْ جيل إِلَى الجيل الَّذِي يليه (قا؛ مرا ٥: ٧ مع ٥: ١٦ب). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ "فإن الأقوال الخاصة يأْكُلُ الحصرم" والتي نجدها فِي سِفْرى إرْمِيَا وحِزْقِيَال تشير إِلَى بداية نهاية دورة (قا؛ مَرَاثِي ٤: ٢٢أ، وانظر أيضًا إش ٤٠: ٢). فِي الأجيال السابقة (ولا سيما جيل مَنَسَّى، قا؛ ٢مل ٢٤: ١- ٤) ارتكبوا الخطايا وبشكل شنيع، حيث تركوا ميراثًا مِنْ الدينونة الآتية معلقًا عَلَى رؤوس أحفادهم. والإعلانات الخاصة بالحصرم، والتي نجدها فِي إرْمِيَا فِي سياق مواعيد العودة والتجديد (طوال إرْمِيَا ٣١، كما جاءت قبل القسم الخاص بالعَهْد الجديد مباشرة فِي ٣١: ٣١- ٣٤)، تقول بأنه فِي تِلْكَ الأيَّام الَّتِي تم التنبؤ فِيها بالتجديد القومي والبَرَكَة، لن يُترك ميراث دينونة للمستقبل. بل سيكون بالأحرى جزاء عاجل للخَطِيَّة - ويجب

اعتبار هذا بَرَكَةٍ. قا؛ أيضًا حز ١٨: ٢- ٤، حيث تم توضيح مفهوم مختلف بدرجة ضئيلة، أي أن الأبناء البررة لن يُعانوا مِنْ أجل خطايا الآباء الأثمة، انظر أيضًا: C. F. Keil.

وثمة ملاحظة أخيرة لها علاقة بأحد أشْهَر الأوْصاف الَّتِي أطلقت عَلَى الرَّبّ فِي التَّوْرَاة، الأنْبِيَاء، والْمَزَامِير، وَهُوَ أنه "بَطِيءُ الْغَضَبِ وَكَثِيرُ الإحْسَانِ وَالْوَفَاءِ" (قا؛ خر ٣٤: ٦؛ عد ١٤: ١٨؛ نح ٩: ١٧؛ مز ٦٨: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ ١٤٥: ٨؛ يؤ ٢: ١٣؛ يُون ٤: ٢؛ نا ١: ٣). هل مازال هذا المبدأ ساريًا؟ يذكر سِفْر الرُّؤْيَا بأن هذا اليَوْم تأخر طويلاً قبل وصوله (قا؛ مَرَا ٢: ١٧) وهكَذَا فإن الرَّبّ الَّذِي هُوَ بطيء فِي الغضب، صب أخيرًا جَام غضبه. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، تمشيا مع بضعة مَزَامِير مختاره (أشْهرها مز ٨٨)، لَمْ يستطع كاتب سِفْر الْمَرَاثِي أن يختتمه بيقينية العودة والتجديد والمصالحة. وعَلَى النقيض مِنْ سِفْر الْمَزَامِير - والَّذِي يتبع مز ٨٨، بمَزْمُور التصَلاة والحمد فِي مز ٨٩، نجد أن سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا يُختتم فِي الواقع باليأس، حيث أن المناشدة المفعمة بالرجاء فِي مَرَا ٥: ٢١، تراجعت أمام الإحباط الَّذِي اتسمت به ٥: ٢٢ (مَا لَمْ نتبع تفسير R. Gordis هنا). وهكَذَا، يتبقى لأسفار ع. ق الأخرى بأن تأتي بالوعد النبوي الأكيد، والأحداث التاريخية الخاصة بالتجديد الروحي والطبيعي الحديث. ومَرَاثِي إرْمِيَا، يحمل فِي الأساس شهادة دَائِمَة عَلَى العواقب الوخِيمَة الَّتِي تنخم عن الخَطِيَّة (قا؛ M. S. Moore بالنسبة للتأكيد عَلَى معاناة الإنْسَان) والرعب الَّذِي يتولد نتيجة غضب الرَّبّ، وإن لَمْ يكن ذلِكَ دون تذكيرنا ثانية بأن أمانته أعظم وأن مراحمه تتجدد كُلّ صباح (٣: ٢٢- ٢٣). ولكي يعزز هذا جاء مس. ليكرر ٥: ٢١ بحروف صغيرة وبدون تشكيل بعد ع. الختامية، تمَاشيًا مع عادة مماثلة مخففة نجدها منعكسة فِي مس. فِي نهاية أسفار إشَعْيَاء، مَلاخِي، والجامعة. وهكَذَا فإنه فِي تعديل داخلي كتابي، يُختتم مس. لسِفْرِ مَرَاثِي إرْمِيَا بالقول: "ارْدُدْنَا يَا رَبُّ إِلَيْكَ فَنَرْتَدَّ. جَدِّدْ أَيَّامَنَا كَالْقَدِيمِ".

البيبلوجرافيا

Commentaries: K. Budde, KHAT, 1898; R. Davidson, DSB; 1985; A. Gelin, *La Sainte Bible de Jérusalem*, 1951; R. Gordis, rev. ed., 1972; M. Haller, HAT; 1940; D. R. Hillers, AB, 2nd ed., 1992; R. K. Harrison, TOTC, 1973; O. Kaiser, ATD, 3rd ed., 1982; C. F. Keil, KD; ET often reprinted; G. A. F. Knight, Torch, 1955; H.-J. Kraus, BK, 3rd ed., 1968; M. Lhr, 1891, 1893, 1923; R. Martin-Achard and S. P. Re'emi, ITC, 1984; T. J. Meek, IB, 1956; T. Paffrath, HSAT, 1932; O. Plger, HAT, 1969; I. W. Provan, NCB, 1991; G. Ricciotti, 1924; W. Rudolph, KAT, 1962; A. Weiser, ATD, 1962; H. Weismann, 1954.

Monographs and Articles: B. Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, 1963; S. Bergler, "Threni V—nur ein alphabetisierendes Lied?" *VT* 27, 1977, 304-20; R. Brandsheidt, *Gotteszorn und Menschenleid: Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3*, 1983; G. Brunet, *Les Lamentations contre Jérémie: Réinterpretation des quatre premieères lamentations*, 1968; idem, "La cinquième lamentation," *VT* 33, 1983, 149-70; K. Budde, "Das hebraische Klagelied," *ZAW* 2, 1882, 1-52; W. W. Cannon, "The Authorship of Lamentations," BS 81, 1924, 42-58; C. Cohen, "The 'Widowed' City," *JANESCU* 5, 1973, 75-81; S. J. D. Cohen, "The Destruction: From Scripture to Midrash," *Prooftexts* 2, 1982, 18-39; M. Dahood, "New Readings in Lamentations," *Bib* 59, 1978, 174-97; U. Eichler, "Der klagende Jeremia," *TLZ* 103, 1978, 918-19; P. W. Ferris, Jr., *The Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, 1992; W. R. Garr, "The Qinah: A Study of Poetic Meter, Syntax and Style," *ZAW* 95, 1983, 54-75; R. Gordis, "The Conclusion of the Book of Lamentations, 5:22," *JBL* 93, 1974, 289-93; H. Gottlieb, "*A Study on the Text of Lamentations*," 1978; idem, "Das kultische Leiden des Knigs. Zu den Klageliedern 3,1," *SJOT*, 1987, 121-26; N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, rev. ed., 1962; I. G. P. Gous, "Sosiologiese eksegese van die Ou Testament geillustreen aan dei hand van Klaagliedere 3," *Skrif en Kerk* 14, 1993, 67-83; idem, "Exiles and the Dynamic of Experiences of Loss: The Reaction of Lamentations 2 on the Loss of Land," *OTE* 6, 1993, 351-63; D. Grossberg, *Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry*, SBLMS 39, 1989; W. C. Gwaltney, Jr., "The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature," in W. Hallo, J. Moyer, L. Perdue, eds., *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, 1983, 191-211; H. Heater, "Structure and Meaning in Lamentations," *BS* 149, 1992, 304-15; J. L. Hebberg "Land in the Book of Lamentations," *ZAW* 102, 1990, 372-85; J. H. Helberg, "The Incomparable Sorrow of Zion in the Book of Lamentations," *OTWSA* 15, 1977, 27-36; M. P. Horgan, "A Lament Over Jerusalem, '4Q179'," JSS 18, 1973, 222-34; B. Johnson, "Form and Message in Lamentations," *ZAW* 97, 1985, 58-73; P. Joyce, "Lamentations and Grief Process: A Psychological Reading," *Biblical Interpretation* 1, 1993, 304-20; J. Krasovec, "The Structure of Hope in the Book of Lamentations," *VT* 57, 1992, 223-33; S. N. Kramer, "Lamentation Over the Destruction of Ur," in *ANET*, 455-63; idem, "Lamentation Over the Destruction of Sumer and Ur," in ANET, 611-19; S. T. Lachs, "The Date of Lamentations," *JQR* 57, 1966-67, 46-56; W. F. Lanahan, "The Speaking Voice in the Book of Lamentations," *JBL* 93, 1974, 41-49; [aaE]. Levine, *The Aramaic Version of Lamentations*, 1976; F. Lindstrm, *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, ConBOT 21, 1983; M. Lhr "Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder," *ZAW* 14, 1894, 31-50; T. F. McDaniel, "The Alleged Sumerian Influence Upon Lamentations," *VT* 18, 1968, 198-209; idem, "Philological Studies in Lamentations I-II," *Bib* 49, 1968, 199-220; D. Marcus, "Non-Recurring Doublets in the Book of Lamentations," *HAR* 10, 1986, 177-95; A. Mintz, "The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe," *Prooftexts* 2, 1982, 1-17; M. S. Moore, "Human Suffering in Lamentations," *RB* 90, 1983, 534-55; I. W. Provan, "Reading Texts Against an Historical Background: The Case of Lamentations 1," *SJOT* 1, 1990, 130-43; idem, "Past, Present, and Future in Lamentation iii 52-66: The Case for a Precative Perfect Re-examined," *VT* 41, 1991, 164-75; J. Renkema, "The Literary Structure of Lamentations," in W. van der Meer and J. C. de Moor, eds., *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, JSOTSup 74, 1988, 294-320, 321-46, 347-60, 361-96; W. Rudolph, "Der Text der Klagelieder," ZAW 52, 1938, 101-22; M. Saeb, "Who Is 'The Man' in Lamentations 3? A Fresh Approach to the Interpretation of the Book of Lamentations," in A. G. Auld, ed., *Understanding Poets and Prophets: Essays in Honour of George Wishart Anderson*, JSOTSup 152, 1993, 294-306; C. L. Seow, "A Textual Note on Lamentations 1:20," *CBQ* 47, 1985, 416-19; W. Shea, "The qinah Structure of the Book of Lamentations," *Bib* 60, 1979, 103-7; S. Weissblueth, "It Is Not From the Mouth of the Most High That Good and Evil Comes, Lam 3:38," *BethM* 32, 1986/87, 64-67 (Heb.); C. Westermann, "Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament," *ZAW* 66, 1954, 44-80.

مايكَل إل . براون *Michael L. Brown*

منَارة ← #٤٩٦٣ (מְנוֹרָה [*m^enôrâ*]، مصباح، منَارة)
رمح ← #٢٨٥١ (חֲנִית [*h^anît*]، حربة)
أرْض ← #٨٢٤ (אֶרֶץ [*'ereṣ*]، بلد، أرْض)
لغة ← #٨٥٥٧ (שָׂפָה [*śāpâ*]، لغة، شفه، حرفه، شاطئ)
يضعف يفنى ← #٥٥٧٠، (נָבֵל¹ [*nābēl¹*]، يزيل، يضمحل، إهانه)
ضحك ← #٨٤٧١، (שָׂחַק [*śāḥaq*]، يضحك، يسخر، يبتهج، يحتفل، يرقص)

7806	קִינָה

مرثاة (קִינָה¹ [*qînâ¹*])، الاسم. ترنيمة جنائزية أوْ لحن حزين (#٧٨٠٦)، ← קִין، (*qîn*)، يبلبل أوْ يُولل (KBL)، يرنم ترنيمة حزينة (#٧٨٠١).

ع. ق ١. مفهوم الرثاء فِي ع. ق يضع أمامنا مشكلة مثيرة فمن ناحية، هناك إستخدام لتعبير معين للمرثاة، تم التعبير عَنْهُ فِي العبْرِيَّة بالاسم קִינָה والفعل المشتق קוֹן، والَّذِي يُنسب دائمًا فِي ع. ق عَلَى سياقات تتناول الموت والكوارث، وتصاحبه سلسلة مِنَ التعبيرات المختلفة عن الحزن والحداد. وإذا عُنِيت كَلْمات الرثاء فإنها تُوجه إمَّا إلَى الراحل (يونَاثَان، ٢صم ١: ٢٦؛ أبَنير ٣: ٣٤؛ مَدِينَة صُور حز ٢٧: ٣٢- ٣٦)، وَإمَّا إلَى المتفرجين (سواء كَانُوا حقيقيين، أم مِنَ الخيال (جبال جِلْبُوعَ، بَنَات إسْرَائِيل، ٢صم ٢١ و٢٤)، ولم تُوجه هذه الكَلْمات إلَى الله إطلاقًا (والحقيقة أنه لَمْ يُذكر أبدًا)، ثم إن الكَلْمات تسترجع الماضي. وعَلَى صعيد آخر، هناك ظاهرة وهِيَ مَا أطلق عليها المفكرون المحدثون اسم "مرثاة"، وهي نوعية معينة مِنَ الصلاة، تُوجه دائمًا لله وتتطلع - وعَلَى الأقل فِي جزء منها - إلَى المستقبل. وهذه النوعية نجدها بارزة فِي سِفْر الْمَزَامِير، كما أنَّهَا موجودة فِي أماكن كثيرة فِي ع. ق، ولا سيما مِنْ أسفار إشَعْيَاء، إرْمِيَا، وحَبَقُّوق. وكلمة קִינָה لَمْ تُستعمل إطلاقًا فِي هذه النوعية مِنَ الصَلاة، وليس لدى ع. ق مفردات لغوية مميزة - وعناوين الْمَزَامِير لا يبدو أن لها علاقة بمضمون المادة الَّتِي تقدمها (مثل؛ מַשְׂכִּיל، الَّتِي كثيرًا مَا تُستخدم للمَرَاثِي، مثل؛ مز ٤٢؛ ٤٤؛ ٥٥؛ ٧٤؛ ٨٨؛ ٨٩، استُخدمت أيضًا بالنسبة للمَزَامِير الَّتِي ليست مَرَاثِي مثل مز ٣٢؛ ٤٥؛ ٧٨). وبالرغم مِنْ ذلِكَ، فإن استعمال تعبير "مرثاة" لوصف مضمون الْمَزَامِير ذات العلاقة، والتي يصرخ فِيها كاتب الْمَزْمُور إلَى الله وقت الشدة، يبدو أنَّهَا مناسبة تمامًا.

والعلاقة بين هاتين النوعيتين مِنَ المرثاة فِي ع. ق غير واضحة بالمرَّة. ويُوجد بينهما تشابه أساسي واضح، حيث تشكل كُلّ نوعية ردًا لفظيًا حزينًا بالنسبة لوضع يتعلق بالموت أوْ مَا شابه ذلِكَ. غير أنه فِي ع. ق لا يتواجدَان جنبًا إلَى جنب إطلاقًا، ربما باستثناء سِفْر مَرَاثِي إرْمِيَا (حيث يبدو أنه يتم الجمع بين النوعيتين) وهذا معناه إمَّا أنه كَانَ يوجد وضع مشترك فِي الْحَيَاة للنوعيتين كِلْتيهما، وأن الأمر ببساطة يرجع إلَى التاريخ السبب فِي أنه لَمْ تصلنا أيَّة قصة عن هذا، وَإمَّا أن النوعيتين كَانَتَا موجودتين، ولكن مِنْ حيث الممارسة، كَانَت كُلّ منهما تُمارس عَلَى حدة. وهذه المشكلة التاريخية لا يجب أن تشغلنا نحن هنا (انظر عَلَى وجه الخصوص، فِيريس)، ونحن ببساطه سنتبع نهج ع. ق فِي تناولنا لهاتين النوعيتين كُلّ منهما عَلَى حدة.

وينبغي القول منذ البداية أن النوعيتين المختلفتين فِي الرثاء يثيران موضوعات تفسيرية مختلفة تمامًا. وفِي حين أن المعنى القَدِيم كَانَ ينتمي أساسًا للعادات الدينية والاجتِمَاعية الَّتِي كَانَت سائدة فِي العالم القَدِيم، والتي ليس لها علاقة تذكر بالعادات السائدة فِي أيامنا هذه، غير أن المعنى الحديث للمرثاة يثير وبشكل مباشر موضوعات لاهوتية ذات أهمية كبيرة لحَيَاة الإيمان المعاصِرَة.

٢. קִינָה والتعبيرات المتعلقة بها فِي ع. ق. ممارسة קִינָה فِي إسْرَائِيل قَدِيمًا كَانَت مِنْ عناصر عملية أوْ طقس الحداد. وطقس الحداد فِي شكله الأساسي، أوْ الأكثر نقاء، كَانَ يُنظر إليه عَلَى أنه رد عَلَى الموت، غير أنه يحدث طبعاً فِي الكثير مِنَ المواقف الأخرى المماثلة للموت مثل نوعيات مِنَ الكوارث أوْ النكبات. وبالنظر إلَى أن عملية الحداد كَانَت تتضمن عناصر كثيرة، فإن קִינָה لَمْ تكن بالضرورة عُنصرًا دائمًا، أوْ أن هناك عَلَى الأقل كثيرًا مِنْ قصص الحداد فِي ع. ق لا تشير إلَى קִינָה

ويُوجد عدد مِنَ التعبيرات العبْرِيَّة للعناصر المختلفة للحداد، العديد منها يميل إلَى الحدوث متزامنة، والبعض منها يبدو أنه قابل للتبادل. وبدلاً مِنْ تقديم مناقشة كاملة لكُلّ جذر، وهذه عملية تتضمن قدْرًا كبيرًا مِنَ التداخل والتكرار، سيكون مِنَ الأفضل بداية أن نذكر المعنى الأساسي الَّذِي تحمله التعبيرات المختلفة فِي مفردات اللغة المستخدمة فِي الحداد، ولنوضح أيضًا كَيْفَ تُستعمل بصفة منتظمة حالة اقترانها معًا. وبهذه الطريقة يمكن

للمرء أن يرى كَيْفَ أسهمت التعبيرات المختلفة فِي إيجَادِ "كُلٍّ" متعدد الوجوه.

(أ) קִינָה اهتمامنا الأساسي سينصب عَلَى كلمة קִינָה والفعل קִונֵן المشتق منها. كَانَ هذا كَلامًا فِي صيغة مرثاة قِيلت فِي جنازة شخص توفاه الله (أَوْ) كما فِي حالة مرثاة دَاوُد لشَاوُل ويونَاثَان (٢صم ١: ١٧- ٢٧]، وفِي وضع أقرب إِلَى الاحتفال بذكرى لأن الظروف حالت دون إقامة جنازة عادية). وكُلّما تم توضيح محتوى الـ קִינָה - وناهيك عن سِفْر مَرَاثِي، فإن دَاوُد وحِزْقِيَال فقط هما اللذان لهما مَرَاثِي باقية - ولم تُلق - كما سبق القول. مِنَ الناحية البلاغية مِنْ أجل المتوفِي أَوْ المشاهدين فحسب، بل أخذت أَيْضًا صيغة شعرية. ويبدو أنه كَانَ أمرًا شائعًا فِي ع. ق أن لحظات خاصة مِنَ الْحَيَاة يجب أن يتم التعبير عَنْهَا بالشعر، وعَلَى ذَلِكَ فإن صيغة هذا الكَلام ومضمونه يجب أن تعكس الطبيعة الخاصة للمناسبة (وأوّل كَلام قيل شعرًا منذ الخليقة هُوَ الكَلام الَّذِي عَبَّر به آدم عن فرحته بحواء، تك ٢: ٢٣، وفِي إطار קִינָה الشعرية، يوجد نمط يُسمى ٣- ٢، حيث الشطر الأقصر الثاني يعطى إحساسًا بالخسارة بما يتناسب مع مناسبة الحزن والحداد، غير أنه بالرغم مِنْ أن هذا يُستخدم بصفة منتظمة فِي سِفْر الْمَرَاثِي ومَرَاثِي حِزْقِيَال (مثل؛ حز ١٩: ١- ١٤؛ ٢٧: ٢٥- ٣٦). غير أنه لا يُستخدم دائمًا بأي حال، ولا نجده بالمرّة فِي أقدم مرثاة وأكثرها شُهْرة، وهي مرثاة دَاوُد حزنًا عَلَى شَاوُل ويونَاثَان.

وهناك مثال واضح لـ קִינָה فِي سياق طقوس الحداد يمكن أن نراه بعد قتل أبنير فِي ٢صم ٣: ٣١- ٣٥. "فَقَالَ دَاوُدُ لِيُوآبَ وَلِجَمِيعِ الشَّعْبِ الَّذِي مَعَهُ: «مَزِّقُوا ثِيَابَكُمْ وَتَنَطَّقُوا بِالْمُسُوحِ وَالْطِمُوا (סָפַד) أَمَامَ أَبْنَيْرَ». وَكَانَ دَاوُدُ الْمَلِكُ يَمْشِي وَرَاءَ النَّعْشِ. وَدَفَنُوا أَبْنَيْرَ فِي حَبْرُونَ. وَرَفَعَ الْمَلِكُ صَوْتَهُ وَبَكَى (בָּכָה) عَلَى قَبْرِ أَبْنَيْرَ، وَبَكَى (בָּכָה) جَمِيعُ الشَّعْبِ. وَرَثَا (קִונֵן) الْمَلِكُ أَبْنَيْرَ وَقَالَ: «هَلْ كَمَوْتِ أَحْمَقَ يَمُوتُ أَبْنَيْرُ؟ يَدَاكَ لَمْ تَكُونَا مَرْبُوطَتَيْنِ، وَرِجْلاَكَ لَمْ تُوضَعَا فِي سَلاَسِلِ نُحَاسٍ. كَالسُّقُوطِ أَمَامَ بَنِي الإِثْمِ سَقَطْتَ». وَعَادَ جَمِيعُ الشَّعْبِ يَبْكُونَ (בָּכָה) عَلَيْهِ. وَجَاءَ جَمِيعُ الشَّعْبِ لِيُطْعِمُوا دَاوُدَ خُبْزًا، وَكَانَ بَعْدُ نَهَارٌ. فَحَلَفَ دَاوُدُ قَائِلاً: «هكَذَا يَفْعَلُ لِيَ اللهُ وَهكَذَا يَزِيدُ، إِنْ كُنْتُ أَذُوقُ خُبْزًا أَوْ شَيْئًا آخَرَ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ". وفضلاً عن الـ קִינָה كذروة الحداد، يجب أن نلاحظ الأفعال (סָפַד בָּכָה)، والممارسات المرتبطة بذَلِكَ مِنْ ناحية تمزيق الثياب، ولِبس الْمُسُوح (قماش خشن جِدًّا يُلبس فوق الجسم مباشرة)، والصوم.

وهناك مثال مثير عن קִינָה، حيث لَمْ يوضح المضمون، نجده فِي قصة أَخْبَارِ الأَيَّامِ عن موت يُوشِيَّا: "وَرَثَى (קִונֵן) إِرْمِيَا يُوشِيَّا. وَكَانَ جَمِيعُ الْمُغَنِّينَ وَالْمُغَنِّيَاتِ يَنْدُبُونَ يُوشِيَّا فِي مَرَاثِيهِمْ (קִינוֹת)إِلَى الْيَوْمِ، وَجَعَلُوهَا فَرِيضَةً عَلَى إِسْرَائِيلَ، وَهَا هِيَ مَكْتُوبَةٌ فِي الْمَرَاثِي(קִינוֹת)" (٢أخ ٣٥: ٢٥). وثمة موضوعان ينجمان عن هذا. أَوَّلاً، بالرغم مِنْ أن أيًا مِنْ هذه الْمَرَاثِي الَّتِي قيلت عن يُوشِيَّا قَدْ حُفظ فِي ع. ق، إلاَّ أن صورة إِرْمِيَا وَهُوَ يكتب المَرَاثِي ربما أسهمت فِي التقليد الَّذِي ينسب سِفْر "مَرَاثِي" القانوني إِلَى إِرْمِيَا. والترجمة السبعينية لسِفْر الْمَرَاثِي تبدأ بعبارة تتخيل إِرْمِيَا وَهُوَ يقول: "بعد سَبْي إِسْرَائِيل وخراب أورُشَلِيم جلس إِرْمِيَا يبكي ويترنم الْمَرثاة ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον—θρηνέω] (#٢٥٧٧)، θρῆνος (#٢٥٧٨) هما الترجمتان اليُونَانِيتان للكَلمتين العبريتين קִינָה קִונֵן عَلَى أورُشَلِيم.

(← مَرَاثِي: لاهوت).

ثَانِيًا، قيل إن مرثاة يُوشِيَّا أصبحت ممارسة منتظمة فِي إِسْرَائِيل ولعل هذا كَانَ ببساطة لإحياء ذكرى يُوشِيَّا، غير أنه مِنَ الممكن أن مَا قيل أساسًا عن يُوشِيَّا ربما أعيد بالنسبة لأشخاص آخرين وفِي سياقات أخرى، لأَنَّهُ مِنَ المحتمل أن أشخاصًا كثيرين لَمْ يكونوا قادرين عَلَى تأليف مرثاتهم. وهذا - مِنْ ناحية - أدَّى إِلَى عادة أن تكون هناك نساء لديهن مهارة قول الرثاء الحزين، وممن تتوافر فِيهِن القُدرة عَلَى قيادة أخريات فِي إستخدام التعبيرات المناسبة عن الحزن (إر ٩: ١٧ و٢٠ [١٦ و١٩]. ومن ناحية أخرى، فإن هؤلاء النسوة وغيرهن ربما كن يشعرن بسرور لإستخدام صيغ موجودة بالفعل. ومرثاة دَاوُد لشَاوُل ويونَاثَان، لَمْ يكن سيقتصر تعلمها لشَعْب يَهُوذَا فقط (٢صم ١: ١٨)، ولكن أَيْضًا - فِي السياق المكابي - حين قُتل يَهُوذَا المكابي" بكاه شَعْب إِسْرَائِيل بكاء عَظِيمًا ولطموا عليه وناحوا أيَّامًا كثيرة وقالوا. كَيْفَ سقط البطل مخلص إِسْرَائِيل (١ مكا ٩: ٢١) ويوحى السطر الأوَّل مِنَ المرثاة بشدة إعادة إستخدام كَلمات دَاوُد الشهيرة. وهكَذَا أَيْضًا كَانَت الخاتمة الغريبة لـ קִינָה حِزْقِيَال لرؤساء إِسْرَائِيل: "هِيَ رِثَاءٌ وَتَكُونُ لِمَرْثَاةٍ" (حز ١٩: ١٤). ولعله حدث فِي مناسبة مَا بعد استعمال حِزْقِيَال أساسًا لهذه المرثاة، أنه رُؤِى أَنَّهَا مناسبة لإستخدامها لرثاء رؤساء إِسْرَائِيل فِي سياق آخر.

(ب) אָבַל، يَنُوح، لاحظ طقوس النواح (#٦١). ومن أكثر الكَلمات شيوعًا للنواح هي אֵבֶל مع الفعل אָבַל، والصفة אָבֵל، والاسم אֵבֶל والأكثر استعمالاً هُوَ الفعل فِي قَل. حيث يَكُونُ الناس دائمًا هم الفاعل (حِين يَكُونُ الفعل فِي الـ قَل. وفِي كثير مِنَ الحالات تُستخدم فِي تشبيه مجازي). ومعناه أوسع مِنْ معنى بكاء (בָּכָה)، لأَنَّهُ يشير إِلَى الممارسة الكاملة للنواح، فِي مظاهره المختلفة، وكثيرًا مَا يَكُونُ لفترة معينة مِنَ الوقت. ونجد مثالين واضحين - ضمن أمثلة كثيرة - فِي سِفْر التكوين. أَوَّلاً: لاحظ ردة فعل يَعْقُوب بالنسبة لموت يُوسُف المزعوم (تك ٣٧: ٣٤- ٣٥): "فمزق يَعْقُوب ثيابه ووضع مسحاً عَلَى حقويه وناح (אָבַל) عَلَى ابْنِهِ أيَّامًا كثيرة. فقام جَمِيع بَنِيه وجَمِيع بَنَاته ليعزوه. فأبى أن يتعزى وقال: إني أنزل إِلَى ابني نائحاً (אָבֵל) إِلَى الهاوية. وبكى (בָּכָה) عليه أبوه". وبالنظر إِلَى أن النواح عادة مَا يَكُونُ لفترة محدودة (تث ٣٤: ٨؛ ٢صم ١١: ٢٧) إلاَّ أن طبيعة ردة فعل يَعْقُوب المبالغ فيها إزاء موت ابْنِهُ المفضل والمحبوب، يشير إليها رفضه الاعتراف بزمن محدد لفترة نواحه.

ثَالِثًا، هناك رد فعل يُوسُف والمِصْرِيين تجاه موت يَعْقُوب (تك ٥٠: ٣، ١٠- ١١): "وَبَكَى (בָּכָה) عَلَيْهِ الْمِصْرِيُّونَ سَبْعِينَ يَوْمًا [وبعد ذَلِكَ أخذوا يَعْقُوب ليدفن فِي كَنْعَان]. "فَأَتَوْا إِلَى بَيْدَرِ أَطَادَ الَّذِي فِي عَبْرِ الأُرْدُنِّ وَنَاحُوا (סָפַד מִסְפֵּד) هُنَاكَ

نَوْحًا عَظِيمًا وَشَدِيدًا جِدًّا، وَصَنَعَ [يُوسُف] لأَبِيهِ مَنَاحَةً (אֵבֶל) سَبْعَةَ أَيَّامٍ. فَلَمَّا رَأَى أَهْلُ الْبِلاَدِ الْكَنْعَانِيُّونَ الْمَنَاحَةَ فِي بَيْدَرِ أَطَادَ قَالُوا: «هذِهِ مَنَاحَةٌ (אֵבֶל) ثَقِيلَةٌ لِلْمِصْرِيِّينَ». لِذلِكَ دُعِيَ اسْمُهُ «آبَلَ مِصْرَايِمَ»" (حاشية ترجمة NIV قدمت التوضيح بأن "آبل مِصْرَايِم" معناها "نواح المِصْرِيين"، ولكنها عتمت عَلَى حقيقة أنه توجد تورية فِي اللغة العِبْرِيَّة. وصيغة الاسم تماثل أسْمَاء أماكن أخرى فِي ع. ق تبدأ بـ אָבֵל، مثل؛ آبل محولة (قض ٧: ٢٢؛ ١مل ١٩: ١٦؛ قا؛ عد ٣٣: ٤٩؛ قض ١١: ٣٣؛ ١مل ١٥: ٢٠)، حيث كلمة אָבֵל قَدْ تعني "نهير". والموضوع هُوَ أن مكانًا مرتبط عادة بالمِصْرِيين أعطى فِي عبارات غامضة معنى مختلفًا إِذْ رُبط بينه وبين التقليد الرائع للمِصْرِيين وَهُمْ ينوحون عَلَى الجد الأَعْلَى لإِسْرَائِيل).

(جـ) סָפַד، صوت النواح والبكاء (#٦١٩٩). وهذا تعبير هام آخر للنواح وَهُوَ סָפַד، حيث الفعل סָפַד، والاسم מִסְפֵּד (#٥٠٢٧). ويبدو أن المعنى الأساسي ينتحب، أَوْ يندب، أي صرخات أَوْ صيحات لا ترقى للكلمة الرسمية קִינָה وهناك مثلان واضحان فِي إِرْمِيَا. فمَن ناحية وُعد صِدْقِيَّا أنه عِنْدَ موته الشَّعْب يندبونه (סָפַד) قَائِلِين: "آه ياسيد" (إر ٣٤: ٥). ومن ناحية أخرى، قيل عن يَهُويَاقِيم الْمَلِك الفاسد والطاغية أنه عِنْدَ موته: "لا يندبونه (סָפַד) قَائِلِين آه ياأخي، أَوْ آه ياأختاه لا يندبونه (סָפַד) قَائِلِين آه ياسيد أَوْ آه ياجلاله" (إر ٢٢: ١٨). وفِي هذا النص الأخير كَانَ إستخدام (يا أختاه، אָחוֹת) أمرًا غريبًا فِي سياق الكَلام عن يَهُويَاقِيم الَّذِي لا يمكن مخاطبته هكَذَا. وربما كَانَ النَّبِيُّ يذكر نوعية الكَلمات الَّتِي كَانَت تستخدم فِي العادة وبصفة منتظمة عِنْدَ دفن الموتى. (ربما يقولها النادبون بعضهم لبعض كما يقولونها عن الميت)، وعدم قول هذه العبارات يشير إِلَى غرابة دفن يَهُويَاقِيم غير مأسوف عليه. وفِي كُلْتَا هاتين الفقرتين، وفِي ١مل ١٣: ٣٠، وعَامُوس ٥: ١٦، حيث ذُكرت أمثلة أخرى عن مضمون סָפַד، والكلمة العِبْرِيَّة הוֹי تُستعمل دائمًا (فِي عَامُوس ٥: ١٦ הוֹ). ومن الجلي أن هذا التعبير اسمى، وفِي اللغة الإنجليزية نجد ترجمة أقل رسمية مِنْ "واحسرتاه"، ولعل كَلمتي "آه" و "أَوَّه" هما الأقرب للتعبير عن أهميتهما باعتبارهما تصفان نوعية الصوت الَّذِي تم النطق به.

وعادة حينما تُستخدم كلمة סָפַד، لا تُذكر أيّة دلالة عَلَى المضمون، وهي تأتي مع عبارات أخرى ذات علاقة. وعلاوة عَلَى تك ٥٠: ١٠؛ ٢صم ٣: ٣١، السابق ذكرهما، قَدْ يلاحظ المرء رد الفعل الأوّلي لدَاوُد ورجاله لدى سماعهم خبر موت شَاوُل ويونَاثَان، حيث ارتبطت סָפַד بتمزيق الملابس، والبكاء (בָּכָה)، والصوم (٢صم ١: ١١- ١٢)، أَوْ نداءات إِرْمِيَا لشَعْبه أن يتنطقوا بمسح ويتمرغوا فِي الرماد. وأن ينوحوا (אֵבֶל) نوح وحيد أصنعوا لأنفسكم مَنَاحَة (מִסְפֵּד) "مرّة" (إر ٦: ٢٦). ومن المحتمل أن סָפַד تضمنت بعض الحركات إِلَى جَانِب صوت نحيب، لأن סָפַד ذُكرت مرتين بالتقابل مع "رقص" (مز ٣٠: ١١ [١٢]؛ جا ٣: ٤)، ومن المحتمل وإِلَى درجة كبيرة أن أعمالاً تدل عَلَى الانفعال الشديد والذهول كَانَت تصاحب أصوات الصراخ والعويل.

(د) בָּכָה، يبكي، يندب (#١١٣٤). أكثر الكَلمات الأخرى شيوعًا والمستعملة فِي حالة الندب هي كلمة בָּכָה (يصرخ أَوْ يبكي) مع الاسم المرتبط بها وَهُوَ בְּכִי] (وكَذَلِكَ בָּכֶה בְּכִית בָּכוּת]، وكُلّ منها لا تظهر سوى مرّة واحدة). والبكاء - بالطبع - ظاهرة بشرية تحدث فِي عدد كبير جِدًّا مِنَ المواقف، والكثير منها لا يرتبط بالندب والتفجع. وهكَذَا - وعَلَى سَبِيل المثال كَانَت زَوْجَة شَمْشُون تتزلف إليه بدموعها (قض ١٤: ١٦- ١٧) وقَدْ بكت حَنَّة لمعايرة فَنِنَّة لها لعقمها (١صم ١: ٧- ٨). وَلَمْ يَكُنْ بوسع فَلْطِيئِيل أن يفعل شَيْئًا سوى أن يبكي فِي يأس حين أخذت منه زوجته مِيكَال بواسطة رجال مِنْ ذوى السلطة (٢صم ٣: ١٤- ١٦). لكن كلمة בָּכָה تُستعمل أَيْضًا وبشكل منتظم مع عبارات أخرى خاصة بالفجع. فإِلَى جَانِب الفقرات السابق ذكرها آنفًا، بوسعنا ملاحظة بكاء دَاوُد عَلَى موت أبْشَالُوم (אָבַל בָּכָה، ٢صم ١٨: ٣٣- ١٩: ١ [١٩: ١- ٢]). وتألم إِرْمِيَا لحالة أرض يَهُوذَا الَّتِي أصبحت خربَة. "عَلَى الْجِبَالِ أَرْفَعُ بُكَاءً (בְּכִי) وَمَرْثَاةً (נְהִי) وَعَلَى مَرَاعِي الْبَرِّيَّةِ نَدْبًا (קִינָה) لأَنَّهَا احْتَرَقَتْ (إر ٩: ١٠ [٩])، أَوْ حزن رَاحِيل المصور عَلَى سَبْي إِسْرَائِيل: "صَوْتٌ سُمِعَ فِي الرَّامَةِ، نَوْحٌ (נְהִי) بُكَاءٌ (בְּכִי) مُرٌّ. رَاحِيلُ تَبْكِي (בָּכָה) عَلَى أَوْلاَدِهَا" (إر ٣١: ١٥).

(و) تعابير مساعدة. وفِي علاقة وثيقة بالبكاء (בְּכִי) مِنَ الطبيعي أننا نجد إشارات للدموع (דִּמְעָה #١٩٦٥). و דִּמְעָה تُستخدم أحيانًا مع العبارات السابق ذكرها (مثل؛ إر ٣١: ١٦؛ حز ٢٤: ١٦)، غير أنه ليس لها أهمية مستقلة للموضوعات الَّتِي نحن بصددها الآن. وهناك كلمة أقل شيوعًا ترد بمعنى النواح وهي الفعل נָהָה: (#٥٦٢٩)، مع الاسم נְהִי" (#٥٦٣١). وفضلاً عن إستخداماتها الَّتِي ذُكرت فِي الفقرة السابقة، فقَدْ استُخدمت أَيْضًا، وعَلَى سَبِيل المثال، ثلاث مرات متتالية بالارتباط مع كلمة קִינָה وذلِكَ فِي إر ٩: ١٧- ٢١ [١٦- ٢٠]. وهنا أَيْضًا ليست لها أهمية فِي حد ذاتها. وهكَذَا أَيْضًا، جذر الكلمة קדר، والَّذِي يعني مظلماً، وقَدْ استُخدم فِي تشبيه مجازي بمعنى ينُوح، ولعل ذلِكَ فِي إشارة إِلَى سلوك الشخص الحزين وملابسه (مثل؛ مز ٣٥: ١٤؛ ٤٢: ٩ [١٠]؛ ٤٣: ٢) الَّتِي تفتقر إِلَى معنى إذا مَا ذُكرت وحدها.

وتُوجد أربعة أفعال هامة، كُلّ منها له الأسْمَاء المرتبطة به والتي تشير إِلَى أشكال مختلفة مِنَ الصراخ، وتُستخدم أحيانًا مع جذور الكَلمات السابقة ذكرها. (יָלַל)، (i) يولول، ينتحب (← #٣٥٣٦). والفعل لَمْ يرد إلاَّ فِي النصوص النبوية، ومما يدعو إِلَى الدهشة أنه لَمْ تُستخدم قط فِي النواح عَلَى الموتى، بالرغم مِنْ أنه فِي بعض الأحيان يرد مع סָפַד (مثل؛ إر ٤: ٤٨؛ مِيخَا ١: ٨). שָׁוַע، (ii) يصرخ طالبًا العون (#٨٧٧٥). والفعل بشكل دائم تقريبًا يَكُونُ مفعوله هُوَ الله، وَهُوَ يتعلق أساسًا بالصراخ بمعناه الأوسع مِنْ ناحية مناشدة الله فِي أوقات الشدة (مثل؛ أيّ ١٩: ٧؛ حب ١: ٢). זָעַק، (iii)، يصرخ (#٢٤١٠)، وهذه الكلمة تُستعمل فِي سياقات كثيرة جِدًّا، كثيرًا مَا تناشد الله فِي الصلاة. ويمكن استخدامها فِي سياق الصراخ بسبب الحزن العظيم (مثل؛ دَاوُد حزن عَلَى أبْشَالُوم، ٢صم ١٩: ٤ [٥]). والصراخ إِلَى الله بمعناه الواسع (مثل؛ خر ٢:

٢٣؛ حب ١: ٢)، حيث فِي كُلّ مرّة تأتي مع كلمة (iv) שָׁוַע. צָעַק، يصرخ (#٧٥٠٩)، وهي صورة مختلفة لكلمة זָעַק وتفتقر إِلَى معنى مستقل (وبالنسبة لهذين الجذرين الآخرين، قا؛ ر. ن. بويس R. N. Boyce, *The Cry to God in the Old Testament*, SBLDS 103, 1988).

أخيرًا، إِلَى جَانِب إستخدام الجذر אָנָה (← #٦٢٧) بين آن وآخر، كتعبير عام عن النواح (مثل؛ إش ٣: ٢٦، حيث جاءت مناظرة للجذر אָבַל)، وهناك أربعة جذور تعبر عن الرثاء والعويل، أَوْ صيحة تنم عن القلق، وكُلّ منها لَمْ يرد سوى مرّة واحده وتحتاج إِلَى معنى مستقل: יָבַב (#٣٢٩١، قض ٥: ٢٨)، אָלָה (#٤٥٨، يُوئيل ١: ٨)، נָהָג (#٥٦٢٨، نَاحُوم ٢: ٧ [٨]، דָּמַם (# ١٩٥٨، إش ٢٣: ٢).

٣. طقس الرثاء فِي ع. ق. سبق أن اتضح أن سياق الرثاء، والَّذِي تدخل קִינָה كجزء منه يتضمن سلسلة مِنْ الممارسات المتعلقة به. ولكي نقدّم كُلّ الأدلة الهامة، سيكون مِنْ المفيد أيضًا أن نذكر أَرْبَع فقرات نبوية، تصور كُلّ فقرة منها موقفًا خاصًا بالرثاء.

(أ) التحذير مِنْ الدينونة الآتية فِي عَامُوس ٨: ١٠ "وَأُحَوِّلُ أَعْيَادَكُمْ نَوْحًا (אָבַל) وَجَمِيعَ أَغَانِيكُمْ مَرَاثِيَ (קִינָה) وَأُصْعِدُ عَلَى كُلِّ الأَحْقَاءِ مِسْحًا، وَعَلَى كُلِّ رَأْسٍ قَرْعَةً، وَأَجْعَلُهَا كَمَنَاحَةِ (אָבַל) الْوَحِيدِ وَآخِرَهَا يَوْمًا مُرًّا! (מַר)" وقَدْ نلاحظ أن التعارض بين "الأعياد" (חַג) والنواح (אָבַל) يؤكد معنى אָבַל عَلَى أنه شئ يستمر لفترة محددة ويصف سلوكًا وتصرفًا مرثيًا، بقَدْر مَا يصف شعورًا داخليًا. وفضلاً عن ذَلِكَ لَمْ يكن ترجمة NIV دقيقة عِنْدَ ترجمتها קִינָה كبكاء (وَهُوَ فِي العبْرِيَّة (בְּכִי)، والموضوع هنا هُوَ أن الغناء، والَّذِي فِي سياق الأعياد يَكُونُ فِي العادة مُفرحًا، سيصبح نوعية معينة مِنْ الأغاني، سيتحول إِلَى مرثية جنائزية (كما سبق وذُكر، أن קִינָה تركيب شعري، وهي تختلف عن الصرخات الموجزة الَّتِي تصفها كلمة סָפַד). وأخيرًا، النواح سيكون محزنًا عَلَى وجه الخصوص، لأَنَّهُ سيكون مِنْ النواح عَلَى ابن وحيد، والَّذِي كَانَ فِي القَدِيم يمثل أعزّ مَا تملكه العائلة. وَكَانَ يُعتبر أملها الوحيد فِي المستقبل. وهذا الحزن الفريد أشير إليه أيضًا فِي إر ٦: ٢٦؛ زك ٢: ١٠، وفِي كُلّ حالة منها، كما فِي عا ٨: ١٠، استخدم شكل مِنْ الجذر מרר (مُرّ) لتصوير وضع رهيب.

(ب) منع الرَّبّ إِرْمِيَا مِنْ الاشتراك فِي ممارسات النَّوح العادية أثناء وقت البلية والموت فِي يَهُوذَا: "لأَنَّهُ هكَذَا قَالَ الرَّبّ. لا تدخل بيت النَّوح (מַרְזֵחַ) ولا تمضِ للندب (סָפַד) ولا تعزهم، لأني نزعت سلامي مِنْ هذا الشَّعْب يَقُولُ الرَّبُّ الإحسان والمراحم فيموت الكبار والصغار فِي هذه الأرض. لا يُدفنون ولا يندبونهم (סָפַד) ولايخشون أنفسهم ولا يجعلون قرعة مِنْ أجلهم ولا يكسرون خُبْزًا (استُخدمت كلمة לֶחֶם، انظر سب. ἄρτος (#ي٧٨٨) بدلاً مِنْ לֶחֶם فِي مس.) فِي المَنَاحَة ليعزوهم عن ميت - ولا يسقونهم كأس التعزية عن أب أَوْ أم" (إر ١٦: ٥- ٧). وهذا النص يُقدّم عددًا مِنْ الصعاب، وسنكتفِي بعمل خطين موجزين فقط. (i) معنى الكلمة מַרְזֵחַ مثار جدل، بالرغم مِنْ أنها تشير بوضوح إِلَى ممارسة مجتمعية مرتبطة بالمَنَاحَة. وتفسيرها عَلَى أنه وجبة سبق أن اقترحتها الترجمة السبعيني (وليمة θίασος) وتُفضل بوجه عام فِي أيامنا هذه، أمّا البديل الممكن فهو صرخة عالية. والمرّة الوحيدة الأخرى الَّتِي وردت فِيها الكلمة كَانَتْ فِي عَامُوس ٦: ٧ ولم توضح معناها. وكيف يمكن لهذه الوليمة الجنائزية أن ترتبط بممارسة الصوم فِي سياق مَنَاحَة (انظر مثل؛ ٢صم ١: ١٢، ٣: ٣٥، ١٢: ١٥- ٢٣) فهذا أمر غير واضح. ولعل الممارسات كَانَتْ تختلف إِلَى حد مَا فِي الفترات التاريخية المختلفة، والمواقع الجغرافية المتباينة. (ii) المعنى الدقيق لتقديم الطعام لتعزية الَّذِينَ هم فِي مَنَاحَة أمر غير واضح، ناهيك عن علاقته بوجبة جنائزية. غير أنه مِنْ الواضح عَلَى الأقل أن بعض ضرورات الْحَيَاة الأساسية، مثل الطعام والشَّراب، أخذت شكلاً مغايرًا وأهمية سياق المَنَاحَة كممارسة عادية قَدْ توقفت.

(جـ) فِي فقرة مماثلة للفقرة الَّتِي ذكرناها توًّا عن إِرْمِيَا، قَالَ الرَّبّ لحِزْقِيَال ألاّ يبكي عَلَى زوجته حينما تموت: "يَا ابْنَ آدَمَ، هأنَذَا آخُذُ عَنْكَ شَهْوَةَ عَيْنَيْكَ بِضَرْبَةٍ، فَلاَ تَنُحْ (סָפַד) وَلاَ تَبْكِ (בָּכָה) وَلاَ تَنْزِلْ دُمُوعُكَ (דִּמְעָה). تَنَهَّدْ سَاكِتًا. لاَ تَعْمَلْ مَنَاحَةً (אָבַל) عَلَى أَمْوَاتٍ. لُفَّ عِصَابَتَكَ عَلَيْكَ، وَاجْعَلْ نَعْلَيْكَ فِي رِجْلَيْكَ، وَلاَ تُغَطِّ شَارِبَيْكَ، وَلاَ تَأْكُلْ مِنْ خُبْزِ النَّاسِ [الَّذِينَ هم فِي مَنَاحَة]" (حز ٢٤: ١٦- ١٧؛ انظر ع. ٢٢- ٢٣). ونرى هذه العناصر المعتادة باستثناء קִינָה، والتي لا تحتاج إِلَى وصفها بأَنَّهَا ممنوعة، لأَنَّهَا متستُبعد بشكل آلي إذا استُبعدت العناصر الأساسية بالأكثر مِنْ المَنَاحَة. والإشارة إِلَى عدم ذرف الدُّموع تبدو زائدة هنا بعد منع البكاء، وقَدْ حُذفت فِي سب. وإذا احتفظنا بالنص مس. فإن كلمة בָּכָה فِي هذا السياق قَدْ تعني الأنين أَوْ التنهد، وذرف الدُّموع كأمر يتم فِي صمت. والعصابة قَدْ تُخلع، وربما لتسمح للشعر لأن يتدلى بشكل مهلهل كعلامة عَلَى أن الوضع غير عادي، مع احتمال آخر وَهُوَ ذرّ التراب أَوْ الرماد عَلَى الرأس (قا؛ أي ٢: ١٢). وخلع النعال، وتغطية الجزء الأسفل مِنْ الوجه نقرأ عَنْهُمَا فِي موضع آخر فِي سياق الحزن (٢صم ١٥: ٣٠؛ مي ٣: ٧)، وأهمية ذَلِكَ ليست واضحة عَلَى نَحْوَ دَقِيق، غير أننا نعود للقول إن الأمر العام هنا هُوَ إيقاف السلوك العادي كجزء مِنْ المَنَاحَة.

(د) يتخيل حِزْقِيَال بحّارة ينُوحون عَلَى سقوط ميناء صُور البَحْري: "وَيُسْمِعُونَ صَوْتَهُمْ عَلَيْكِ، وَيَصْرُخُونَ (זָעַק) بِمَرَارَةٍ، وَيُذَرُّونَ تُرَابًا فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ، وَيَتَمَرَّغُونَ فِي الرَّمَادِ. وَيَجْعَلُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ قَرْعَةً عَلَيْكِ، وَيَتَنَطَّقُونَ بِالْمُسُوحِ، وَيَبْكُونَ (בָּכָה) عَلَيْكِ بِمَرَارَةِ نَفْسٍ نَحِيبًا (מִסְפֵּד) مُرًّا. وَفِي نَوْحِهِمْ يَرْفَعُونَ عَلَيْكِ مَنَاحَةً [حرفيًا: بنواح (נְהִי) يَرْفَعُونَ مِنْ أجلك مَنَاحَةً (קִינָה)] وَيَرْثُونَكِ (קוֹנֵן) وَيَقُولُونَ: أَيَّةٌ مَدِينَةٍ كَصُورَ كَالْمُسْكَتَةِ فِي قَلْبِ الْبَحْرِ؟" (حز ٢٧: ٣٠- ٣٢). وهذا يوضح لنا تمامًا كَيْفَ أن ذروة طقس النواح يمكن أن تكون بإلقاء مرثاة عَلَى الشخص المتوفي.

٤. وعَلَى ضوء كُلّ مَا ذكرناه عن קִינָה مِنْ سياق ممارسة النواح، قَدْ تعيّن لنا أن نذكر أَرْبَع ملاحظات. (أ) بالنسبة لطقس المَنَاحَة الفعلي، مِنْ الواضح أنه كَانَتْ هناك اختلافات كبيرة فِي الممارسة فِي إِسْرَائِيل. ثم إن الممارسات الَّتِي ذُكرت فِي

بعض السياقات، مثل خلع النعال (٢صم ١٥: ٣٠؛ حز ٢٤: ١٧)؛ تمزيق الثياب (٢صم ٣: ٣١؛ أي ١: ٢٠)، أَوْ لبس المُسُوح (٢صم ٣: ٣١؛ حز ٢٧: ٣١)، لَمْ تُذكر فِي أماكن أخرى. والصمت قَدْ يعني أَنَّهَا أُخذت كأمر مسلّم به، ولكن هذا قَدْ يعني وبنفس القَدْر أَنَّهَا لَمْ تحدث. وبعض الممارسات تبدو غير متوافقة مع بعضها البعض، مثل الصوم (٢صم ١: ١٢؛ ٣: ٣٥)، أن نضع هذا فِي ترتيب متتابع، أولاً للصيام ثم للوليمة (وهذا الترتيب محتمل جدًا)، والنصوص لَمْ تجمع بينهما عَلَى هذا النحو، ويبدو أننا أمام ممارسات معينة فِي سياقات معينة.

وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، ممارسة حلق شعر الرأس (قا؛ خمش النفس فِي إر ١٦: ٦؛ ٤١: ٥)، والَّذِي ذُكر عَلَى مَا يبدو أنه ممارسة منتظمة فِي إش ٣: ٢٤، ١٥: ٢ (فِي مُوآب)؛ ٢٢: ١٢؛ إر ١٦: ٦؛ حز ٧: ١٨؛ ٢٧: ٣١؛ عا ٨: ١٠، وجزء مِنْ جواب أَيُّوب المثالي (أي ١: ٢٠) تجدها ممنوعة فِي تث ١٤: ١ (قا؛ لا ١٩: ٢٨؛ ٢١: ٥، والتي تمنع أيضًا خمش الإنسَان نفسه). والعلاقة بين الممارسات والمحظورات غير واضحة. وعَلَى وجه العموم، مِنْ الجلي أن التعبير عن الحزن، فِي هذه اللحظة العصيبة يمكن بسهولة أن يَكُونُ مُفرطًا، ويكاد لا يدعو إِلَى الدهشة أن نلموس إِسْرَائِيل المعياري كَانَ يتضمن قيودًا معينة. أمّا بالنسبة لجرح المرء لنفسه، فليس ثمة مَا يدعو إِلَى الدهشة أنه قَدْ نُظر إِلَى هذا الأمر عَلَى أنه غير مرغوب فيه بالمرّة (وهذا بعيدًا عن أمر ارتباطه بأنْبِيَاء الْبَعْل؛ ١مل ١٨: ٢٨، أَوْ أيّة رمزية أخرى مُمكنة). أمّا الوضع بالنسبة لحلق شعر الرأس، فهو أكثر تعقيدًا، لأن هناك أمورًا كثيرًا جدًّا يمكن عملها بالشعر، ولأنه يمكن أن يَكُونُ للشعر نوعيات مختلفة وكثيرة جدًّا مِنْ الأهمية الرمزية (كما تبين مِنْ التأمل فِي شَمْشُون النذير، والقيود الَّتِي تحدث عَنْهَا الرسول بولس (١كو ١١: ١٤). ومِن الواضح كَيْفَ أن منع "القرعة بين العينين" (تث ١٤: ١) - والتي قَدْ يُقصد بها نوعًا مِنْ القص الجزئي والرمزي لشعر الجبهة يمكن أن تكون له علاقة بالإشارات العامة إِلَى القرع أَوْ حلق الشعر فِي مكَانَ آخر. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن مَا جاء فِي تث ١٤: ١ وفِي سياقه يعطي بالفعل الانطباع أن نوعية معينة مِنْ الكمال أمر يناسب إِسْرَائِيل باعتبارهم أولاد الله، وأن جرح الجلد، وقص الشعر فِي سياق مَنَاحَة هي ممارسات مرتبطة بالحزن والتي (بالنظر إِلَى أَنَّهَا تمثل نقصانًا للحيوية فِي الإنْسَان) تأتي عَلَى العكس مما جاء فِي سِفْر التَّثْنِيَة مِنْ ناحية وضع إِسْرَائِيل أمام الله. وخلاصة القول: طبيعة طقس المَنَاحَة عَلَى نَحْوَ دَقِيق يختلف بشكل واضح طبقًا للزمان والمكَانَ، غير أن ع. ق. يُقدّم بوجه عام انطباعًا متناغمًا عن الممارسات الَّتِي تتنافر مع الروتين الطبيعي للحَيَاة.

(ب) يتبقى سؤال عن معنى ممارسات المَنَاحَة. بالرغم مِنْ حقيقة المَنَاحَة (אָבַל) مع مَا يصاحبها مِنْ بكاء (בָּכָה) ورثاء، سواء عن طريق الصرخات التعجبية (מִסְפֵּד)، أَوْ الرثاء (קִינָה) لا تحتاج إلاّ إِلَى القليل مِنْ التعليق، إلاّ أن بعض الممارسات المصاحبة لها تحتاج بالفعل إِلَى بعض التعليق. لـ ع. ق. لَمْ يشرح فِي أي موضع منه معنى أي مِنْ ممارسات المَنَاحَة الَّتِي تحدث عَنْهَا، وقَدْ اقترح المؤرخون الدينيون أساس بعض هذه الممارسات فِي مثل هذه التعابير كإظهار محتمل لـ المشاركة مع، أَوْ استرضاء، أَوْ التنكر مِنْ الموتى. لكن مهما كَانَتْ الأصول المحتملة، فإن ع. ق يعطي انطباع بأن ممارسات المَنَاحَة الَّتِي يتحدث عَنْهَا، كَانَتْ كُلّها جزءًا مِنْ طقس هام يعبر مِنْ خلاله الشخص المكْلُوم عن حزنه باشتراكه بشخصه كاملاً، وتحمل التعب الجسماني، مِنْ خلال المُسُوح والصوم مثلاً يمثل وسائل واقعية للانقطاع عن نماذج الْحَيَاة العادية بغية التعبير عَلَى نَحْوَ صحيح والعيش فِي حالة الحزن الفعلي. وفضلاً عن ذَلِكَ، كَانَ مِنْ شأن الطبيعة العلنية لطقس المَنَاحَة أن أضافت له أبعادًا هامة. وَكَانَ هذا يعني أن المَنَاحَة علمية وليست فردية فحسب، وتعني أن المَنَاحَة تتطابق مع نماذج اتُّبعت منذ زمن طويل، ولهذا قَدْ يوجد معنى كامل لتقليد يسمو عَلَى السياق الحاضر، وعمل المَنَاحَة للفترة المحددة قَدْ يساعد عَلَى العودة السيكولوجية إِلَى الْحَيَاة العادية ويقلل مِنْ احتمال البقاء طويلاً فِي حالة حزن، ولو أن هذا غير مُمكن بالطبع اتّخاذه كقضية مُسلَّم بها (وهذا نتبينه مِنْ حالة يَعْقُوب (تك ٣٧: ٣٤- ٣٥).

(جـ) معرفة النماذج المعتادة للمَنَاحَة يمكن أن تضيف إِلَى الحالة الوحيدة الشهيرة لقطع طقس المَنَاحَة فِي ع. ق. لقَدْ فقَدْ أَيُّوب كُلّ مَا يملك، بل وبلغت الخسارة ذروتها بفقْدِه أبنائه (أي ١: ١٣- ١٩). ومن رد فعله الأوّلي وَهُوَ أنه مزق جبته وجزّ شعر رأسه يمكننا استنتاج أن هذا كَانَ طقس مَنَاحَة عادي. وحَتَّى عِنْدَمَا خرّ عَلَى الأرض، مِنْ الممكن أن يَكُونُ جزءًا مِنْ طقس عادي (قا؛ حز ٢٧: ٣٠). غير أنه فِي الوقت الَّذِي كَانَ مِنْ المتوقع أن يشهد مَنَاحَة، وجدنا بالفعل قولاً منظومًا فِي بيت مِنْ الشعر - وبدلاً مِنْ رثاء يدل عَلَى الحزن وجدنا تعبيرًا عميقًا يتضمن ثقة ومديحًا (أي ١: ٢١). وهذا الْخُرُوج عن النمط المألوف يبرز لنا الطبيعة الاستثنائية، بل وغير المسبوقة فِي الواقع لرد أَيُّوب عَلَى الله. بالرغم مِنْ أن أَيُّوب بالفعل أقام مَنَاحَة بعد ذَلِكَ (ولعل ظهور أصحابه [٢: ١١] يُعد أقْدَم شهادة عَلَى التقليد اليهودي الَّذِي تمارسه العائلة حين تجتمع حول الشخص المكْلُوم، حيث أخذ الأصحاب هنا مكَانَ العائلة الَّتِي لَمْ يصبح لها وجود) ولكن هذا لا يجب أن يقلل مِنْ أهمية هذه الصورة الافتتاحية.

(د) ويتبقى السؤال عن مدى أهمية تصوير لمَنَاحَة فِي ع. ق- إن وُجدت - بالنسبة للإنْسَان المسيحي فِي أيامنا هذه (الوضع مختلف بالنسبة لليهود الَّذِينَ دعم معلموهم الممارسات الكتابية، وصاغوها فِي طقس حكمي و رنّان، بالرغم مِنْ أنه حَتَّى مع هذا، فإن مشاكل التنفيذ فِي العالم الحديث تزداد دائمًا، انظر Lamm). ومن السَّهل افتراض أنه لا تُوجد مشاكل عَلَى الإطلاق. لأن الإيمان المسيحي، الَّذِي يركز عَلَى قيام المسيح له رجاء فِي حَيَاة أبدية بعد الموت، وهذا الرجاء نجد شهادة له فِي ع. ق ولو أَنَّهَا شهادة هامشية (قا؛ خاصة إش ٢٦: ١٩؛ دا ١٢: ٢؛ ومن الممكن أن نجد له تلميحًا فِي بعض الْمَزَامِير، مثل؛ مز ١٧: ١٥؛ ٧٣: ٢٤)، وهذا مِنْ ناحية. ومن ناحية أخرى، كَانَتْ ممارسة المَنَاحَة فِي إِسْرَائِيل تشكل جزءًا مِنْ نموذج اجْتِمَاعي وديني أوسع نطاقًا فِي العالم القَدِيم، وهذا نموذج نجد إشارات كثيرة إليه فِي نصوص قَدِيمة أخرى، وإنه لمن المشكوك فيه أن يَكُونُ أي مِنْ الملامح الَّتِي ذُكرت سابقًا كَانَتْ - وبأي شكل كَانَ - غريبة عَلَى إِسْرَائِيل. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإنه ليس مِنْ الأمور

الَّتِي تأملناها تم الرَّبْط بينه وبين أيَّة مبادئ لاهوتية هامة، ولم يُوصف أي منها إطلاقًا بأن له أهمية دينية (بالرغم مِنْ أنه - وكما سبق وذكرنا - تم تحريم اثنتين مِنْ هذه الممارسات). وما نود قوله هُوَ أن ممارسة المَنَاحَة كَانَ ببساطة مِنْ حقائق الْحَيَاة قديمًا. وحقيقة أنَّهَا ذُكرت فِي ع. ق، ليس لها أهمية بالنسبة للإيمان المسيحي أكثر مِنْ - مثلاً؛ مِنْ زرع كرمة، أَوْ التكلُّم بلغة عبْرِيَّة.

وإذا كَانَ لنا أن نبحث عن شئ له أهمية فِي العَهْد الحاضر، قَدْ يَكُونُ ذَلِكَ فِي الطريقة العامة فِي أن تقدير الفترات التاريخية وليس الفترة الَّتِي يعيش فيها قَدْ يذكرنا بأن الأشياء الَّتِي قَدْ نأخذها عَلَى أنَّهَا مِنْ الأمور المُسلَّم بها حاليًا، ربما كَانَت عَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ تمامًا فِي ثقافات أخرى، وأن المرء إذا سعى لأن يعمل مقارنة تقييمية، قَدْ لا تكون الثقافة الأخرى هي الأسوأ. ولا تُوجد أيَّة وسيلة يمكن مِنْ خلالها أن تُنقل بها الممارسات الخاصة بالمناحات فِي ش. أ. ق. بقوتها وشكلها الأصلي إِلَى الغرب فِي عصرنا الحديث. وبرغم ذَلِكَ، فإنه فِي ثقافة تظهر ميولاً قوية فِي أن تكون فرذانية، لاجذور لها، تجدها فِي عجالة وكثيرًا مَا تجدها فِي حيرة مِنْ ناحية كيفية استجابتها عَلَى نَحْوَ صحيح للموت، فإن بعض التأمل فِي الممارسات المجتمعية، والتعليمية، وغير المتعجلة الَّتِي كَانَت سائدة فِي إسْرَائِيل (وجيرانها) قديمًا، ربما توحي بأن بعضًا مِنْ الحكمة العلمية قَدْ فُقِدَ، ويحتاج الأمر لاستعادته ثانية.

٥. المَنَاحَة كتشبيه مجازي ديني فِي ع. ق. إِلَى هنا، تأملنا المرثاة فِي سياقها الأساسي كمَنَاحَة عادية. وبرغم ذَلِكَ، فإنه أمر شائع فِي ع. ق أن تستخدم لغة المَنَاحَة فِي سياق تذلل الإِنْسَان أمام الله. لأن الحزن الَّذِي يسببه الموت، أَوْ الكارثة مِنْ الطبيعي أنه يمكنه أن يشابه الحزن عَلَى خَطِيَّة سابقة - وكذلك الندم (الأسف، دون إصرار عَلَى التغير)، والتوبة (الأسف مع الإصرار عَلَى التغير) - أَوْ القلق بسبب تهديد مستقبلي. والفرضية الأساسية هي أنه كما أن المَنَاحَة تتطلب إيقاف النشاط العادي، والانخراط الشخصي التام فِي التعبير عن الحزن الشديد، هكذا أيضًا طلب الله، ولا سيما فِي الأَوْقات العصيبة، قَدْ يَكُونُ أمرًا مُطلقًا، وقَدْ يَكُونُ عَلَى الناس أن يختاروا التضحية بأَوْقات راحتهم العادية ومسرَّاتهم الشَّرعية، وأن يعلموا عَلَى تعميق طلبهم الله مِنْ خلال التعبير عن ذَلِكَ فِي صيغ مكَلَّفة بالفعل.

وأي سياق احتفالي فِي غير أوانه فِي أُورشليم، يقول إِشَعْيَاء: "وَدَعَا السَّيِّدُ رَبُّ الْجُنُودِ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ إِلَى الْبُكَاءِ (בָּכָה) وَالنَّوْحِ (סָפַד) وَالْقَرَعَةِ وَالتَّنَطُّقِ بِالْمِسْحِ. فَهُوَذَا بَهْجَةٌ وَفَرَحٌ، .." (إش ٢٢: ١٢- ١٣). ونجد هنا مفردات اللغة المألوفة الَّتِي استُخدمت عن حاجة يَهُوذَا لاتّخاذ إجراءات مُكَلِّفة لطلب الله بالرغم مِنْ أن الشَّعْب لَمْ يكن راغبًا فِي قبول رسالة النَّبِيِّ.

لقد استُخدمت لغة مماثلة عِنْدَ ضربه الجراد فِي يُوئيل: "تَنَطَّقُوا وَنُوحُوا (סָפַד) أَيُّهَا الْكَهَنَةُ. وَلْوِلُوا (יָלַל) يَا خُدَّامَ الْمَذْبَحِ. ادْخُلُوا بِيتُوا بِالْمُسُوحِ يَا خُدَّامَ إِلهِي" (١: ١٣). "وَلكِنِ الآنَ، يَقُولُ الرَّبُّ، ارْجِعُوا إِلَيَّ بِكُلِّ قُلُوبِكُمْ، وَبِالصَّوْمِ وَالْبُكَاءِ (בָּכָה) وَالنَّوْحِ (סָפַד). وَمَزِّقُوا قُلُوبَكُمْ لاَ ثِيَابَكُمْ». وَارْجِعُوا إِلَى الرَّبِّ إِلهِكُمْ .." (٢: ١٢- ١٣). "لِيَبْكِ (בָּכָה) الْكَهَنَةُ خُدَّامُ الرَّبِّ بَيْنَ الرِّوَاقِ وَالْمَذْبَحِ، وَيَقُولُوا: «اشْفِقْ يَا رَبُّ عَلَى شَعْبِكَ..." (٢: ١٧). وحين قَالَ النَّبِيُّ "مَزِّقُوا قُلُوبَكُمْ لاَ ثِيَابَكُمْ"، فمن غير المحتمل أنه كَانَ يعني تمزق الثياب لَمْ يكن أمرًا قائمًا، بل يعني بالأحرى أن الإيماءة الرمزية العامة لا يَكُونُ لها أي معنى إلاَّ إذا صاحبها إنكسار داخلي أمام الله. والطريقة العبْرِيَّة لقول "س" أكثر أهمية مِنْ "ص" هي غالبًا أن تقول "ليس "ص" بل "س" كما جاء فِي هُو ٦: ٦ "إِنِّي أُرِيدُ رَحْمَةً لاَ ذَبِيحَةً" (قا؛ مز ٥١: ١٦- ١٩ [١٨- ٢١]. وهكذا أيضًا، حين تكَلَّم مُوسَى فِي سِفْر التَّثْنِيَة عن أولوية ختان القلب (تث ١٠: ١٦؛ ٣٠: ٦) لَمْ يكن ثمة داعٍ لافتراض أن ختان الغرلة قَدْ استُبعد. والمراد هُوَ دائمًا انتقاد ميل الإِنْسَان للإستسلام للعواطف دون حقيقة داخلية تضفي عَلَى العمل العلني مغزاه.

فِي السياق الديني، مجرد الخوف فِي العواطف (والتي قَدْ تكون طريقة أخرى للتمييز بين الندم والتوبة) يبدو طريقة طبيعية لتفسير بكاء (בָּכָה) إسْرَائِيل أمام الله فِي العديد مِنْ المناسبات، وبصفة خاصة فِي سِفْر القُضَاة (مثل؛ قض ٢: ٤- ٥؛ ٢٠: ٢٣؛ ٢١: ٢؛ عد ٢٥: ٦). والحاجة لأن يَكُونُ المرء فطنًا واضحة بشكل خاص فِي إر ٣: ٢١- ٤: ٤ (قا؛ ١٤: ٧- ١٠). وقَدْ صُوِّر الشَّعْب عَلَى أنه فِي حزن: "سُمع صوت عَلَى الهضاب بكاء (בָּכָה) تضرعات بَنِي إسْرَائِيل. لأنَّهُمْ عوّجوا طريقهم. نسوا الرَّبَّ إلهُهم". غير أن الاستجابة الفورية هي أنه يتوجب عَلَيْهِمْ أن يتوبوا/ يعودوا (שׁוּב). "ارجعوا أيها البنون العصاة". وَكَانَ رد الشَّعْب عَلَى ذَلِكَ إيجابيًا: "ها قَدْ أتينا إليك لأنك أَنْتَ الرَّبُّ إلهُنا .... إِلَى الرَّبُّ إلهُنا أخطأنا"، ولكن يوجد أيضًا تحدٍّ قوي بأن هذا لابد وأن يَكُونُ حقيقيًا: "إن رجعت يا إسْرَائِيل يَقُولُ الرَّبُّ ... وإن أبعدت مكرهاتك مِنْ أمامي فلا تتيه ...".

وبرغم ذَلِكَ، يَكُونُ كتبة ع. ق واضحين بأن الدموع الَّتِي تُذرف أمام الله هي حقيقية ومن القلب. وعَلَى سَبِيل المثال، حين قَالَ إِشَعْيَاء لحَزَقِيَّا إنه سيموت. "فَوَجَّهَ [حَزَقِيَّا] وَجْهَهُ إِلَى الْحَائِطِ وَصَلَّى إِلَى الرَّبِّ قَائِلاً: «آهِ يَا رَبُّ، اذْكُرْ كَيْفَ سِرْتُ أَمَامَكَ بِالأَمَانَةِ وَبِقَلْبٍ سَلِيمٍ، وَفَعَلْتُ الْحَسَنَ فِي عَيْنَيْكَ». وَبَكَى (בָּכָה) حَزَقِيَّا بُكَاءً عَظِيمًا". وَكَانَ رد الله هُوَ: "قَدْ سَمِعْتُ صَلاَتَكَ. قَدْ رَأَيْتُ دُمُوعَكَ (דִּמְעָה). هأَنَذَا أَشْفِيكَ" (٢مل ٢٠: ٢- ٣، ٥؛ إش ٣٨: ٢- ٣، ٥). وبديلاً عن ذَلِكَ، حين بكى شَعْب يَهُوذَا لدى سماعهم الشَّرِيعَة تُقرأ لهم، رد نَحَمْيَا بقول جدير بأن نتذكره حيث قَالَ: "هذَا الْيَوْمُ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلهِكُمْ، لاَ تَنُوحُوا (אָבַל) وَلاَ تَبْكُوا (בָּכָה)". لأَنَّ جَمِيعَ الشَّعْبِ بَكَوْا (בָּכָה) حِينَ سَمِعُوا كَلاَمَ الشَّرِيعَةِ". وقال نَحَمْيَا: "اذْهَبُوا كُلُوا السَّمِينَ، وَاشْرَبُوا الْحُلْوَ، وَابْعَثُوا أَنْصِبَةً لِمَنْ لَمْ يُعَدَّ لَهُ، لأَنَّ الْيَوْمَ إِنَّمَا هُوَ مُقَدَّسٌ لِسَيِّدِنَا. وَلاَ تَحْزَنُوا، لأَنَّ فَرَحَ الرَّبِّ هُوَ قُوَّتُكُمْ" (نح ٨: ٩- ١٠).

٦. النواح بالمعنى الحديث كصراخ إِلَى الله وقت الشدة. بالنظر إِلَى النواح كتشبيه مجازي ديني يؤدي بالطبيعة إِلَى التأمل فِي استعماله بواسطة المفكرين المحدثين عَلَى أنه الرجوع إِلَى الله فِي الصَّلاَة وفِي أَوْقات المحن. وهذا ليس بأي حال أمر قاصر عَلَى السياق الاجْتِمَاعي والديني للعالم القديم بل هُوَ موضوع له أهمية دائمة فِي حَيَاة الإيمان: (← صَلاَة).

سيكون مِنْ المناسب فِي البداية أن نضع هذه النوعية مِنْ النواح فِي السياق العام. وبالرغم مِنْ أن ع. ق يُنَبِّر باستمرار عَلَى أهمية الثقة (#١٠٥٣ בָּטַח)، والإيمان (#٥٨٦ אָמַן)، والطاعة (#٩٠٤٨ שָׁמַע)، عَلَى أنَّهَا مِنْ سمات الاستجابة البشرية الحقَّة لله، إلاَّ أن التقْديم الكتابي العام هُوَ أنه لا يجب تبسيط هذا الأمر كما لو أن الْحَيَاة هي بالضرورة مُجرّد "إطاعة الأوامر"، بل بالأحرى هناك تصوير متكرر للحَيَاة فِي كَنَف الله، وأنَّهَا تتضمن مكانًا للحوار مع الله، وفسحة للسؤال والجواب. والطاعة لله يجب أن تُوضع فِي إطار علاقة واعية، وليست علاقة بعيدة عن العقل.

(أ) اشتهر إِبْرَاهِيم كنموذج للإيمان. ومع ذَلِكَ كَانَ رده عَلَى كَلِمات الله القوية المطمئنة بقوله: "أَيُّهَا السَّيِّدُ الرَّبُّ، مَاذَا تُعْطِينِي وَأَنَا مَاضٍ عَقِيمًا ..."؟ (تك ١٥: ١- ٢). وحين قطع الله وعدًا قويًا لإِبْرَاهِيم: "أَنَا الرَّبُّ الَّذِي أَخْرَجَكَ مِنْ أُورِ الْكَلْدَانِيِّينَ لِيُعْطِيَكَ هذِهِ الأَرْضَ لِتَرِثَهَا"، لَمْ يكن جواب إِبْرَاهِيم قبولاً وشكرًا، بل رد بسؤال: "أَيُّهَا السَّيِّدُ الرَّبُّ، بِمَاذَا أَعْلَمُ أَنِّي أَرِثُهَا؟" (١٥: ٧- ٨). ومما يجدر ذكره أن الله فِي أي مِنْ المرتين لَمْ يظهر ضيقه مِنْ جواب إِبْرَاهِيم بل بالأحرى تعامل معه بجدية ورد عليه بالشكل المناسب. وفِي وضع يتسم بالحيرة، حيث مِنْ الصعب تصور تحقيق هذا الوعد، فإن الاستفسار مِنْ الله نُظر إليه عَلَى أنه أمر مشروع تمامًا. ومما يجدر ذكره أيضًا بأنه فيما ذُكرت قصة إِبْرَاهِيم فِي سِفْر التكوين فإن كَلِمات التساؤل هذه هي أوَّل كَلِمات يوجهها إِبْرَاهِيم إِلَى الله وقَدْ فُصلت فِي النص.

(ب) مُوسَى هُوَ الشخص الَّذِي أسس ديانة إسْرَائِيل، وفِي قصة دعوته صُوِّر كالمثل الأعلى لأنبياء إسْرَائِيل، الَّذِي يتكَلَّم ويعمل باسم الرَّبّ (خر ٣: ١- ٤: ١٧) وبرغم ذَلِكَ، كَانَ رده عَلَى المهمة الَّتِي كُلف بها بأن يواجه فِرْعَوْن فِي مِصْرَ ويخرج بَنِي إسْرَائِيل - وهي مهمة رهيبة حقًا - هُوَ أنه طرح سلسلة مِنْ أربعة اعتراضات أَوْ اعتذارات. وفِي كُلّ مرَّة كَانَ الله يأخذ مَا يقوله مُوسَى بجدية ويجيب عليه بإجابة شافية، ولم يغضب الله إلاَّ حينما صار تردد مُوسَى رفضًا قاطعًا (٤: ١٣- ١٤). وعَلَى الرغم مِنْ أنه بعد السؤالين الأوَّلين (٣: ١١ و١٣) جدد الله أمره لمُوسَى "اذهب" وقَدَّم له المزيد مِنْ الكَلِمات المطمئنة (٣: ١٦- ٢٢)، غير أن مُوسَى وبكُلّ بساطة واصل تذرعه بعدم كفايته شخصيًا واستمر فِي تردده (٤: ١، ١٠)، ولكن الله حَتَّى فِي هذه المرَّة لَمْ يظهر أي غضب. وقَدْ صُوِّر كُلّ مِنْ إِبْرَاهِيم ومُوسَى عَلَى أن كُلّ واحد منها فِي وضع صعب، وَلَمْ يَكُنْ هناك أي شعور بأنه ليس مِنْ اللائق لأن يسألا الله عن هذا. وثمة فاعلية مماثلة يمكن رؤيتها فِي قصة جِدْعُون (قض ٦: ١١- ٢٤)، صَمُوئِيل (١صم ١٦: ١- ٣).

وثمة تطور طبيعي فِي هذا الشعور بأنه مِنْ المناسب سؤال الله فِي المواقف الصعبة، وذلِكَ فِي صيغة أكثر وضوحًا للسؤال حين تبدو الأمور سيئة، وهذه الصيغة هي، النوّاح. وأوَّل نواح فِي قصة إسْرَائِيل عَلَى لسان مُوسَى. فبعد أن كُلِّف مِنْ الرَّبِّ، واجه مُوسَى فِرْعَوْن بكَلاَمٍ نبوّي واثق، حيث قَالَ له: "هكَذَا يَقُولُ الرَّبُّ إِلهُ إِسْرَائِيلَ: أَطْلِقْ شَعْبِي ..." (خر ٥: ١). ومما يؤسف له، أن فِرْعَوْن لَمْ يتأثر إطلاقًا بكَلاَم مُوسَى، ورفضه بفظاظة (٥: ٢). وحاول مُوسَى بصيغة أكثر اعتدالاً (٥: ٣) ولكنه لَمْ ينجح أيضًا. والواقع أن رد فِرْعَوْن الوحيد هُوَ أن يجعل الْحَيَاة أكثر صعوبة بالنسبة لبَنِي إسْرَائِيل عن طريق الاضطهاد والإذلال الأمر الَّذِي دفع قادة إسْرَائِيل إِلَى الشكوى لمُوسَى (٥: ٤- ٢١). وهذا بالضبط هُوَ السياق الَّذِي يتوقع المرء فيه مِنْ الله - الَّذِي منذ فترة قليلة جِدًّا كَانَ قَدْ أعلن نفسه لمُوسَى باعتباره الرَّبّ - أن يبدأ التدخل بقوة. وبرغم ذَلِكَ لا نجد أي ذكر لعمل الله فِي القصة، وبدا الرَّبّ بغيابه وكأنه لا يعنيه الأمر. فأمامنا وعد إلهي (٣: ٨، ١٠)، وطاعة الإِنْسَان، وتوقعاته المفعمة بالأمل (٤: ٢٩- ٣١) - وبرغم ذَلِكَ ساد الإحباط لما بدا وكَانَ الله غائب عن المشهد. وكَانَ مِنْ الطبيعي جِدًّا، أن يثير ذَلِكَ رثاء (بالرغم مِنْ أنه لَمْ يُستخدم اي تعبير خاص للإشارة إليه، ذَلِكَ أن الفعل الَّذِي استخدمه مُوسَى هُوَ الفعل المعتاد للكَلاَم אָמַר) "يَا سَيِّدُ، لِمَاذَا أَسَأْتَ إِلَى هذَا الشَّعْبِ؟ لِمَاذَا أَرْسَلْتَنِي؟ فَإِنَّهُ مُنْذُ دَخَلْتُ إِلَى فِرْعَوْنَ لأَتَكَلَّمَ بِاسْمِكَ، أَسَاءَ إِلَى هذَا الشَّعْبِ. وَأَنْتَ لَمْ تُخَلِّصْ شَعْبَكَ" (٥: ٢٢- ٢٣). ولم يشرح الله السبب أَوْ يبرر نفسه، ولكنه أعاد بالفعل طمأنة مُوسَى (٦: ١- ٨)، وفِي الوقت المناسب بدأ وعده الأساسي يتحقق.

(جـ) وهذا التصوير الرائع لإمكانية وجود المشاكل فِي الْحَيَاة حَتَّى إذا كَانَ الإِنْسَان فِي مَعيّة الله لأن هذه مِنْ طبيعة الأمور، وقَدْ تكرر هذا فِي مواضع أخرى فِي ع. ق. وسِفْر إِشَعْيَاء يتضمن الشهادة الشخصية البارزة لعبد الرَّبّ شخصيًا. الرَّبّ "وَقَالَ لِي: «أَنْتَ عَبْدِي إِسْرَائِيلُ الَّذِي بِهِ أَتَمَجَّدُ». أَمَّا أَنَا فَقُلْتُ: «عَبَثًا تَعِبْتُ. بَاطِلاً وَفَارِغًا (הֶבֶל) أَفْنَيْتُ قُدْرَتِي" (إش ٤٩: ٣- ٤). أي أن العبد أُعطى وعدًا بأن يَكُونُ وسيلة يتمجد به الله. ولكنه فيما يتأمل خدمته منذ بدايتها وحَتَّى الآن، لَمْ ير شَيْئًا عَلَى الإطلاق يشير إِلَى ذَلِكَ، بل إن وصف عمله بأنه "فارغ"، وهذه هي أشهر كلمة استُخدمت فِي سِفْر الجامعة كوصف مقتضب للحَيَاة بأن كُلّ مَا فيها باطل (جا ١: ٢). وبرغم ذَلِكَ، فإن العبد، بصفته عامر بالإيمان، لَمْ يسمح لليأس أن يتطرق إِلَى قلبه، ولكنه واصل يعبر عن الرجاء الواثق فِي الله بقوله: "لكِنَّ حَقِّي عِنْدَ الرَّبِّ، وَعَمَلِي عِنْدَ إِلهِي" (إش ٤٩: ٤ ب).

(د) وهناك مرثاة أقل شُهرة ربما بسبب سياقها غير الواضح أَوْ صعوبة نصها، وهي مرثاة وردت فِي سِفْر إِشَعْيَاء جاء بها: "كَمَا أَنَّ الْحُبْلَى الَّتِي تُقَارِبُ الْوِلاَدَةَ تَتَلَوَّى وَتَصْرُخُ فِي مَخَاضِهَا، هكَذَا كُنَّا قُدَّامَكَ يَا رَبُّ. حَبِلْنَا تَلَوَّيْنَا كَأَنَّنَا وَلَدْنَا رِيحًا. لَمْ نَصْنَعْ خَلاَصًا فِي الأَرْضِ، وَلَمْ يَسْقُطْ سُكَّانُ الْمَسْكُونَةِ" (إش ٢٦: ١٧- ١٨). وترجمة NIV محل جدال. ولعل عبارة "قدَّامك" خاطئة، وستكون ترجمة طبيعية لـ לְפָנֶיךָ، فِي حين أن مس. מִפָּנֶיךָ عادة مَا يَكُونُ سببيًا "بسببك". والسطر الأخير يعتمد عَلَى الترجمة مس. יִפְּלוּ وترجمته الحرفية "يسقط" وتعتقد ترجمة NIV أنه بسبب سياق التشبيه المجازي بالولادة، إنه مصطلح يعبر به عن "إسقاط" طفل فِي الولادة، وبرغم ذَلِكَ فهي عبارة مفحمة، والمعنى الحرفي هُوَ "وسُكَّان العالم لن يسقطوا" وهذه فِي الترجمة المفضلة، وهكذا أيضًا يشير زمن الفعل السابق إِلَى الترجمة: "لن نأتي بالخلاص إِلَى الأرض. ويبدو أن الإشارة هي إِلَى الإطاحة بأمم العالم الشِّرِّيرة مع مَا يواكب ذَلِكَ مِنْ خضوعهم لإسْرَائِيل (قا؛ ٤٥: ١٤). وعَلَى ذَلِكَ يَكُونُ

موضوع الرثاء، هُوَ أن شَعْب الرَّبّ تحملوا آلاماً وكربًا عَظِيمًا بسبب الرَّبّ، ولعل ذَلِكَ، بصفة خاصة بسبب وعد بما سيحققونه له، الأمر الَّذِي ولَّد فِيهم آمالاً وتوقعات كبيرة. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن نتيجة كربهم وهي أليمة كامل الولادة، لَمْ تكن الفرح بحَيَاة جديدة، بل كَانَت يأساً وإحباطاً لَمْ ينجم شئ مقابل مَا تحملوه مِنْ آلام ولم يتغير شئ، وهم لا يتوقعون الآن تحقيق التغير عَلَى النَّحْو الَّذِي كَانُوا يتوقعونه فِي العالم والَّذِي اعتقدوا أنه سيأتي نتيجة مَا تحملوه مِنْ ألم وكرب. وبرغم ذَلِكَ، فهذا ليس القول الفصل، لأَنَّهُ يتبع ذَلِكَ، فقرة مطمئنة عن مقاصد الرَّبّ الحسنة (٢٦: ١٩- ٢١)، وفِي نهاية المجموعة النبوية أعيد إستخدام نفس التشبيه المجازي للولادة ولكن بطريقة جازمة ومفرحة (٦٦: ٧- ١١). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فمن الجلي أن التعامل مع حالة اليأس وطرحها أمام الله اعتُبِرت جزءًا لا يتجزأ مِنْ حَيَاة الإيمان.

(هـ) أكثر الْمَرَاثِي شُهْرة خارج سِفْر الْمَزَامِير نجدها فِي سِفْر إِرْمِيَا (دليل لدراسة موسعة صدر منذ عهد قريب، قا؛ McConville, ch. 3). وتفسير مَا اصطُلح عَلَى تسميته "اعترافات" إِرْمِيَا (إر ١١: ١٨- ١٢: ٦؛ ١٥: ١٠- ٢١؛ ١٧: ١٢- ١٨؛ ١٨: ١٨- ٢٣؛ ٢٠: ٧- ١٨) أمر يدعو للجدال، بالنظر إِلَى أنه فِي سياق سِفْر إِرْمِيَا كَكُلّ، يبدو أن هذه تجعل موقف إِرْمِيَا مِنْ بعض النواحي مثاليًا مِنْ ناحية شَعْب يَهُوذَا، ومن ناحية دينونة الرَّبّ والآلام الَّتِي سمح أن تلحق بهم. وبرغم ذَلِكَ، لا تنكر هذه الأبعاد صحة ترجمة النصوص عَلَى ضوء خدمة إِرْمِيَا نفسها.

نحن هنا أمام نَبِيّ لَمْ تنجم عن خدمته سوى السخرية، والظلم والاضطهاد. وفِي حالة غضبه مِنْ هذا الوضع التجأ إِلَى الرَّبّ، أحيانًا معاتباً: "لماذا كَانَ وجعي دائمًا وجرحي عديم الشفاء يأبى أن يشفى أتكون لي مثل مِيَاه غير دَائِمَة" (إر ١٥: ١٨، قا؛ ٢: ١٣، حيث تم توجيه اللوم لإِسْرَائِيل لابتعادها عن الرَّبّ الَّذِي هُوَ ينبوع المِيَاه الحية). وبالرغم مِنْ أن هناك أحيانًا كَلِمات مِنْ الرَّبّ تبعث عَلَى الطمأنينة إلاّ أَنَّهَا تميل فِي بعض الأحيان إِلَى أن تكون جافة إِلَى حد مَا (١٢: ٥- ٦؛ ١٥: ١٩- ٢١). وفِي المرّة الأخيرة الَّتِي تحدث فِيها إِرْمِيَا عن نفسه، ذهب إِلَى حد أنه لعن اليَوْم الَّذِي وُلد فِيه، وأنهى كَلامه بسؤال: "لِمَاذَا خَرَجْتُ مِنَ الرَّحِمِ، لأَرَى تَعَبًا وَحُزْنًا فَتَفْنَى بِالْخِزْيِ أَيَّامِي؟" (٢٠: ١٨). ولم تُعط إجابة عن هذا السؤال سوى تِلْكَ السابق ذكرها فِي مستهل السِفْر (١: ٥).

وفضلاً عن ذَلِكَ، فإن الشقاء الَّذِي يلقاه إِرْمِيَا فِي خدمته لَمْ يتحسن إطلاقًا. وعَلَى الرغم مِنْ أن كَلامه ثُبتت صحتة بسقوط أورُشَلِيم، غير أن هذا لَمْ يكن يولِّد شعورًا يُذكر بالارتياح ولا سيما بالنسبة لرجل كَانَ يبكي عَلَى دمار شَعْبه (إر ٩: ١ [٨: ٢٣]؛ ١٠: ١٩؛ ١٧: ١٦). وبعد سقوط أورُشَلِيم سرعان مَا تلاشت الآمال فِي بداية جديدة، كما أن إِرْمِيَا نُقل إِلَى مِصْرَ ضد إرادته، ولعله مات هناك منسِيًا. وعَلَى الرغم مِنْ أن إِرْمِيَا تنبأ بمستقبل متجدد لإِسْرَائِيل فِي أرْض الميعاد (ص. ٣٠- ٣٣؛ وبصفة خاصة ص. ٣٢)، مع أنه هُوَ نفسه لَمْ يعش ليشارك فِيه. وليس مما يدعو إِلى الدهشة أن الفكر اللاهوتي المسيحي كثيرًا مَا كَانَ ينظر إِلَى طريقة إِرْمِيَا فِي الْحَيَاة، بأنها كَانَ ترمز إِلَى طريق جثسيماني والجلجثة.

(و) يتفرد سِفْر حَبَقُّوق بين كتابات الأَنْبِيَاء بأنه يفتقر تمامًا إِلَى التعبيرات النبوية المألوفة مثل: "هذا مَا يقوله الرَّبّ"، وعوضًا عن ذَلِكَ يستخدم صيغة المرثاة والإجابة. وهنا يمكن أن نذكر أرْبَع ملاحظات (i) يبدأ السِفْر بالصيحة: "حَتَّى مَتَى يَا رَبُّ ...؟" (حب ١: ٢) وهذه تشكل أيضًا صيغة جازمة للرثاء فِي مز ١٣. وَكَانَت هذه الصيحة مصحوبة بالاعتقاد بأن الرَّبّ لا يسمع ولا يخلص (حب ١: ٢) بمعنى أن صلوات النَّبِيّ لَمْ تحدث أي فرق يُذكر. (ii) إجابة الرَّبّ الأوْلى (١: ٥- ١١) بالكاد تبعث عَلَى الطمأنينة؟، لأَنَّهُ يبدو مِنْ الرسالة الَّتِي تحملها هذه الإجابة أن الأمور ستزداد سوءًا قبل أن تتحسن - فالبابليون سيدمرون الأرْض. (iii) توجد صورة رائعة للحرية الَّتِي توفرت للنَّبِيّ مِنْ ناحية تبادل الحديث مع الله: "عَلَى مرصدي أقف وعَلَى الحصن انتصب وأراقب أرى ماذا يقول لي وماذا أجيب عن شكواي" (٢: ١). وهذه العبارة الأخيرة يجب ترجمتها إِلَى: "بخصوص شكواي" بمعنى أن حَبَقُّوق يتوقع الاستمرار فِي عرض قضيته عَلَى الله حَتَّى بعد أن يرد الله عليه. (iv) مضمون رد الرَّبّ فِيما يتعلق بالكيفية الَّتِي يتم بها التعامل مع الألم والإحباط لَمْ تكن واضحة تمامًا، غير أنه ربما نجدها فِي العبارة الشهيرة حب ٢: ٤ "الْبَارُّ بِإِيمَانِهِ يَحْيَا (אֱמֻן، [#٥٨٧]").

(ز) أكثر الأسفار العامرة بالْمَرَاثِي هُوَ سِفْر الْمَزَامِير. والحقيقة، هي أن الْمَزَامِير الأكثر عددًا، حَتَّى مِنْ مَزَامِير المديح هي مَزَامِير الرثاء. وعَلَى الرغم مِنْ أن هذه الحقيقة ذُكرت بشكل روتيني فِي مقدمة سِفْر الْمَزَامِير، إلاّ أن أهميتها قلّما يعرض لها أحد. وهذا المكان البارز الَّتِي تحتله الْمَرَاثِي فِي قلب صلوات إِسْرَائِيل معناه أن المشاكل الَّتِي تولد الرثاء ليست بالأمور الهامشية بل هي مِنْ الأمور الأساسية لِحَيَاة الإيمان (انظر بحث هذا الموضوع فِي سِفْر أيُوب). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإنها أظهرت أن اختبار الألم والحيرة فِي حَيَاة الإيمان ليس دلالة عَلَى نقص فِي الإيمان، أوْ أنه شئ يجب تجاهله وعدم الإنشغال به، بل هُوَ أمر جوهري فِي طبيعة الإيمان ذاته. وبدلاً مِنْ تجاهل المشاكل الَّتِي تنتاب حَيَاة الإيمان، كما لو أن العبادة يجب أن تكون حقًا مِنْ المديح والشكر، يتوجب معرفة أن هذه المشاكل تُعد مِنْ الأمور الرئيسية للصلاة والعبادة. والأمر اللافت هنا هُوَ الواقعية الفعلية لهذه الْمَزَامِير (← مَزَامِير: لاهوت).

وتصنيف الأنواع المختلفة لمَزَامِير الرثاء أمر له أهميته (برويلس Broyles، أمر جوهري). ولعله مِنْ الشائع جدًّا تقسيم الْمَرَاثِي إِلَى الْمَرَاثِي الشخصية (مز ١٣؛ ٢٢ مثل؛) والْمَزَامِير الخاصة بالجماعة كلّها (مثل؛ مز ٧٤؛ ٨٠). غير أنه، فِي حين أن هذا التصنيف صحيح تمامًا، إلاّ أنه يوجد فرقان آخران لهما أهميتهما الزائدة. أوّلاً، هناك فرق بين الْمَزَامِير الَّتِي هي بالضرورة مجرد صرخات تطلب العون، حيث تتوفر الثقة فِي أن الله سيخلص (مثل؛ مز ٤: ٥)، وهذا وضع شائع أيضًا فِي القصة (مثل؛ خر ٢: ٢٣)، وتلك الَّتِي تنظر إِلَى الله لو أنه مسئول بشكل مَا عن الصعاب، كما تتضمن عناصر مِنْ الشكوى مِنْ الله وعتابه (مثل؛ مز ١٣؛ ٧٤). وفِي النوعية الأوّلى الوضع يتعلق بمشكلة، والحل هُوَ الله، فِي حين أن المشكلة فِي النوعية الثانية

هي الله. ويجب أن نطلق عَلَى النوعية الأوّلى "صيغة لطلب العون، أوْ "مناشدة"، مع الاحتفاظ بالتعبير المعين "مرثاة" أوْ ربما "شكوى" ليُطلق عَلَى النوعية الثانية. وأن هذه النوعية بالذات هي الأكثر إثارة للاهتمام مِنْ الناحية اللاهوتية، وستكون موضع تركزنا هنا.

والفرق الثاني هُوَ بين الْمَزَامِير الَّتِي تُختتم بنغمة مطمئنة، أوْ بحمد لِلرَّبّ، وتلك الَّتِي لا تفعل هذا. وهذه الخاتمة الإيجابية عَلَى وجه العموم تتسم بها الْمَرَاثِي الشخصية أوْ الفردية (مثل؛ مز ١٣: ٢٢)، وليس المرثاة الجماعية، بالرغم مِنْ وجود أمثلة مِنْ هذه النوعية الثانية توجد بها هذه السمة (مثل؛ مز ٦٠؛ ٧٧).

أمّا كيفية فهم الانتقال مِنْ المرثاة إِلَى الثقة أوْ المديح داخل الْمَزْمُور الواحد، فهذا كَانَ موضع مناقشات كثيرة ولا يمكن حياله سوى التخمين بذكاء، لأن النص الكتابي لا تتوفر فِيه دلالة مباشرة. بالرغم مِنْ أنه هناك، مثل؛ - إشارات بين فينة وأخرى تفيد أن الله قَدْ سمع الرثاء (مز ٦: ٨- ١٠ [٩- ١١]؛ ٢٢: ٢٤ [٢٥]؛ قا؛ ٨٥: ٨ [٩]). ولا نعرف مَا إذا كَانَ هذا يشير إِلَى عملية غير مرئية داخل روح المتعبد، أم هي عملية عامة مِنْ خلال وساطة إنْسَان يتكلّم نيابة عن الله. والمفروض فِي هذا العصر أنهم يميلون لتفضيل هذا الاحتمال الأخير، وعَلَى ذَلِكَ فإن هناك التفسير العام وَهُوَ نسبة هذه الْمَزَامِير إِلَى السياق المحتمل للعبادة فِي الهَيْكَل، حيث يقوم شخص له سلطة بإعلان كَلِمات مطمئنة باسم الرَّبّ، يَكُونُ مِنْ شأنها والحالة هذه أن تعطى للعابد توجيهًا جديدًا (وهذا يشبه الممارسة العامة فِي العبادة المسيحية الَّتِي تبدأ بالانسحاق والاعتراف يتبعها غفران، الأمر الَّذِي ينجم عَنْهُ ترنيمة حمد وشكر). غير أنه حَتَّى لو كَانَ هذا صحيحًا كقصة تتعلق بمنشأ هذه الْمَزَامِير، إلا أن هذا يفسر لنا، مَا هي وظيفتها بالشكل الَّذِي هي عليه الآن، دون قاعدة تفسيرية، واستخدامها فِي سياقات متنوعة. وهذه الْمَزَامِير فِي صيغتها الحالية قد يتوجب النظر إليها عَلَى أَنَّهَا تعبر عن تناقض ظاهري بأن الرثاء والمديح، الحزن والفرح كلّها تنتمي معًا. وعَلَى الرغم مِنْ أن الألم والحيرة يجب التعبير عَنْهُمَا فِي العبادة، غير أَنَّهَا لا يتناغمان مع التسبيح والحمد، لكن الحمد يوضح سياق الإيمان والرجاء الَّذِي فِي إطاره تُسمع الرثاء، ويتم التعبير عن الثقة فِي أن كُلّ شئ فِي النهاية سيكون عَلَى مَا يرام مادام هناك اتكال عَلَى الله. وهذا يتناغم أيضًا مع الشكل العام لسِفْر الْمَزَامِير حيث تميل الْمَرَاثِي إِلَى أن تتجمع فِي الجزء الأوّل مِنْ المجموعة والْمَزَامِير الأخيرة تأتي كنتيجة مدعمة لترانيم الحمد.

والْمَزَامِير الَّتِي تنظر إِلَى الله باعتباره المسئول عن الوضع الأليم والتي لا تنتهي بنغمة إيجابية هي الأكثر إثارة مِنْ الناحية اللاهوتية لأَنَّهَا تطرح الموضوعات بحدة بالغة. ومن بين الْمَزَامِير ٤٤؛ ٨٨؛ ٨٩ وهي الْمَزَامِير الثلاثة الَّتِي تعبر عن المرثاة بشكل تام وبحدة بالغة.

ومن المعروف عن الْمَزْمُور ٨٨ أنه مِنْ أكثر الْمَزَامِير الَّتِي تتسم بمسحة مِنْ الكآبة. وَهُوَ عبارة عن مرثاة فردية عن ألم بارح لا ينقطع، يلوم فِيه كاتب الْمَزْمُور الله باعتباره سبب آلامه: "احْتَمَلْتُ أَهْوَالَكَ. تَحَيَّرْتُ. ... أَبْعَدْتَ عَنِّي مُحِبًّا وَصَاحِبًا. مَعَارِفِي فِي الظُّلْمَةِ" (٨٨: ١٥ و١٨ [١٦ و١٩]). ولعله يمكن الادلاء بتعليق مفيد وموجز، فِيما عدا أن الْمَزَامِير تقف كعلامة حدودية فِي حَيَاة الإيمان، وهذا أمر يذكرنا بأن إحساسًا بأن الله قَدْ تخلى عنا ربما يَكُونُ غامرًا ولا يمكن الفكاك منه.

وهناك المزيد مما يمكن قوله عن مز ٤٤؛ ٨٩ وكِلاهما مِنْ الْمَرَاثِي الجماعية، لأن هذين الْمَزْمُورين يحتويان عَلَى كُلّ مَا مِنْ شأنه بيان أنهما صيغا بكُلّ حرص وبراعة ليُقدّما التناقض الظاهري مِنْ ناحية مَا يبدو أنه غياب الله عن حَيَاة الإيمان (بالرغم مِنْ أنه يمكن تفسيرهما بما يناقض ذَلِكَ). ويتكون الْمَزْمُور ٤٤ مِنْ خمس وحدات واضحة ومتتابعة: (أ) ع. ١- ٣ [٢- ٤] تُعد نوعًا مِنْ الاعتراف الإيماني عن صلاح الله وعنايته لآباء إِسْرَائِيل الأوّلين فِي الماضي، (ب) ع. ٤- ٨ [٥- ٩]، وهي اعتراف إيماني مماثل عن صلاح الله ورعايته لإِسْرَائِيل فِي الوقت الحاضر. وهذان معًا يشكلان الإيمان الرسمي لإِسْرَائِيل. (ج) وبرغم ذَلِكَ فإن الجزء الثالث (ع. ٩- ١٦ [١٠- ١٧] يصور حالة المجتمع الحاضرة، والتي تأتي عَلَى النقيض تمامًا مِنْ اعتراف الإيمان السابق، وبدلاً مِنْ "لأنك أَنْتَ خلصتنا مِنْ مضايقينا"، الآن "تُرْجِعُنَا إِلَى الْوَرَاءِ عَنِ الْعَدُوِّ"، وبدلاً مِنْ: "بالله نفتخر اليَوْم كُلّه"، الآن "اليَوْم كُلّه خجلي أمامي وخزي وجهي قَدْ غطاني". والحقيقة الحاضرة تتعارض مع اعتراف الإيمان. (د) القسم الرابع (ع. ١٧- ٢٢ [١٨- ٢٣] يستكشف سببًا محتملاً لِذَلِكَ. وإذا كَانَت إِسْرَائِيل خائفة، بوسعهم أن يدركوا أن مَا حدث كَانَ دينونة بسبب خطيتهم. غير إن الحقيقة هي أنهم كَانُوا أمناء، وأن أمانتهم عَلَى وجه التحديد هي الَّتِي جلبت عَلَيْهِمْ هذه الكارثة ("مِنْ أجلك עָלֶיךָ، ع. ٢٢ [٢٣] نُمات اليَوْم كُلّه"). (هـ) فِي ع. ٢٣- ٢٦ [٢٤- ٢٧] يناشد كاتب الْمَزْمُور الله مستندًا إِلَى رحمته" (חֶסֶד، آخر كلمة فِي الْمَزْمُور). ومن المهم أن نلاحظ قوة اللغة المستخدمة: "اسْتَيْقِظْ! لِمَاذَا تَتَغَافَى يَا رَبُّ؟ انْتَبِهْ! لاَ تَرْفُضْ إِلَى الأَبَدِ". وبالنظر إِلَى أن إِسْرَائِيل تعترف بأن الرَّبّ فِي عنايته بإِسْرَائِيل "لا ينعس ولا ينام" (١٢١: ٤)، ويسخر إِيلِيَّا مِنْ أَنْبِيَاء الْبَعْل بأن إلههم الَّذِي ليس إله بقوله: "لعله نائم فيتنبه" (١مل ١٨: ٢٧)، هذه لغة التضارب، ولعله قُصد بها أن تتضارب مع إيمان إِسْرَائِيل الرسمي. وفِي التعبير عن الألم العميق، فإن الفروق الضئيلة والطفيفة للمحادثة اللاهوتية قَدْ يتطلب الأمر تنحيتها جانبًا.

ثمة نمط مماثل يمكن أن نلمسه فِي مز ٨٩. وهنا يتركب الْمَزْمُور مِنْ أرْبَع وحدات متميزة ومتتابعة (أ) ع. ١- ١٨ [٢- ١٩] هي ترنيمة حمد لِلرَّبّ. فالترنيمة تحمده لقوته الإلهية الَّتِي لا تُمارى (ع. ٥- ١٣ [٦- ١٤]). والكلمة الرئيسية الَّتِي تكرر فِي هذه الترنيمة هي (حَقّ الرَّبّ، أوْ أمانته بحسب بعض الترجمات אֱמוּנָה حيث ذُكرت خمس مرات (قا؛ ع. ١، ٢، ٥، ٨، ١٤ [٢، ٣، ٦، ٩، ١٥])، وفِي المثال الأخير استُخدمت التمجيد المختلفة وهي אֱמֶת وقَدْ استُخدمت كجزء مِنْ الركبة الثنائية التقليدية חֶסֶד וֶאֱמֶת). ولعلها ترنيمة كَانَت موجودة إلاّ أنه أعيد استخدامها فِي السياق الحالي، لأَنَّهُ بالرغم مِنْ أن الأسلوب السائد هُوَ ٤- ٤، غير أنه يوجد سطران دخيلان فِي ٣- ٣ وهما ع. ٣- ٤ [٤- ٥]. وَلَمْ يَكُنْ نمطهما العددي

واضحًا فحسب، لكن قراءتها فِي الأصل العبري جاءت مركبة لأنّهَا تفتقر إِلَى العبارة التمهيدية السلسلة "أنْتَ قلتَ (عادة مَا يضعها المترجمون)، وهذان العاملان يوحيان بإدخال مادة جديدة عَلَى مادة قديمة، وهي النص الحالي. والغرض مِنْ وضع هذين السطرين مِنْ هذه النقطة هُوَ أن يُقَدِّم منذ البداية الاهتمام اللاهوتي الَّذِي يسيطر عَلَى ٱلْمَزْمُور بكمله. وَهُوَ موضوع إماتة الله لعَهْدَهُ الَّذِي قطعه مع بيت دَاوُد. وقَدْ أفتقرت ترجمة NEB تمامًا منطق ٱلْمَزْمُور بوضع ع. ٣- ٤ بعد ع، غير أن الترتيب الكتابي استُعيدت ترجمة REB.

(ب) ع. ١٩- ٣٧ [٢٠- ٣٨]، خصصت بالكامل لإعادة سرد مواعيد الله لبيت دَاوُد، والتي فِي مركزها نجد الوعد باعطاء نسله مملكة تدوم إِلَى الأبد (قا؛ ٢صم ٧). وبعد إعادة سرد التزام الله بدعم بيت دَاوُد ونجاحه - وذلك بعبارات رائعة، مع ذكر أن عصيانًا مِنْ قبلملك مِنْ بيت دَاوُد سوف يؤدي إِلَى عقاب ولكنه لن ينهي العَهْد، يفسر كاتب ٱلْمَزْمُور العَهْد الَّذِي قطعه الله لبيت دَاوُد بعبارات لا تتيح فرصة للجدل أَوْ الشك: "لاَ أَنْقُضُ عَهْدِي، وَلاَ أُغَيِّرُ مَا خَرَجَ مِنْ شَفَتَيَّ. مَرَّةً حَلَفْتُ بِقُدْسِي، أَنِّي لاَ أَكْذِبُ لِدَاوُدَ. نَسْلُهُ إِلَى الدَّهْرِ يَكُونُ، وَكُرْسِيُّهُ كَالشَّمْسِ أَمَامِي. مِثْلَ الْقَمَرِ يُثَبَّتُ إِلَى الدَّهْرِ. وَالشَّاهِدُ فِي السَّمَاءِ أَمِينٌ" (ع. ٣٤- ٣٧). وهذا هُوَ أقوى التزام قاطع يُنسب إِلَى الله فِي ع. ق كُلّه، بل هُوَ أقوى مما جاء فِي إر ٣١: ٣٥- ٣٧. وهكذا، أمامنا ترنيمة لله القادر عَلَى كُلّ شيء، والَّذِي عُرف بأمانته، والَّذِي أخذ عَلَى نفسه عهدًا قاطعًا بأن يَكُونُ أمينًا لبيت دَاوُد.

(جـ) "لٰكِنَّكَ رَفَضْتَ وَرَذَلْتَ. غَضِبْتَ عَلَى مَسِيحِكَ. نَقَضْتَ عَهْدَ عَبْدِكَ". هكذا بدأ القسم الثالث (ع. ٣٨- ٤٥ [٣٩- ٤٦]، بوصف الحقيقة الراهنة، والتي تأتي عَلَى النقيض تمامًا للوعد الَّذِي قُطع أعداؤه أمام وجهه" (ع. ٢٣) فأصبح "رَفَعْتَ يَمِينَ مُضَايِقِيهِ" (ع. ٤٢)، وع. "لاَ أَنْقُضُ عَهْدِي" (٣٤)، أصبحت: "نَقَضْتَ عَهْدَ عَبْدِكَ" (ع. ٣٩). والفرق بين الوعد المطلق وما وقع بالفعل لا يمكن أن يَكُونُ أكثر مِنْ ذلِكَ قسوة.

(د) القسم الأخير (ع. ٤٦- ٥١ [٤٧- ٥٢]) يتكون مِنْ صرخة إِلَى الله ومناشدة عَلَى غرار مَا جاء فِي مز ٤٤ مناشدة مراحم חֶסֶד الرَّبّ (ع. ٤٩ [٥٠]) لكنه لَمْ يتلق أي رد أَوْ كلمة تطمئنه.

ويمكن ذكر ثلاث ملاحظات عن هذين ٱلْمَزْمُورين. (أ) جرت محاولات كثيرة واقترحت الظروف التاريخية الَّتِي ألهمت كتابتها (حين لَمْ تُعتبر جزءًا مِنْ طقس متكررللهَيْكَل يتضمن الإذلال الرمزي للمَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد). وكُلّ منهما يستخدم لغة الهزيمة العسكرية، وعَلَى ذلِكَ اقتُرحت العديد مِنَ المناسبات المماثلة فِي تاريخ إسْرَائِيل. وسيكون مغرٍ بصفة خاصة أن تنسب مز ٨٩ لفترة السَبْي، أَوْ لفترة تقع بعدها، حيث سيكون مِنْ شأن توقف ٱلْمَلِكية فِي بيت دَاوُد (وإجهاض استعادتها فِي زَرُبَّابِل) أن تزيد مِنْ وحدة مشكلة وعد الله. غير أنه باستثناء الصعوبة الواضحة والتي تتمثل فِي أنه يبدو أن ٱلْمَلِك نفسه هُوَ الَّذِي يتكَلّم فِي ع. ٥٠- ٥١ [٥١- ٥٢]، وهذه المحاولة الَّتِي ترمي إِلَى ربط ٱلْمَزَامِير بسياق معين، مِنَ المؤكد أن يُعد سوء فهم لنوعيتها. وكما سبق وذكرنا، فقَدْ وُضع كُلّ مَزْمُور بعناية ليضع المشكلة اللاهوتية الخاصة بالتضارب بين إيمان إسْرَائِيل بالله وَهُوَ أمر معترف به، والمواقف الأليمة والمحبطة الَّتِي قَدْ تنجم بالفعل (ومن المفترض أنَّهَا حدثت فِي مناسبات عديدة). وهذا واضح بصفة خاصة مِنْ تركيبة مز ٨٩: ٣٤- ٣٧ [٣٥- ٣٨] لبيان التعارض مع مَا جاء فِي مز ٨٩: ٣٨- ٤٥ [٣٩- ٤٦] وبشكل شديد الوضوح. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فإن كُلّ مَزْمُور مرثاة آخر يبدأ مباشرة بمرثاة، أَوْ - إذا تأخر عنصر المرثاة كما هُوَ الحال مثلاً فِي مز ٩، ٢٧، ٩٠، فإنها تُسبق بتعبيرات تقليدية عن الحمد أَوْ الثقة، إلا أننا لا نجد مثيلاً للبِنية النظامية للمَزْمُورين ٤٤ و٨٩، وحَتَّى ٱلْمَرَاثِي الجماعية الَّتِي تبدو مماثلة عن الكارثة القومية، عَلَى نَحْوَ مَا جاء فِي مز ٧٤ و٨٠ ولِذلِكَ هناك سبب فِي عدم وجود نغمة طمأنة أَوْ حمد فِي مز ٤٤ و٨٩- كما فِي الكثير مِنَ ٱلْمَرَاثِي الأخرى، ولعل السبب هُوَ أن هذين ٱلْمَزْمُورين لَمْ يُكتبا لتكون لهما نفس مهمة ٱلْمَرَاثِي الأخرى. وعَلَى الرغم مِنْ أن ٱلْمَزْمُورين هما حقًا مِنَ ٱلْمَرَاثِي، إلاّ أنهما مِنْ نواح هامة يشبهان مَزَامِير الحكمة (وهي حكمة ذات نوعية انتقادية لا تعليمية). وإن المشكلة اللاهوتية الَّتِي مِنْ هذا القبيل، هي الَّتِي تكون موضع اهتمام هذين ٱلْمَزْمُورين، وهكذا فإن نوعية إعادة الطمأنينة الَّتِي نجدها مناسبة فِي الكثير مِنَ ٱلْمَرَاثِي العادية الأخرى، لا تتناغم مع هذين ٱلْمَزْمُورين.

(ب) وإنه مِنَ المهم لكي نفهم كُلّ مَزْمُور أن يظل التوتر قائمًا بين عناصره المتضارِبَة، أي الاعتراف الرسمي بالإيمان مِنْ جهة، والظروف العامرة بالمشاكل مِنْ جهة أخرى. أي أنه مِنَ السَّهل جِدًّا أن نحل هذا التوتر بأن ننكر عُنصرًا أَوْ آخر مِنْ عناصره.فإما أنه عَلَى الشخص المؤمن أن يميل إِلَى محاولة الدفاع عن الإيمان بإنكار أن المشكلة فِي حقيقتها ليست سيئة عَلَى النَحْوَ الَّذِي تبدو عليه، أَوْ أن تتغلب المشكلة عَلَى الناس حَتَّى تحملهم ببساطة إِلَى أن يتخلوا تمامًا عن إيمانهم باعتباره غير صحيح. وكِلا النهجين سيُفهم بسهولة، ولكن ليس نهج كاتب ٱلْمَزْمُور الَّذِي يهمه بالدرجة الأُولَى أن يَكُونُ العنصران متلازمين. وقَدْ تكون المشكلة أليمة وتحتاج إِلَى قرار، إلاّ أنه مِنَ المعروف عن كاتب ٱلْمَزْمُور أنه يرى وجوب مواجهة المشكلة وتحمل عواقبها. وإذا كَانَ الإيمان حقيقيًا ويتجنب البُعد عن الحقيقة أَوْ اليأس. إن هذا هُوَ مَا أضفى عَلَى هذه ٱلْمَرَاثِي أهمية لاهوتية أساسية.

(جـ) يجب ملاحظة أن مز ٨٩ به آيَة أخيرة لَمْ نتأملها بعد وهي: "مُبَارَكٌ الرَّبُّ إِلَى الدَّهْرِ. آمِينَ فَآمِينَ". والسبب الأساسي لهذه التسبحة مرده حقيقة أنَّهَا تمثل خاتمة الكتاب الثالث فِي سِفْر ٱلْمَزَامِير وأن كُلّ كتاب داخل سِفْر ٱلْمَزَامِير يُختتم بتسبحة (مز ٤١: ١٣ [١٤]؛ ٧٢: ١٨- ١٩؛ ١٠٦: ٤٨ مع ١٥٠ كتسبحة للمجموعة كُلّها). ولِذلِكَ بوسع المرء أن يقول مطمئنًا إن التسبحة ليست لها علاقة أساسية بٱلْمَزْمُور الَّتِي تشكل هذه التسبحة الآن جزءًا منه. وبرغم ذلِكَ، يمكن للمرء عَلَى الأقل أن يتساءل هل هناك أهمية فِي وضع هذه التسبحة فِي هذا ٱلْمَزْمُور بعينه - وليس ككلمة طمأنينة كما فِي بعض ٱلْمَرَاثِي الأخرى - بل بالأحرى كشهادة رائعة عَلَى عمق وحيوية إيمان إسْرَائِيل - حَتَّى أنها أستطاعت أن تستخدم "هذا" ٱلْمَزْمُور، والَّذِي أصبح فِي الحقيقة شهادة لمشكلة دائمة فِي إيمان إسْرَائِيل بعد توقف

ٱلْمَلِكية سنة ٥٨٧ ق. م، وتستخدمها أيضًا فِي تسْبيح الرَّبّ.

٧. المرثاة فِي السياق القانوني. إذا أخذنا فِي الاعتبار أهمية المرثاة لشهادة ع. ق عَلَى فاعلية حَيَاة الإيمان، فإنه يَكُونُ مِنَ المناسب أن نتأمل هذا الموضوع وبإيجاز عَلَى ضوء ع. ج.

(أ) هل المرثاة مازالت أمرًا مناسبًا عَلَى ضوء ع. ج، ومن المعروف أنه لا توجد مَزَامِير تتضمن مَرَاثِي فِي ع. ج. وهل غيرّ موت المسيح وقيامته مِنَ الأمور لدرجة أن النغمة الَّتِي تتسم بها المسيحية يجب أن تكون بحسب مَا قاله بولس: "افرحوا فِي الرَّبّ كُلّ حين وأقول أيضًا افرحوا" (فيلبي ٤: ٤).

ومن المؤكد أن حَيَاة الإيمان فِي ع. ج بها اختلافات هامة عن تِلْكَ الَّتِي فِي ع. ق. فمن ناحية، أصبح ع. ج عالميأوشاملاً دون حاجة إِلَى التَوْرَاة. ومن ناحية أخرى، كَانَ مِنْ شأن تركيزه عَلَى موت المسيح وقيامته أن أضفى عليه أبعادًا جديدة وهامة: يوُجد رجاء واضح فِي حَيَاة بعد الموت، وتُوجدعطية الروح القُدُس الَّذِي يسكن فِي قلب المؤمن، كما أن الصليب يضفي عَلَى مشكلة الآلام برمتها بُعدًا جديدًا باعتبارها جزءًا متوقعًا فِي حَيَاة الإيمان - وتتغير لتصبح عَلَى نمط المسيح. والأمر المميز هنا هُوَ ان مَا كَانَ أمرًا محيرًا فِي مز ٤٤، أن الآلام "مِنْ أجلك" أخذها بولس واعتبرها شَيْئًا يجب توقعه، ولكن يتم التغلب عليها بقوة يَسُوع المسيح (رو ٨: ٣٥- ٣٧). وعَلَى الرغم مِنْ هذا، لَمْ يغير أي مِنْ هذه السمات الفاعلية الأساسية لحَيَاة الاتكال والطاعة لإله أعلن لنا ذاته بدافع مِنْ محبته، ومع ذلِكَ فإنه طرقه كثيرًا مَا تكون فوق مستوى فهمنا. وعَلَى ذلِكَ فإنه مِنَ المرجح تمامًا أن تأتي أوقات يبدو لنا الله فيها وكَأنّه غائب، بل وأحيانًا يحدث ذلِكَ عِندما تكون فِي أشد الحاجة إليه، وكثيرًا مَا كَانَت هذه شهادة المسيحيين. فعَلَى الرغم مِنْ أن الفرح يجب أن يَكُونُ مِنْ سمات الإيمان المسيحي. فإن الفرح وبقدْر متساو هُوَ النغمة الَّتِي تتردد فِي ع. ق، ويوسعنا أن نلاحظ الاستعمال المتكرر لكلمة שָׂמַח، افرحوا فِي ٱلْمَزَامِير (مثل؛ مز ١٦: ٩؛ ٣٢: ٢١؛ ٦٤: ١٠ [١١]؛ ١٠٤: ٣٤؛ ١٠٥: ٣)، وبدرجة أقل فِي سِفْر ٱلتَّثْنِيَة (تث ١٢: ٧، ١٢، ١٨؛ ١٦: ١١، ١٤ مثل؛). وفرح بولس، كما عبرّ عَنْهُ بروح الغلبة فِي رو ٨: ٣١- ٣٩، لَمْ يكن فِي تنافر مع معاناته أيضًا الَّتِي عبرّ عَنْهَا بقوله: "إن لي حزنًا عَظِيمًا ووجعاً فِي قلبي لا ينقطع" (رو ٩: ٢، انظر إستخدام λυπέω (#ي٣٣٨٢) / λύπη (#ي٣٣٨٣) فِي ٢كو ٢: ١- ٥؛ ٦: ١٠). وعَلَى ذلِكَ، فإنه عَلَى وجه العموم، ليس ثمة مَا يدعو لافتراض أن ممارسة الرثاء ليس بالأمر الصحيح فِي سياق إيمان ع. ج. فالمرثاة هي بكُلّ تأكيد مِنْ بين النواحي الهامة الَّتِي يجب أن تُرى فِيها شهادة ع. ج عَلَى أنَّهَا تفترض وتكمل مَا جاء فِي ع. ق، والواقع أنَّهَا ستكون قاصلاة إذا لَمْ تكن كذلِكَ.

(ب) وعَلَى الرغم مِنْ عدم وجود مَرَاثِي عَلَى هذا النَحْوَ فِي ع. ج، إلاّ أنه هناك فقرات توحي بالرثاء. فصرخة نفوس الشهداء تحت الْمَذْبَحِ فِي السَّمَاءِ (رؤ ٦: ١٠) تردد صَدى مَرَاثِي ع. ق كتلك الَّتِي نجدها فِي مز ١٣: ١- ٢؛ ٩٤: ٣). وعَلَى الرغم مِنْ أنه لَمْ يُذكر لنا مضمون صَلاَة بولس عن الشوكة الَّتِي فِي جسده (٢ كو ١٢: ٨)، إلاّ أن بعض مَزَامِير الرثاء كَانَت ستكون مناسبة، وأن ردود المسيح مِنْ بعض النواحي مشابهة لكَلمات القيامة الموجودة فِي نهاية بعض ٱلْمَرَاثِي المعينة. أمّا الأمر البالغ الأهمية، والَّذِي لا يجب أن ننساه مطلقًا هُوَ أن أكثر صرخة يتألم لها القلب مِنْ بين كُلّ الصرخات الَّتِي تضمنتها ٱلْمَرَاثِي الواردة مِنْ سِفْر ٱلْمَزَامِير نجدها قَدْ جاءت عَلَى لسان يَسُوع وَهُوَ مُعلَّق عَلَى عود الصليب والتي جاءت فِي اثنين مِنَ الإنجيل وهي: "إلهي إلهي لماذا تركتني" (مت ٢٧: ٤٦؛ مر ١٥: ٣٤) وإذا كَانَ صَلب يَسُوع هُوَ جوهر الخلاص، فمن ثم يَكُونُ هناك مبرر قوي القول بأن مَا اتّسم به يَسُوع فِي تحقيقه الخلاص سوف يَكُونُ أيضًا سمة أتباعه فيما يدخلون إِلَى هذا الخلاص ويعيشون، وعَلَى النَحْوَ الَّذِي تم إيضاحه حقًا فِي الدعوة إِلَى التلمذة (مر ٨: ٣٤- ٣٧). ومن المؤكد أن الصيحة الناجمة عن الإحساس بالهجر كَانَت عُنصرًا أساسيًا فِي فكر لوثر اللاهوتي، حيث رأى نُموذجًا مثاليًا لطبيعة الإيمان - الإله غير المرئي يهدم المؤمن ويعيد بناءه. ومنذ عهد قريب جِدًّا قام ج مولتمان J. Moltmann بتجديد هذا التقليد اللوثري وإعادة صياغته فِي كتابه "الله المصلوب". وَهُوَ الكتاب الَّذِي لاقى قبولاً واسع النطاق باعتباره كتابًا هاما فِي الفكر اللاهوتي المعاصر. ونعود للقول، أن الاعتراف الأمين بالألم والحيرة والتعبير عَنْهُمَا فِي الصَلاَة يجب اعتبارهما مِنَ العناصر الأساسية الَّتِي تشكل حَيَاة الإيمان المسيحي.

(جـ) إذا كَانَ للنقطتين السابقَتين قَدْر مِنَ الصحة، سيكون مِنَ الحصافة التفكير مليًا فِي مضمون الكثير مِنَ العبادة المسيحية بمقارنتها بذاك الَّذِي نجده فِي سِفْر ٱلْمَزَامِير. وعَلَى الرغم مِنْ أنه تقليد مسيحي قديم بأن ٱلْمَزَامِير تحتل موقعًا بارزًا فِي قلب الصَلاَة المسيحية، إلاّ أن هذا المفهوم مِنْ حيث الممارسة أصبح أقل بكثير جِدًّا مما كَانَ عليه فِي السابق، وأحيانًا يَكُونُ مِنْ شأن التكوين الَّذِي استُخدمت فِيه ٱلْمَزَامِير ألا يتيح للمتعبد إظهار قوتها بالشكل المناسب. فكم مَزْمُوراً مِنْ مَزَامِير الرثاء، أَوْ مَا يماثلها يُستخدم وعن قصد فِي العبادة المسيحية؟ فالقليل جِدًّا مِنَ التراتيل وٱلْمَزَامِير الَّتِي تعبر عن الرثاء هي الَّتِي تُستخدم فِي صياغة حديثة ولكنها لَمْ تكن إطلاقًا مِنْ مَزَامِير الرثاء، بل تكون عادة مِنْ مَزَامِير الحمد والتسبيح. ونادرًا مَا نجد استعداداً رسميًا للتعبير عن المرثاة فِي العبادة - والاستبعاد الفعلي للمَرَاثِي فِي معظم العبادات المسيحية يحمل بين ثناياه رسالة قوية بأن هذه المرثاة ليس لها مكَانَ قانوني فِي العبادة وبرغم ذلِكَ، فإن معظم الكنائس وفِي غالبية الأحيان يَكُونُ فيها شخص متضرر ولن يَكُونُ الأمر مدعاة للدهشة إذا مَا تملك الإحباط بعض المسيحيين أَوْ انساقوا وراء الخرافات، أَوْ أن آخرين تخلوا تمامًا عن الإيمان حيث يرونه يفتقر للمصداقية والواقعية. وإن كَانَ للإيمان المسيحي والعبادة فِي أيّامنا هذه أن يعتمدوا عَلَى الشهادة الكتابية، وأن يكونا منفتحين للإصلاح عَلَى أساسها، هنا يجب أن تُعطى الأَوْلوية لاستعادة عنصر المرثاة فِي العبادة.

يتأوّه، يتنهد، يهرّ: ← אנח [ʼnh] (يتنهد، يتأوّه، #٦٣٤)؛ אנק [ʼnq] (يتأوّه، #٦٥٠)؛ ← הגה [hg ¹] (يتأوّه، يئن، يتنهد، يتأمل، يستغرق فِي التفكير، يغمغم، يتمدم، #٢٠٤٧)؛ ← הָגִיג [hāgîg] (يتأوّه فِي الصَلاَة، #٢٠٥٢)؛ זעק [zʻq] (يصرخ، يولول، ينُوح، #٢٤١٠)؛ נאק [nʼq] (يتأوّه، #٥٥٤٣)؛ ← נהם [nhm] (يهر، يتأوّه، #٥٦٣٧)؛ ← נוח

[nwh ²] (يتأوه في ترقب، #٥٦٦٤)؛ ← פעה [p'h] (تتأوه المرأة أثناء الولادة، #٧١٨٤)؛ ← שׁאג [g'š] (يزمجر، #٨٦١٣)

رثاء، حداد ← אבל [ʼbl ¹] (يقيم الحداد، يتقيد بطقوس الحداد، #٦١) ← אנה [ʼnh ¹] (رثاء، #٦٢٧) ← בָּכָה [bākā] (ينتحب، يندب، #١١٣٤) ← דמע [dmʻ] (يذرف الدموع، #١٩٦٣) ← זעק [zʻq] (يطلب العون، يدعو احتشادًا للحرب، يطلق صرخة مرة، #٢٤١٠) ← נהה [nhh ¹] (رثاء، #٥٦٢٩) ← סָפַד [sāpad] (صوت الرثاء، يقيم الحداد، #٦١٩٩) ← קדר [qdr] (يظلم، يقيم الحداد، #٧٧٢٢) ← קִינָה ¹ [qînâ ¹] (ترنيمة جنائزية، #٧٨٠٦) ← **مرثاة: لاهوت.**

البيبلوجرافيا

Lament as קִינָה *AncIsr*, 1961, 56-61; *IDB* 3:452-54; *TDNT* 3:150-51, 836-41; *TDOT* 1:44-48; 2:116-20; 6:82-87; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, 1965, 94-98; P. J. Ferris, *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, SBLDS 27, 1992; T. H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, 1969, 590-604; H. Jahnow, *Das hebro ische Leichenleid im Rahmen der Vlkerdichtung*, BZAW 36, 1923; W. Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle*, BZAW 125, 1972; M. Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning*, 1969, 1977; J. Morgenstern, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions Among the Semites*, 1966, ch. 14; H. Ringgren, Israelite Religion, 1966, 239-42.

Lament as prayer: S. E. Balentine, "Enthroned on the Praises and Laments of Israel," *PSB*, Supp. Issue 2, 1992, 21-35; C. C. Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form-Critical and Theological Study*, JSOTSup, 52, 1989; W. Brueggemann, "The Costly Loss of Lament," *JSOT* 36, 1986, 57-71; R. Davidson, *The Courage to Doubt*, 1983, 1-17; P. J. Ferris, *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, SBLDS 127, 1992; *Interpretation* 28/1, 1974 (all the articles [redacted] devoted to lament); J. G. McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*, 1993, ch. 3; C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 1981; G. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBLDS 76, 1985.

آر. دبليو . إل . موبيرلي *R. W. L. Moberly*

مردة، أبطال، جبابرة

مردة/ أبطال/ جبابرة

١. بالرغم مِنْ أن كلمة مارد/ مردة لم ترد في ترجمة NIV، إلاّ أنها وردت ٢١ مرة في العهد القديم في ترجمة كنج جميس كترجمة لأربعة أسماء مختلفة

أ. (ם)، גִּבּוֹר "جبار" (أي ١٦: ١٤ [الترجمة السبعينية δυνάμενοι، ترجمة NIV محارب]). وفي موضع آخر في ترجمة كينج جيمس (مثل؛ ٢صم ١٠: ٧)، وفي ترجمات إنجليزية أخرى، بما فيها ترجمة NIV (مثل؛ ٢صم ٢٣: ٨)، وقد تُرجمتِ الكلمة "جبابرة" وما إِلَى ذلِكَ. بالرغم مِنْ ذلِكَ فإن الترجمة السبعينية γίγαντε / γίγας تستخدم كلمة גִּבּוֹר بدلاً مِنْ كلمة גִּבּוֹר فِي تك ٦: ٤ (....: أبطال) ١٠: ٨- ٩، ١ اخ ١: ١٠، مز ١٩: ٥ (٦، الترجمة السبعينية ١٨: ٦، ٣٣: ١٦ (الترجمة السبعينية ٣٢: ١٦)، إش ٣: ٢، ١٣: ٢، ٤٩: ٢٤ – ٢٥، خر ٣٢: ١٢ و٢١ و٢٧، ٣٩: ١٨ و٢٠ (# ١٤٧٥).

ب. נְפִילִים (تك ٦: ٤، عد ١٣: ١٣ [مرتين] #٥٨٧٢. أمّا فِي الترجمة السبعينية تُرجمت إِلَى γίγαντες فِي كُلْتا ع..

ج. הָרָפָה (٢صم ١٢: ١٦ و١٨ و٢٠ [الترجمة السبعينية 22، Ραφηα] (الترجمة السبعينية "أولاً، فِي جت τὸν γίγαντον بيْتِ/ عائلة رافا] #٨٣٣٥).

د. [הָ] ، רָפָא ،[ים] (تث ٢: ١١ و٢٠، ٣: ١١ و١٣، يش ١٢: ٤، ١٣: ١٢، ١٥: ٨، ١٧: ١٥، ١٨: ١٦، ١ اخ ٢٠: ٤ و٦ [الترجمة السبعينية 8، γίγαντες] [الترجمة السبعينية Ραφηα وγίγαντες #٥٢٣٨، ..... #٨٣٢٨ ..... أمّا الترجمة السبعينية تترجم γίγαντες أيضًا في تك ١٤: ٥، يش ١٢: ٤، ١٣: ١٢، ١أخ ١١: ١٥، ١٤: ٩. وعَلَى الرغم مِنْ استعمال الترجمة السبعينية كُلّه، فإنه مِنَ الأسلم القول إن "الكلمة العبْرِيّة الصحيحة لهارد هي רָפָה والصورة الأخرى هي רָפָא (بِيْنَّسر، ١٦٦).

والدليل القريب لفهم مَعْنى الجذر רָפָא في كثير مِنْ سياقات ع. ق نجده قويًا عَلَى وجه خاص فِي نصوص أوغاريت. لاحظ نصّ التعزية التالي المعنون أو غاريت RS ٢٤,٢٥٢ (= KTU 1.108).

١. *[hl]n . yst . rpu . mlk . ʻlm . wyst*

٢. *[il .] gtr . wyqr . il . wtb . bʻttrt*

٣. *il . tpt . bhdr'y . dysr . wydmr*

انظروا. دعوا المحارب البطل، المَلِك الأبديّ يشرب ودعونا نشرب.

الله يسكن فِي اثتارتو Athtartu

(الإله) جاثرو – و – ياكّرو، Gathru-and-Yaqaru

الإله يحكم مِنْ هادورا يو Haddura'iyu، الّذِي يغني ويلعب.

وهكذا فإن كلمة *rpum* فِي نصوص أوغاريت، وهو نوعية مِنَ المحاربين الملوك (تيه) الآلِهة، سيظهر أنهم كانوا يعسكرون فِي عشتاروث وأدرعي Ashtaroth and Edrei، وهما نفس المركزين اللذين كان الرفائيون يحكمون مِنْهما (يش ١٢: ٤، ١٣: ١٢) (de Moor, 187, n. 3; Youngblood, *EBC* 3:865, n. 18). والرفائيون كان سكان بلاد مَا بين النَهْرين قبل الإسْرَائيليين وكانوا مَعروفين بأطوالهم الفارعة (تك١٤: ٥، ١٥: ٢٠، تث ٢: ١٠- ١١و٢٠، ٣: ١١ و١٣، يش ١٧: ١٥). وكُلّ مِنْطَقَة أرجوب فِي باشان كانت تُعرف باسْم أرْضِ الارَّفَائِيُّون (تث ٣: ١٣). وكان رافا الجد

الكبير لمجموعة مميزة مِنَ الارَّفَائِيُّون (٢صم ٢١: ١٦ و١٨ و٢٠ و٢٢، Youngblood, *EBC* 3:863; Waltke, 64-66). والعملاق الفِلِسْطِيني جُلْيَات (١صم ١٧: ٤) ربما كان واحدًا مِنْهم (٢صم ٢١: ١٩، ١أخ ٢٠: ٥). وكان الموآبيون يطلقون عَلَى الارَّفَائِيُّون اسْمَ "إيميين" (تث ٢: ١١)؛ فِي حين أن العَمُّونيين يطلقون عَلَيْهِمْ اسْمَ "زمزميين" (٢: ٢٠). وربما كان الرفائيون هم المساوون فِي عبر الأرْدُنّ للعناقيين الّذِين كانوا عَلَى هذا الجانب مِنَ الأرْدُنّ (٢: ١٠- ١١ و٢٠ – ٢١، McCarter, 137).

واستثناء جوليات، ربما كان أشْهَر الرافائيين بلا ريب هو المَلِك عوج. والواقع أنه كان واحدًا مِنْ آخر مجموعة مِنَ الرافائيين الّذِين كانوا الإسْرَائِيليين. وقد مَلِك عَلَى عشتاروث وإذراعي فِي أرْضِ باشان (تث ٣: ١١، يش ١٢: ٤، ١٣: ١٢). وكان رجلاً جبار القامة، وكان يمتلك سريراً ضخم الحجم مِنَ الحديد وكان "طوله تسع أذرع وعرضه أربع أذرع" (تث ٣: ١١). أي أن طوله كان أكثر مِنْ ثلاثة عشر قدمًا وعرضه ستة أقدام).

وهناك إحصاءات مؤثرة بنفس القدر تثبت وجود رافائيين آخرين صُنفوا بأنهم عمالقة. ويشبي بنوب كان وزن رمحه ثلاثمائة شاقل نحاس (ثلاثة كيلو جراماً ونصف، انظر ٢صم ٢١: ١٦). وكان هناك رافائي لم يُذكر اسْمه "طويل القامة أصابع كُلّ مِنْ يديه ست وأصابع كُلّ مِنْ رجليه ست" (٢١: ٢٠). وكان لحمي أخو جُلْيَات عملاقاً حَتَّى قناة رمحه كانت كنول النساجين (١أخ ٢٠: ٥). "بنايا بْن يَهُويَاداع ضرب الرجل المِصْري الّذِي قامته خمس أذرع" (١١: ٢٢ – ٢٣)، ثم أن جُلْيَات نفسه كان طوله ست أذرع وشبر (١صم ١٧: ٤) (أي نحو ثلاثة أمتار).

٢. هل يجب أن نأخذ الأوصاف غير العادية لطول الرافائيين وغيرهم مِنَ العمالقة بمَعْناها الحرفِي أم نعتبرها أوصافاً مجازية، إنه لمِنَ الضروري افتراض أن نسبة الحجم الكبير إليهم "ربما كان أسلوبًا قصصيًا للتعبير عَنْ شجاعتهم العسكرية" (Clifford, 345)؟ بالكاد. فحتى قصة طول جُلْيَات لها نظير فِي العصر الحديث وذلِكَ فِي تقارير تخص ر. ب. وادلة، الّذِي كان طوله ثمانية أقدام وإحدى عشرة بوصة وذلِكَ عِنْد موته فِي ١٥ يوليو ١٩٤٠، وكان فِي الثانية والعشرين مِنْ عمره (مجلة *Insight* 18, 1985, 51). بل وليست حقيقة أنه "لم تكن هناك بقايا [جماجم وما شابه ذلِكَ] لأي مِنْ سكان البلاد الأصليين، ذات حجم غير عاديّ" (Wright, 307). وقد أكتشف فِي فِلِسْطِين هياكل عظمية طولها ٣,٢ متراً (Wiseman, 23; cf. 244, n. 58).

وعَلَى الرغم مِنْ أن أسباب العملقة القديمة الغير مَعروفة إلاّ أنه قيل. إنها حالة مِنْ تضخم عظام الهيكل الطويلة (Van Broekhoven, 519). وعَلَى أي حال، فإنه بالنِّسبة لحالة التغير الأساس الجين لأحد العمالقة، فقد تم وصفها فِي ٢صم ٢١: ٢٠، ١أخ ٢٠: ٦).

٣. وثمة موضوع أخير للبحث، وهو هوية ومصير الطغاة الغامضين (تك ٦: ٤، عد ١٣: ٣٣). والتعبير نفسه مِنَ المؤكد تقريبًا أنه يعْني "الساقطين"، سواء "الساقطين" أخلاقيًا بالمَعْنى العام، أو الساقطين مِنْ (أي الّذِين طُردوا مِنْ) السّمَاءِ بمَعْنى أكثر وضوحًا. وثمة اقتراح لقي قبولاً بأن الطغاة كانوا مِنَ الأمراء الّذِين وُلدوا فِي البيوت المَلِكية "لأبناء الله" (٦: ٤)، وأنهم كانوا الطغاة الجبابرة الّذِين ..... كانوا يعتمدون عَلَى القوة فِي الحصول عَلَى حقوقهم (Kline, 196). وبعض المفسرين اليهود افترضوا ببراعة أن سلالة الطغاة اللاحقين حُفظت أثناء الطوفان فِي كتَاب نُوح (انظر Kline, 197, n. 30). وآخرون، افترضوا طوفاناً محليًا أو إقليميًا وافترضوا أن الطغاة نجوا بسبب الهجرة (Van Broekhoven, 519).

ورغم ذلِكَ، فقد اتخذت كتابات مَا بين العهدين مسلكاً مغايراً. وعَلَى أساس مَا جاء فِي سيراخ ١٦: ٧ أن "الجبابرة الأوّلين" كانوا متمردين واستحقوا العقاب الإلهي بل إن مَا جاء فِي الحكمة ١٤: ٦، بَارُوخ ٣: ٢٦- ٢٨ كان أكثر وضوحًا: لقد هلك الجبابرة فِي الطوفان. وإذا كان الأمر كذلِكَ، فإن الجبابرة اللاحقين كانوا يشتركون مَعَهم فِي الاسْمَ فقط، وليس الأحفاد نظائرهم الأوّلين. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإنهم – وبطريقتهم الخاصة بهم، لم يكونوا أقل مِنْهم رعباً. ولقد اعترف الجواسيس الإسْرَائِيليون قائلين: "كنا فِي أعيننا كالجراد هكذا كنا فِي أعينهم" (عد ١٣: ٣٣).

البيبلوجرافيا

W. J. Beecher, "Giant," *HDB* 2:166-67; R. J. Clifford, "Giant," *HBD* 345; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987; C. L'Heureux, "The Ugaritic and Biblical Rephaim," *HTR* 67, 1974, 265-74; A. Kilmer, "The Mesopotamian Counterparts of the Biblical Nephilim," *Francis Andersen Festschrift: Perspectives on Language and Text*, 1987, 39-43; M. G. Kline, "Divine Kingship and Genesis 6:1-4," *WTJ* 24, 1962, 187-204; P. K. McCarter, Jr., "Rephaim," *ISBE* 4:137; M. Pope, "Notes on the Rephaim Texts from Ugarit," *Essays on the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein*, 1977, 163-82; H. Van Broekhoven, Jr., "Nephilim," *ISBE* 3:518-19; W. A. VanGemeren, "The Sons of God in Genesis 6:1-4," *WTJ* 43, 1981, 320-48; B. K. Waltke, "Rephaim," *ZPEB* 5:64-66; D. J. Wiseman, "Medicine in the Old Testament World," *Medicine and the Bible*, 1986; G. E. Wright, "Troglodytes and Giants in Palestine," *JBL* 57/3, 1938, 305-9; R. F. Youngblood, "1, 2 Samuel," *EBC* 3:695-96, 862-65, 1058-61; idem (ed.), *The Genesis Debate*, 1990, 184-209.

رونالد إف . يونجبلود *Ronald F. Youngblood*

5319 מִרְיָם

مَرْيَم (מִרְיָם [*miryām*]، #٥٣١٩).

١. **أخت مُوسَى.** حين تعرضت حَيَاة الطفل مُوسَى (←) للخطر، نتيجة المرسوم الّذِي أصدره فِرْعَوْن (خر ١: ٢٢) تعاونت ثلاث نساء عَلَى إنقاذه، غير أن الشخصية الرئيسية هي أخته الّتِي لَمْ يُذكر اسمها. فإذ لاحظت أن ابنة فِرْعَوْن تقترب مِنْ

السقط وَهُوَ بين الحلفاء، فمن ثم تعرض هذه البنت الذكية أن تجد امْرَأَة مرضعة بين العبرانيات لكي ترضع الطفل، وبهذه الوسيلة أصبح الطفل فِي رعاية أُمّهِ فعلاً (خر ٢: ٤- ٨). وإذا كَانَت هذه الأخت هي مَرْيَم فعلاً، فإنها تكون بالفعل شجاعة، وتتسم بروح المبادرة، وهي السمات الَّتِي كَانَت ضرورية لحماية مِنْ هُوَ مزمع أن يُخلِّص إِسْرَائِيل فِي المستقبل. وإذا تكلّمنا بشريًا، فإن قصة ٱلْخُرُوج تدين ببدايتها، ليس لمُوسَى بل لمَرْيَم ونساء أخريات (Trible, 1989, 18).

٢. **مَرْيَمَ النَّبِيَّة.** هكذا وُصفت مَرْيَم حين قُدمت بالاسم فِي خُرُوج ١٥: ٢٠، حيث دُعيت "أُخْتُ هَارُونَ". ومن حيث إن هَارُون قَدْ وُصف أنه "نَبِيّ"، أَوْ "المتحدث باسم مُوسَى" (خر ٧: ١)، تكون مَرْيَم هنا قَدْ أكملت فريقًا يتكون مِنْ ثلاث أنبياء، وجميعهن مِنْ عائلة واحدة. "ومثل هذه العائلة الَّتِي شخصياتها مِنَ الأنبياء، لَمْ تُوجد ثانية فِي إِسْرَائِيل (Kaufmann, 227). وعقب أن عبرت إِسْرَائِيل ٱلْبَحْر فِي أمان، انضم مُوسَى وجميع بَنِي إِسْرَائِيل فِي ترديد مَزْمُور حمد وسبح لِلرَّبِّ (خر ١٥: ١- ١٨)، كَانَت مَرْيَم هي القائدة بمصاحبة موسيقية تضمنت غناءًا ورقصًا." الوسيطة أصبحت عازفة آلة موسيقية، وشاعرة غنائية، ومنشدة، ونَبِيّة، وقائدة، ولاهوتية (Trible, 1989, 20).

هناك دليل عَلَى أن النساء فِي إِسْرَائِيل كُنَّ يؤلفن أغاني الانتصار، التي ترحبن بها بعودة الرجال المقاتلين، مثل أنشودة دَبُورَة (قض ٥)، والمقطع القرار الَّذِي استقبلت به النسوة دَاوُد (١صم ١٨: ٧؛ ٢١: ١١). ويبدو مِنَ المحتمل أنه كَانَ لدى النسوة وقت لتأليف هذه الترانيم، فِيمَا كَانَ الرجال منشغلين بالمعارك، عَلَى النَّحْوِ الَّذِي نجده فِي مز ٦٨: ١١ [١٢]: "الرَّبُّ يُعْطِي كَلِمَةً. الْمُبَشِّرَاتُ بِهَا جُنْدٌ كَثِيرٌ: مُلُوكُ جُيُوشٍ يَهْرُبُونَ يَهْرُبُونَ، الْمُلاَزِمَةُ الْبَيْتَ تَقْسِمُ الْغَنَائِمَ". ولم تكن مَرْيَم وحدها فِي دعوتها، وربما كَانَت مسئولة رئيسية عن تأليف مَا جاء فِي خر ١٥: ١- ١٨ (Brenner, 52; Trible, 190-98). وَلَمْ يَكُنْ مُوسَى يعرف جَيِّدًا سوى أنه يعجز عن النطق بوضوح (خر ٦: ٣٠)، ولِذلِكَ استخدم الرَّبّ هَارُون ليكون المتكلّم باسمه، وربما استخدم مَرْيَم فِي هذه المناسبة كي تعبر بالشعر عن عبادة إِسْرَائِيل الشجية.

٣. **تحد لسلطة مُوسَى.** مَرْيَم وهَارُون (بهذا الترتيب، رأيا أنه مِنَ المناسب تحدي حَقّ مُوسَى فِي الإنفراد بالقيادة (عد ١٢). واعتراضًا عَلَى زوجته الكوشية، وادّعيا أنهما نَبِيّان حقيقيان مثله تمامًا. وإن كَانَا أكبر مِنْ مُوسَى سنًّا (خر ٧: ٧)، فمن ثم امتعضا مِنْ تمييزه فِي عائلتهما المكونة مِنْ أنبياء وتمروا عليه. وهل كَانَت مَرْيَم تريد أن تقول إن الرَّبّ تكلّم أيضًا عَلَى لسانها مع أَنَّهَا امْرَأَة (عد ١٢: ٢)؟ وَكَانَ توبيخ الرَّبّ واضحًا (عد ١٢: ٦- ٨)، وأُدينت مَرْيَم لوحدها أمام الجماعة كُلّها. وضُربت بالبرص، وَهُوَ مرض جلدي مِنْ أجله طُردت مِنَ الجماعة فِي إِسْرَائِيل، إذ جعلها نجسة، وقَدْ عُرفت به طوال حياتها، فِي حين أن الرَّبّ برأ مُوسَى. وبالرغم مِنْ ذلِكَ، لَمْ يحقد عليها بل كَانَ يصلي مِنْ أجل شفائها بناءًا عَلَى طلب مِنْ هَارُون. وبعد أن ابْتُعدت لمدة سَبْعَة أيام مِنَ المحلة، أُعيدت إليها ثانية، بعد أن طهرت مِنْ مرضها، ولكنها كَانَت قَدْ نالت جزاءها. وأصبح اختبارها تحذيرًا للأجيال اللاحقة (تث ٢٤: ٩). توفيت مَرْيَم عَلَى مقرَبَة مِنْ أَرْض الموعد فِي قَادَش، ودفنت هناك (عد ٢٠: ١). وفِي وقت نقص الماء تعرض مُوسَى وهَارُون للضغط مرّة ثانية. وعَلَى الرغم مِنْ أنهما أخرجا ماء مِنَ الصخرة، إلاّ أنهما جلبا عَلَى نفسيهما غضب الله ولم يُسمح لأي منهما الدخول إِلَى أَرْض الميعاد (عد ٢٠: ١٢). وأعضاء هذه العائلة المميزة الثلاثة ورد ذكرهم فِي إشارة مِيخَا النَّبِيّ إِلَى ٱلْخُرُوج: "وَأَرْسَلْتُ أَمَامَكَ مُوسَى وَهارُونَ وَمَرْيَمَ" (مِيخَا ٦: ٤).

البيبلوجرافيا

B. I. Anderson, "The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered" in *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, JSOTSup 40, 1987, 284-96; A. Brenner, *The Israelite Woman*, 1985, 51-62; R. J. Burns, *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses?*, SBLDS 84, 1987; F. M. Cross and D. N. Freedman, "The Song of Miriam," *JNES* 14, 1955, 237-50; S. Herrmann, *Israel in Egypt*, 1973, 59, 63; D. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative*, JSOTSup 7, 1978, 26-62; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961, 122; E. Leach, "Why Did Moses Have a Sister?" *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, 1983, 33-67; P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978, 22; idem, "Bringing Miriam out of the Shadows," *BibRev* 5.1, 1989, 14-25, 34.

جويس بالدوين *Joyce Baldwin*

إجهاض، إخفاق ← #٨٨٩٧ (שָׁכַל [*šākal*]، يفقد عزيزًا لديه، تجهض)

بؤس ← #٧٦٥٠ (צָרָה¹ [*ṣārā¹*]، تعاسة، كرب، بلوى، ضيق)

محنة ← #٧٠٨٥ (פִּיד [*pîd*]، خراب، بلية) פִּיד

غلطة ← #٥٤٠٥ (מִשְׁגֶּה [*mišgeh*]، خطأ، سهو)

مزيج ← #٦٨٥٠ (עֵרֶב² [*'ēreb²*]، خليط جماعة مختلطة)

ٱلْمَزَامِيرُ: لاهوت

أ. العناوين:

الترجمة الإنجليزية لكَلْمتى "مَزْمُور"، "سِفْر ٱلْمَزَامِير" مأخوذة عن سب *Psalmoi*، (مخطوطة ب)، *Psalterium* (مخطوطة أ) عن طريق الفولجاتا ← *Liber Psalmorum*. والمفرد فِي اللغة اليونانية (#٦٠١١) ψαλμός جاء ترجمة للكلمة العِبْرِيَّة מִזְמוֹר وذلِكَ فِي العناوين. وهذه الكلمة تشير إِلَى ترنيمة تصاحب آلات موسيقية وترية. وبتأثير الكتاب ٱلْمُقَدَّس اليوناني، ومع تقدم المسيحية تراجع هذا المعنى وأصبحت كلمة "مَزْمُور" تعنى "ترنيمة حمد". وهذا التطور جعل هذه العناوين فِي صف واحد مع العنوان العبري תְּהִלִּים، حمد. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن بعض العناوين تعطى كلمة תְּפִלּוֹת معنى "صلوات" بحسب تعريف نوعيتهما. وربما كَانَ العنوان القديم "صلوات دَاوُد" (انظر مز ٧٢: ٢٠). وبرغم ذلِكَ، وباستثناء

مز ٨٨ خروف المرنم الأسود"، فإن كُلّ صَلاَة تؤدي إِلَى الحمد.

وتأمل السياق التاريخي، والصيغ، والاستخدام فِي العبادة، والتحرير، واستخدام ع. ج لهذه التضرعات والتسابيح سيؤدى إِلَى فهم أفضل لتفسيرها وفكرها اللاهوتي.

ب. سياق تاريخي:

١. **مقدمة.** السياقات التاريخية للمَزَامِير يجب أن تُعرف شيئًا فشيئًا وبشكل جزئى مِنْ عناوينها ومضمونها. ومما يُؤسف له، أنه فِي الجزء الأخير مِنَ القرن الماضى، وبتأثير النقد التاريخي، أهمل كثيرون مِنَ الأكاديميين هذه العناوين، وأعادوا وضع السياق التاريخي عَلَى أساس معرفة محدودة مِنْ قصة اللغة، وفكرة خاطئة عن تطور ديانة إِسْرَائِيل. وكَانَ مِنْ شأن ذلِكَ أن مفكرين مثل دوهام، شيين، هويت، والمرحوم بريجز، توصلوا إِلَى أن النتيجة الخاطئة بأن سِفْر ٱلْمَزَامِير كَانَ فِي الأصل كتاب تراتيل خاصة بالهيكل الثاني، وقاموا بتفسير الكثير مِنَ ٱلْمَزَامِير بالإشارة إِلَى المكابيين (انظر Sellers). وعَلَى سبيل المثال، نسبوا مَزْمُور ٣ "إِلَى قائد تم أسره فِي المعارك والصراعات الَّتِي كَانَت دائرة بين الجبهات المختلفة فِي ذلِكَ الحين (Mays, 151). وما مِنْ أحد يقبل هذا التفسير فِي أيامنا هذه.

وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، وكما قال B. S. Childs (*IOTS*, 520): "تم الوصول إِلَى إجماع كبير بين النقاد ولأكثر مِنْ مائة سنة عَلَى أن العناوين تُعد إضافة ثانوية، وليس بوسعها تقديم معلومات يُعتد بها فِي إعادة بناء الوضع الحقيقي التاريخي للمَزَامِير." وكَانَ مِنْ نتيجة ذلِكَ أن دراسة ٱلْمَزَامِير لمدة تزيد عَلَى قرن كَانَت تسير عَلَى غير هدى تائهة بين آراء متضاربَة بالنسبة لتاريخها ومعانيها. والأمر الَّذِي يدعو للغبطة، أن اتجاه الرأى الأكاديمي فِيمَا يتعلق بقدم العناوين ومصداقيتها بدأ يتغير ببطء تحت ثقل الدليل.

٢. **قدم العناوين ومصداقيتها بوجه عام.** النصوص الطقسية السومرية والأكاديمية الَّتِي يرجع تاريخها إِلَى الألفية الثالثة ق. م تحتوي عَلَى عناوين تماثل عناصر فِي عناوين ٱلْمَزَامِير (Wilson, 13-24)، وهكذا أيضًا بالنسبة لترانيم مِصْرية ترجع إِلَى الأسرة الثامنة عشرة وما بعد ذلِكَ (*ANET* 365 81-). وبعض ٱلْمَزَامِير الَّتِي نُسبت لدَاوُد تتضمن كَلْمات، وصور بلاغية، ومتشابهات، نجدها الآن فِي نصوص أوغاريت (١٤٠٠ ق م تقريبًا) (Dahood, xxix-xxx). أمّا سب والترجومات- بالرغم مِنَ الغموض الَّذِي واجه مترجميها بالنسبة للكثير مِنَ التعبيرات الفنية فِي العناوين الرئيسية (الأمر الَّذِي يوحى بعدم وجود تقليد حى، مع وجود ثغرة زمنية ممتدة بين كتابتها و Tannaitic period Dahood, xxix-xxx)- فإنها أي الترجمة السبعينية والترجومات، لَمْ تغيرها أَوْ تحذفها. وما مِنْ ترجمات قديمة أَوْ مخطوطات عبريّة قامت بحذفها. وفِيمَا يتعلق بقدم ٱلْمَزَامِير نفسها، فبالكاد يُطرح أي سؤال. ويعتقد كثيرون أن مَزْمُور ٢٩ يعتمد عَلَى خلفية كنْعانية قديمة. والاختلافات المتعلقة باللغة والأسلوب، والبِنْية الأدبية، والموضوع والفكر اللاهوتى مختلفة جِدًّا بين ٱلْمَزَامِير ومَزَامِير الشكر الَّتِي تقلدها فِي كتابات قمران الأمر الَّذِي لا يدع مجالاً لأي شك مِنْ أن ٱلْمَزَامِير أقدم منها بزمان طويل.

(أ) "الدَاوُد". شخصية كاتب ٱلْمَزَامِير، وكذلِكَ خلفياتها التاريخية، تعتمد بشكل جزئى عَلَى معنى الحرف "لـ" (بالعبْرِيَّة לְ)، وذلِكَ بالنسبة لمُوسَى (مز ٩٠)، دَاوُد (٧٣ مرة)، سُلَيْمَان (مَزْمُورى ٧٢ و١٢٧)، ← والطوائف والْكَهَنَة المرتبطين بدَاوُد: ← بني قورح (مز ٤٢- ٤٩، ٨٤- ٨٧) آساف (مز ٥٠ و٧٣- ٨٣)، هامان (مز ٨٨)، أيثان (مز ٨٩). وعَلَى الرغم مِنْ أن الحرف "لـ" לְ- يمكن أن يعنى "ينتمى إِلَى سلسلة" (BDB, 513, entry 5b)، إلاّ أنها تشير فِي العادة إِلَى الكاتب كما مِنَ اللغات السامية الأخرى (جـ GKC 129). وفي نوعيات أدبية أخرى الحرف... فِي العناوين يعنى "بواسطة" (انظر إش ٣٨: ٩، حب ٣: ١). وفي ع.ق كما فِي كتابات ش. أ. ق. الأخرى، نجد أن الشعراء- غير القصاصين- ليسوا مجهولين (انظر حز ١٥: ١، قض ٥: ١). ومعنى الحرف by (بواسطة أَوْ לְ) مؤكد فِي العناوين المتشابهة فِي ٢صم ٢٢: ١، مز ١٨: ١.

وهناك أسفار أخرى تشهد بشهادات كثيرة جدًا أن دَاوُد كَانَ موسيقياً للأشعار ٱلْمُقَدَّسَة. وقد اكتشفه شاوُل لأول مرة فِي بحث مكثف عن عازف للقيثارة (١صم ١٦: ١٤- ٢٣). وقد ربط عَامُوس (٦: ٥) اسْمَهُ بموسيقى الهيكل. ويقول كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ إن دَاوُد ومعاونيه اسندوا خدمة الموسيقى الخاصة بالتسبيح إِلَى فرق متخصصة كَانَت تحت قيادة دَاوُد (أي أنه كَانَ يقودهم بالآلات، كما هُوَ واضح مِنَ الأيقونات المِصْرية الَّتِي كَانَت موجودة بالفعل فِي ٱلْمَمْلَكَة القديمة (Wheeler)، انظر، ١أخ ٢٣: ٥، ٢أخ ٢٩: ٢٦، نح ١٢: ٣٦). كما يقدم كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ أيضًا حَزَقِيَّا ٱلْمَلِك كمجدد للترتيبات الَّتِي عملها دَاوُد فِيمَا يختص بخدمة ترتيل ٱلْمَزَامِير. وكَانَ حَزَقِيَّا يقود عملية إصعاد المُحْرَقَات والتسابيح المصاحبة لها، فِي ذات الوقت كَانَ لآلات دَاوُد ومؤلفاته هُوَ ومساعده آساف دور بارز فِي هذا الأمر (٢أخ ٢٩: ٢٥- ٣٠). ويقول سوپار (٦): "عَلَى أيّام كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ... كَانَ مِنَ النادر مِنْ يتشكك فِي أن المعنى هُوَ "لدَاوُد". وهذا هُوَ تفسير بِن سيراخ (٤٧: ٨- ١٠)، ولفائف قمران (11QPsa) ويوسيفوس (Ant 8:305f)، والرابيين (Briggs, liv) وللتفسير أهميته بالنسبة لتفسير ع. ج لسِفْر ٱلْمَزَامِير عَلَى أنه شهادة ليَسُوع بأنه المسيح (مت ٢٢: ٤٣ و٤٥، مر ١٢: ٣٦ و٣٧، لو ٢٠: ٤٢، أع١: ١٦، ٢: ٢٥، ٤: ٢٥، رو ٤: ٦، ١١: ٩، عب ٤: ٧).

وإذا كَانَ هناك مِنْ يعترض عَلَى أن هيكل سُلَيْمَان عَلَى جَبَل صهيون سبق أن أُشير إليه فِي مز ٢٤: ٧ و٩، فيجب ملاحظة أن بيت الله المفترض يشير إِلَى مؤسسة وليس إِلَى مبنى (انظر ١صم ١: ٧). وإذا اعتُرض بأن الآرَامِيَة فِي مز ١٣٩ تشير إِلَى تاريخ متأخر، يُلاحظ أن الأمر واضح الآن أن الدليل عَلَى نفوذ آرَامى لا يمكن أن يشكل وحده دليلاً حاسمًا للمجادلة بنسبة تاريخ متأخر لنص معين" (Hurvitz, 234). وكما يقول الشاعر الإِسْرَائِيلي "لوريت"، هناك سبب قوى لافتراض أن دَاوُد هُوَ الَّذِي ألف صَلاَة تدشين الهيكل (مز ٣٠) مثلما خطط وأعد مقدمًا لبنائه (١أخ ٢٨).

(ب) **تفسير مَلِكى موسع.** بالرغم مِنْ أن ضمير المتكلّم المفرد "أنا فِي مَزَامِير مَا بعد ٱلْمَلِكية يشير إِلَى قائد مجهول، أَوْ يمثل

إِسْرَائِيل، غير أن هذا الضمير "أَنَا" فِي كثير مِنْ اَلْمَزَامِير مَا قبل السبى يشير إلى اَلْمَلِك، وإذا كَانَ الأمر كذلك، مَا اَلَّذِي يمنع مِنْ أنه يشير إلى دَاوُد؟ وفي هذا الصدد يقدم إِيثون (٢٠- ٢٦) حججاً واضحة لتفسير مَلِكي موسع: (i) حَتَّى مَزَامِير بَنِي قورح (انظر مز ٤٤ و٨٤)، وإيثان (انظر مز ٨٩)، تتعلق بِالْمَلِك. (ii) موسيقى الهيكل ككُلّ يرجع منشؤها إلى اَلْمَلِك (انظر ١أخ ١٥- ١٦، ٢أخ ٢٩، إش ٣٨). (iii) فِي جَمِيع أنحاء ش. أ. ق. كَانَ اَلْمَلِك هُوَ المسئول عن العبادة. ومَزَامِير الرثاء فِي بلاد مَا بين النَّهْرين كَانَتمَلِكية. (iv) الأعداء كَانُوا فِي الغالب أمماً (مثل؛ مز ١٨: ٤٣ [٤٤]، ٢٠: ٢١ و٢٨ و٦١ و٦٣ و٨٩ و١٤٤). (v) التفسير اَلْمَلِكي يضفي وحدة عَلَى اَلْمَزَامِير اَلَّتِي كَانَت بدونه تفتقر إلى الوحدة (مثل؛ مز ٤) (vi) "الوضع" الوحيد اَلَّذِي تمّ تأكيده بالفعل هُوَ اَلْمَلِك،.... فهو موضوع عدد مِنْ اَلْمَزَامِير، والجدل يدور حول عددها فقط. وهذا لا يمكن قوله عن الاستعمالات المقترحة الأخرى" (٢٢). (vii) الشخصية الممثلة للمَلِك توضح المشكلة الخاصة اَلَّتِي نجمت عن اَلْمَزَامِير اَلَّتِي يتناوب فيها الضميران أَنَا (المتكَلِّم المفرد، أى اَلْمَلِك)، نحن (المتكَلِّم الجمع) (أي الشَّعْب/ الْجَيْش) (انظر ٤٤، ٦٠، ٦٦، ٧٥، ١٠٢). (viii) طوال "مَزَامِير الشخص" يرد مَا يقرب مِنْ ٢٤ فكرة أَوْ تعبير مِنَ الجلى أن تناسب مَلِكًا. وقد عَيَّن جنكَّل (١٩٣٣، ١٤٧-١٤٨) الآتى: كُلّ الأمم شاركته صَلاة الشكر اَلَّتِي أقامها (١٨: ٤٩ [٥٠]، ٥٧: ٩ [١٠]، ١١٩: ٤٦)، وكَانَ لخلاصة نتائج واسعة النطاق (٢٢: ٢٧- ٣١ [٢٨- ٣٢]) وهو يستمطر دينونة عَلَى العالم مِنْ أجل حقه (٧: ٧- ٨)، ويصور نفسه كمنتصر عَلَى الأمم نتيجة تدخل الله (١١٨: ١٠)، وهو مثل بقر وحشي ينصب قرنه منتصرًا (٩٢: ١٠).

وهذا التفسير المكى له تأثيره عَلَى تفسير ولاهوت سِفْر اَلْمَزَامِير مِنْ نواح عدة. (i) يتيح للقارئ أن يسمع أعمق أفكار أعظم ملوك إِسْرَائِيل. (ii) يثبت صحة مَا ذهب إليه ع. ج مِنْ نسبه مَزَامِير مختارة لدَاوُد باعتباره كاتبها. (iii) يقدم لنا أساسًا تاريخيًا لتفسيرات ع. ج المسيانية لسِفْر اَلْمَزَامِير.

(ج) ملاحظات تاريخية. عَلَى أساس عناوينها، فإن تاريخ اَلْمَزَامِير ٣٤، ٥٢، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ١٤٢ يرجع إلى أيام نفى دَاوُد (١صم ١٦- ٣١)، أمَّا اَلْمَزْمُوران ١٨، ٦٠، فيرجعان إلى الفترة اَلَّتِي كَانَ فيها تحت البركة (٢صم ١- ١٠)، واَلْمَزَامِير ٣، ٥١، ٦٣، فترجع إلى الفترة اَلَّتِي كَانَ فيها تحت الغضب (٢صم ١١- ٢٠). لكن اَلْمَزْمُورين ٧، ٣٠ لَمْ يُحدد تاريخ دَقِيق لهما (٢صم ٢١- ٢٤). وإلى جَانِب الحجج اَلَّتِي ذُكرت عَالِيه فِيمَا يتعلق بصحة العناوين، يعنُّ لنا أن نسأل: "إذا كَانَت العناوين إضافة ثانوية، لماذا تُركت اَلْمَزَامِير التسعة والخمسون الباقية دون ملاحظات تاريخية، ولا سيما كَانَ يمكن بسهولة رد الكثير منها إلى حدثٍ مَا فِي حَيَاة دَاوُد (قا، Archer, 28)؛ كذلك نقول، لماذا يضيف محررون لاحقون مواداً فِي عناوين اَلْمَزَامِير ٧ و٣٠ و٦٠، لا نجدها فِي الأسفار التاريخية ولم تُستنبط بيسر مِنْ اَلْمَزَامِير ذاتها؟ وأخيرًا، لماذا يجب السماح للمَزَامِير فِي الأسفار التاريخية أن تتضمن عناوين ملاحظات تاريخية (انظر خر ١٥: ١، تث ٣١: ١٠، انظر ٣٢: ٤٤، قض ٥: ١، ٢صم ٢٢: ١، يونان ٢، إش ٣٨: ٩) ولا يُسمح بذلك فِي مجموعة اَلْمَزَامِير، بالرغم مِنْ أن التركيب يَكُونُ أحيانًا متماثلاً (ב + inf. cstr).

وعَلَى ضوء هذه الملاحظات التاريخية فإن الضمير "أَنَا" فِي اَلْمَزَامِير يصبح شخصية حقيقية، ويصبح أعداؤه موضع التركيز. وتمثل اَلْمَزَامِير فكرًا لاهوتيًا عاملاً فِي الْحَيَاة الواقعية، ويمكن القراء اللاحقين عَلَى استخدامها عَلَى نَحْوَ أصح فِي الأوضاع المماثلة (انظر Kidner, 17). وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فإنها تضفى عمقاً لاهوتيًا عَلَى تفسير اَلْمَزْمُور. وعَلَى الرغم مِنْ ان اَلْمَزْمُور ٣ يعزو كُلّ الحمد لله مِنْ أجل خلاصه، فإن ٢صم ١٥: ١٧، اَلَّذِي أشير إليه فِي عناوينه، يبين أن الله استخدم طلاقة لسان حوشاى الموهوب لتحقيق ذلك.

(د) دلالات تاريخية مِنْ المحتوى. كتب مُوسَى (مز ٩٠) أقدم مَزْمُور، أمَّا اَلْمَزَامِير الأخيرة فكُتبت فِي السبى (١٣٧) أَوْ بعد ذلك بفترة قصيرة (١٢٦). وبرغم ذلك، ليس مِنْ الحكمة إعادة تركيب الخلفية التاريخية، حين لا يَكُونُ هناك مَا يؤكد ضرورة ذلك، أَوْ الاتكال عَلَى ممارسات يُؤسف لها مِنْ مفسرين سابقين (مثل؛ Delitzsch, Perowne, Alexander). ومعظم اَلْمَزَامِير، مِنْ ضمنها تِلْكَ اَلَّتِي ذكر اسم كاتبها، كُتبت فِي ظروف مجردة، وليس للإشارة إلى أحداث تاريخية معينة، حَتَّى يمكن للآخرين أن يستخدموها فِي عبادتهم.

جـ. الصيغة الأدبية:

إن فهم الصيغ الأدبية أمر له أهميته أيضًا لتفسير اَلْمَزَامِير وفكرها اللاهوتى. وبرغم ذلك، فإنه مما يُؤسف له، أن كثيرين مِنْ نقّاد الصيغ- وبدون ضرورة- يتمادُون فِي نهجهم الخاص بانتقاد العناوين. ومن الناحية التقليدية، كَانَ مِنْ المعترف به أنه قُصد بِالْمَزَامِير أن تُستخدم فِي النواحى الروحية المختلفة. وفي مقدمته لسِفْر اَلْمَزَامِير باللغة الألمانية (١٥٢٨) كتب يقول: "[كُلّ قديس] أياً كَانَت ظروفه، يجد فيها مَزَامِير وكَلِمات مناسبة للظروف اَلَّتِي يجد فيها نفسه، وتوفى احتياجاته بشكل كاف كما لو كَانَت قد كُتبت خصيصاً مِنْ أجله وحده (ذكره Weiser, 20).

وقرب نهاية القرن، وفي رسالة الماجستير الخاصة به وعنوانها "مقدمة لنقد الصيغ" عزّز دراسة سِفْر اَلْمَزَامِير فِي مقارناته بين التضرعات وتسابيح الحمد الواردة فِي سِفْر اَلْمَزَامِير، وترانيم لخرى خاصة بش. أ. ق.، فوجد تشابهات كبيرة لمضمونهما المشترك، وكذلك الحالة النفسية، والتعبيرات، والموضوعات والبنية. وانتهت به المقارنة إلى تمييز خمسة أنواع أساسية عَلَى الأقل: (١) مرثاة فرد [سُميت أيضًا التماسات]: (٢) مرثاة مجتمع. (٣) شكر. (٤) حمد، (٥) مَلِكية (مز ٢١، ٧٢ للعيد السنوى اَلْمَلِكي، ١٣٢ للاحتفال السنوى بِالْمُقَدَّس والقصر اَلْمَلِكي، ٤٥، للزواج اَلْمَلِكي، ٢٠ قبل الْحَرْب، ١٨ بعدها، ٢، ١٠١، ١١٠ للاحتفال بعيد جلوس اَلْمَلِك، ١٤٤: ١- ١١، ومن بعيد، ٨٩ كالتماس للمَلِك. ونوعيته اَلَّتِي أطلق عليها "مَلِكية" كتمييز لها عن الأشكال الأخرى، هي موضع شك، لأنها تعتمد عَلَى إستخدام كلمة "مَلِك" أَوْ "دَاوُد" وليس عَلَى صيغتها. وفضلاً عن ذلك، فإن تفريقه بين التضرع عَلَى مستوى الفرد، والتضرع عَلَى مستوى الجماعة، كَانَ موضع تشكك، لأن ضمير المتكَلِّم للمفرد "انا"، وللجمع "نحن" يُستخدمان فِي

بعض الأحيان معًا. ودليل إِيثون الخاص بتفسيرمَلِكى موسع للمَزَامِير، يضع هاتين النوعيتين أيضًا موضع تساؤل. وثمة تقييم نقدى لمعيار جنكَّل يترك لنا ثلاثة أنواع رئيسية: التضرع، الشكر، التسبيح.

وكاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ يؤيد صحة تحليل جنكَّل. وفي سرد كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ لنشاط دَاوُد فِي خدمة العبادة المتعلقة بتَابُوت العهد (١أخ ١٥- ١٦) يقول: "وجعل [دَاوُد].... مِنْ اللاَّوِيِّين... لأجِل التذكير (לְהַזְכִּיר) والشكر (לְהוֹדוֹת) وتسبيح الرَّبّ" (לְהַלֵּל לַיהוָה) (١أخ ١٦: ٤). وهذا الاتفاق الملحوظ بين الأدلة الداخلية والخارجية لثلاثة أشكال مِنْ اَلْمَزَامِير، تبين بمالايدع مجالاً للشك المعقول أن شعراء إِسْرَائِيل كَانُوا عَلَى وعي بها. والتتابع مِنْ جَانِب كاتب سِفْر أَخْبَارِ الأَيَّامِ جاء عن عمد. فالتضرع يؤدى إلى تسبيح إعلانى تقريرى، وهذا بدوره يؤدي إلى تسبيح وصفي.

١. مَزَامِير التضرع/ الرثاء. الأهداف المشتركة لمَزَامِير التضرع هي مخاطبة الله (انظر مز ٥٤: ١- ٢ [٣- ٤]، تضرع و/ أَوْ شكوى للتنفيس عن العواطف ولدفع الله للعمل (ع. ٣ [٤]، الثقة (ع. ٤ [٥]، التضرع (ع. ٥ [٦]، والتسبيح وقد حدد عَلَى نطاق واسع (الآيتين ٦- ٧ [٧- ٨].

(أ) تبدأ التضرعات دائمًا بمناشدة الله بشكل مباشر، مثل؛ "يارب" (مز ٣: ١، ٥: ١، ٦: ١)، وبالتوجه إلى الله فِي المحنَّة ومخاطبته يظهر المتضرع اتكاله التام عَلَى الله. وأن تبحث عن الخلاص مِنْ موضع آخر أمر يعَادِل الوثنية. ولقد أثار دَاوُد عليه غضب الله حين عملِ إحصاء لمقاتليه، لأنَّهُ، وبحسب اعترافه: "وَأَنَا قُلْتُ فِي طُمَأْنِينَتِي لاَ أَتَزَعْزَعُ" (٣٠: ٦ [٧]، انظر ١صم ٢٤). وتوجيه المرء تضرعه إلى الله يتناغم مع مَزَامِير أخرى تؤكد أنه ليس بمقدور الإِنْسَان إطلاقًا أن يعتمد عَلَى مصادر بشرية (انظر مز ١١٨: ٦- ٧، ١٤٦: ٣). فالله وحده، هُوَ اَلَّذِي بمقدوره تقديم العون (مز ٦٢: ٧- ٢٩، وكُلّ شئ، وكُلّ شخص آخر، يُعتبروهماً (٣٣: ١٦- ١٨). يقول الشِّرِّير "أَنَّهُ لاَ إِلَهَ" (١٠: ٤ و١١، ١٤: ١). وعدم اللجوء إلى الله وقت الشدة- أمر يُعد فِي نظر رنجرن (٣٥) مَا أسماه البَابِليون "العيش، أي أن يتكَلَّ الإِنْسَان عَلَى نفسه، وعَلَى موارده دون الاعتماد عَلَى الله. ولكن هذا هُوَ جوهر الْخَطِيَّة".

(ب) فِي التضرع والشكوى وفي مواضع أخرى فِي سِفْر اَلْمَزَامِير، يتكَلَّم صاحب اَلْمَزْمُور عن المرض، بالرغم مِنْ أن هذا يَكُونُ فِي بعض الأحيان تشبيهاً مجازياً (مز ٦: ٣١ و٣٨ و٣٩ و٨٨ و١٠٢، انظر إش ٣٨: ٩- ٢٠)، اتهامات ظالمة (مز ٧ و١٧ و٢٦ و٢٧)، اضطهاد (٣ و٩ و١٠ و١٣ (؟) و٣٥ و٥٢ و٥٥ و٥٦ و٥٧ و٦٢ و٦٩ و٧٠ و٨٦ و١٠٩ و١٢٠ و١٣٩، ١٤٠ و١٤١ و١٤٣)، أزمة عسكرية (١٢ و٤٤ و٥٨ و٦٠ و٧٤ و٧٩ و٨٠ و٨٣ و٩٠ و١٣٧)، قحط وجفاف (انظر اَلْمَزْمُور ٤). وهذه الأوضاع تماثل تِلْكَ اَلَّتِي توقعها سُلَيْمَان عِنْدَ تدشينه الهيكل (١مل ٨: ٢٧- ٥٣). ويركز كاتب اَلْمَزْمُور فِي هذا الجزء عَلَى الغرْبَة عن الله (١٣: ١، ٢٢: ١)، والأعداء الأقوياء للغاية (فِي ٤٧ مِنْ مَزَامِير التضرع الـ ٥٠) وهذا مَا يُسبب محنته أَوْ يستغلها (انظر ٣٨، ٣٩، ٤١)، وأنه بذل كُلّ مَا فِي وسعه- ولا يستطيع الاستمرار (٦: ٦- ٧ [٧- ٨]، ٨٨: ٣- ٧). وهو يخشى الموت بسبب أمانة الله لعَهْدَهُ لدَاوُد تصبح عرضة للخطر، وليس لأسباب شخصية له (انظر ٦، ٢٥، ٣٨، ٤١).

وهناك صيغة مميزة لمَزَامِير التضرع تتعلق بالخَطِيَّة. فِي مَزْمُور ٥١، نجد أن ممثل الأمَّة، بعد التضرعات التمهيدية (الآيتين ١- ٢ [٣- ٤]، يعترف أوَّلاً بخطاياه الصريحة (الآيتين ٣- ٤ [٥- ٦]، ذاكرًا أن كُلّ خَطِيَّة إنما هي ضد "معطى النَّامُوس" وعَلَى ذلك فإن مغفرته تعتمد عَلَى نعمة الله، وليس عَلَى البشر اَلَّذِين لا يغفرون. وعِنْدَ خَطِيَّة الزنا اَلَّتِي ارتكبها مع بثشبع وقتل زوجها (انظر العناوين [١- ٢]، نجد أن دَاوُد قد ارتكب خطايا مِنْ النوعيتين: العمد والسهو. لَمْ يستطع أن يقدم التعويض بأن يعيد الطهارة لبثشبع أَوْ الْحَيَاة لأوريا وعَلَى الرغم مِنْ ذلك، وبواسطة الدم المطهر للزوفا (الآيات ٧- ٩ [٩- ١١])- لاحظ أنه لَمْ يرفض الذَّبَائح، كما يُزعم فِي الغالب- حصل دَاوُد عَلَى المغفرة. كما اعترف أيضًا بعجزه الأدبى (الآيتين ٥- ٦ [٧- ٨]). ويعلق د الْجَيْش (١٢٤) عَلَى هذا بقوله: "فِي أعماق الرحم [= "الأجزاء الداخلية" بحسب ترجمة EV] صنع كيان المرنم الأساسى فِي سياق الخَطِيَّة (ع. ٥ [٧])، غير أنه كَانَ هناك عامل آخر، كَانَ كاتب اَلْمَزْمُور يعلم تمامًا الرغبة الإلهية فِي أن يَكُونُ الحق عاملاً أخلاقيًا أساسياً حَتَّى وهو فِي مراحل تكوينه كجنين فِي بطن أُمّهِ ... "فِي الباطن ففي السريرة تعرفنى حكمة" (ع. ٦ [٨]). وعَلَى الرغم مِنْ ذلك، وعَلَى العكس مِنْ فرويد، لَمْ يرتكز دَاوُد عَلَى عجزه الأدبي، ولكنه توسل إلى روح الله أن يعيد خلقه مِنْ جديد (الآيات ١٠، ١٢ [١٢- ١٤]). ونراه يمتدح سجايا الرَّبّ الكريمة مِنْ ناحية نعمته، ورحمته ومحبته، حَتَّى أن كافة القديسين (المؤمنين) حين يخطئون، قد يختبرون مغفرة مِنْ الله بإستخدام مَزْمُوره (الآيات ١٣- ١٥ [١٥- ١٧]). وبرغم ذلك، وعَلَى النقيض مِنْ التسبيح التقليدي بذَبِيحَة حيوانية سيكون التسبيح هنا بمصاحبة قلب منسحق لا يخذله الله (الآيتين ١٦- ١٧ [١٨- ١٩]). وهناك مَزَامِير أخرى للتوبة والتكفير نجدها فِي ٦، ٣٨، ١٠٢، ١٣٠، ١٤٣. وبرغم ذلك، تقول بعض اَلْمَزَامِير إن الله يجازى عن الأعمال الشِّرِّيرة (٦٨: ٣٥، ٧٦: ١٢، ٩٠: ٧ و١١).

(ج) الجزء الخاص "بالثقة"، فِي كثير مِنْ الأحيان يقدم رمنياً بعبارة "أمَّا أَنْتَ ..." - انظر مز ٣: ٣ [٤]، وهو يعكس الجو السائد مِنْ يأس قاتم إلى أمل وضَّاح استعداداً للتضرع اَلَّذِي يتبع ذلك. وكاتب اَلْمَزْمُور يجد فِي الصَلاة ثقته فِي سجايا الرَّبّ الكريمة وأمانته السابقة، وفي اختباره هُوَ، وفي براءته. وهذا الجزء جاذب للفكر اللاهوتي. فهنا، وفي مواضع أخرى فِي سِفْر اَلْمَزَامِير، يركز كاتب اَلْمَزْمُور- مِنْ بين سمات أخرى- (مثل قوة الله)، عَلَى سماته الرحيمة اَلَّتِي اختبرها مُوسَى فِي خر ٣٤: ٦ (انظر مز ٨٦: ١٥، ١٠٣: ٨)، إله رحوم (רַחוּם) غفور (חַנּוּן)، طويل الروح (אֶרֶךְ אַפַּיִם) (انظر Gruber, *Aspects*, 485-87)، كثير الرحمة (רַב־חֶסֶד) والحق (אֱמֶת) (انظر ٢٦: ٣، ٤٠: ١١ [١٢]).

المقطع الأوَّل مِنْ ترنيمة الثقة فِي مز ٢٢: ١- ١٠ [٢- ١١] تكون مِنْ مقطوعتين شعريتين يمتزج فيها التضرع بالثقة. فِي

المقطوعة الأوّلى (الآيات ١- ٥ [٢- ٦]) يقارن دَاوُد بين رفض الله له وأمانته لآبائه: "عَلَيْكَ اتَّكَلَ آبَاؤُنَا. اتَّكَلُوا فَنَجَّيْتَهُمْ" (ع. ٤ [٥]). وفي المقطوعة الثانية (الآيات ٦- ١٠ [٧- ١١]) يقارن بين رفضه مِنْ قبل الناس بأمانة الله السابقة معه: "لأَنَّكَ أَنْتَ جَذَبْتَنِي مِنَ الْبَطْنِ. جَعَلْتَنِي مُطْمَئِنّاً عَلَى ثَدْيَيْ أُمِّي" ع. ٩ [١٠]. وفي مَزْمُور ٧٧، وهو مَزْمُور حمد إعلاني، يعترف فيه كاتب ٱلْمَزْمُور أنه كاد يفقد إيمانه حينما قارن بين أمانة الله الماضية ومحنة إِسْرَائِيل الحاضرة: "انْزَعَجْتُ فَلَمْ أَتَكَلَّمْ. تَفَكَّرْتُ فِي أَيَّامِ الْقِدَمِ السِّنِينَ الدَّهْرِيَّةِ" (الآيتين ٤- ٥ [٥- ٦]). وبرغم ذَلِكَ، وبعد تأمل عميق، وجد أن أمانة الله السابقة هي مصدر ثقته: "فَقُلْتُ: هَذَا... أَذْكُرُ أَعْمَالَ الرَّبِّ إِذْ أَتَذَكَّرُ عَجَائِبَكَ مُنْذُ الْقِدَمِ" (الآيات ١٠- ١٢، [١١- ١٣]).

وفي ٱلْمَزْمُور ٣، يجد ٱلْمَلِك ثقته فِي قوة الله: "أَمَّا أَنْتَ يَارَبُّ فَتُرْسٌ لِي"، وفي إختياره: "مَجْدِي وَرَافِعُ رَأْسِي" (ع. ٣ [٤]). ومن مَزْمُور "٤" يخاطب قواده (بالعبرية בְּנֵי אִישׁ (رجال مِنْ أصل عالٍ: انظر [٤٩: ٢، ٦٢: ٩ ترجمة NIV]، ويرثي لحاله لأنهم يذلّونه فِي الكوارث، ولعل ذَلِكَ أثناء فترة قحط أَوْ جفاف وذَلِكَ بلجوئهم إلى آلهة زائفة (ع. ٢ [٣]). ولكي يعيد ثقتهم فِي مليكهم، الَّذِي يجب أن يُجذب إلى البركات الإلهية ويكون قويًا فِي الصَّلاَة (انظر Eaton, 142-46, 185-87)، يؤكد أن الرَّبّ قد ميّز (بالعبرية הִפְלָה تعني "يميز شخصًا بطريقة بارزة عن الآخرين حَتَّى يعرفوا كرامة المختار) التقي لنفسه، "الرَّبُّ يسمع عِندَما أدعوه" (ع. ٣ [٤]).

كثيرون تزعجهم احتجاجات الأبرياء الَّتِي تصاحب بعض الأجزاء الخاصة بالثقة. وإذ يعرض C. S. Lewis (58) مَزْمُور ٢٦، حيث يدّعي "الرجل الصالح" أنه "بِكَمَالِي سَلَكْتُ" (ع. ١)، بل إنه قال "ومع الأشرار لا أجلس" (ع. ٥)، ويتهم كتبة ٱلْمَزَامِير بأنهم يقودون الناس "مباشرة" إلى "الرياء" وبرغم ذَلِكَ، فهو يسئ فهم وظيفة هذه الاحتجاجات. ويتوجب أن يَكُونُ صاحب ٱلْمَزْمُور عَلَى قناعة مِنْ براءته حَتَّى يستطيع أن يتضرع إلى الله وهو عَلَى ثقة مِنْ أن الله سيخلصه و/ أَوْ يعاقب مِنْ يعذبونه. وإلاّ، فقد يشعر أنه يستحق الآلام الَّتِي تكتنفه، وأنه ليس له الحق فِي الخلاص، و/ أَوْ التبرير. والثقة لا تكون ممكنة إلاّ بالنسبة لأولئك الَّذِين لا يشعرون أنهم يستحقون الدينونة. وإذا كَانَت هناك خَطِيَّة، فهم يتوقعون أن يعلنها الله لهم، كما حدث فِي حالة عَخَان "إن نسينا اسْمَ إلهنا أَوْ بسطنا أيدينا إلى إله غريب. ألا يفحص الله عن هذا لأَنَّهُ هُوَ يعرف خفيات القلب، وبالنظر إلى أنه لَمْ يأتِ صوت نبويّ بالإدانة، لِذَلِكَ اختتم ٱلْمَلِك وجيشه بالقول: "لأننا مِنْ أجلك نُمات الْيَوْم كُلّه. قد حُسبنا مثل غنم للذبح" (مز ٤٤: ٢٠- ٢٢ [٢١- ٢٤])، انظر رو ٨: ٣٦). وعَلَى ذَلِكَ فإن بوسعه أن يصلي قائلاً: "استيقظ .... قم عوناً لنا" (الآيات ٢٣- ٢٦).

وبعض ٱلْمَزَامِير هي بجملتها مَزَامِير ثقة أَوْ اتّكال عَلَى الرَّبّ (مثل؛ ١٦: ٢٣، ٦٢: ٩١، ١٢١). وأشهرها مز ٢٣. فِي أوّل صورة له (الآيات ١- ٤)، يستخدم التشبيه البلاغي بالرَّاعِي الَّذِي يرعى خرافه. ويحتفي دَاوُد بشكل متسلسل بعناية الله له ("فَلاَ يُعْوِزُنِي شَيْءٌ" (ع. ١)، وتجدده ("يَرُدُّ نَفْسِي"، ع. ٢)، وعن حمايته "لاَ أَخَافُ شَرّاً" (الآيتين ٣- ٤). وفي الصورة الثانية (ع. ٥) يصعّد دَاوُد مِنْ هذه السجايا بتشبيه مجازي عن مضيف لديه ضيف، "كَأْسِي رَيَّا"، "مسحت بالدهن رأسي" "تُجَاهَ مُضَايِقِيَّ". ومن الصورة الثالثة (ع. ٦) يترك عالم التشبيهات المجازية للعودة إلى واقع الهيكل، حيث يلخص سجايا الله الكريمة الملموسة: خير ورحمته الأبدية (ع. ٦). وفي مز ١٣٩، بالرغم مِنْ أنه مَزْمُور تضرع، إلاّ أن ثقته تمتد حَتَّى تكاد تصبح ترنيمة ثقة. وكاتب ٱلْمَزْمُور لَمْ يتملكه الخوف أمام أعدائه (الآيات ١٩- ٢٤)، لأن الله يعرفه (الآيات ١- ٦)، وهو موجود معه سواء كَانَ فِي السَّمَاوَات أَوْ فِي الهاوية (الآيات ٧- ١٢)، هذا أمر متيقن لأن الله خلقه (الآيات ١٣- ١٨).

(د) الجزء الخاص بالتضرع يتكون عادة مِنْ مناشدة الله أن يمنّ برضاه عَلَى كاتب ٱلْمَزْمُور، وأن يخلصه (بالعبرية יָשַׁע) و/ أَوْ يعاقب أعداءه "حكمة" يخلص" تنتمي إلى المجالين العسكري والقضائي، ويقصد بها تدخلاً عسكرياً أَوْ مادياً لأن هذا حَقّ المرء (Sawyer, 479). وفي مواضع أخرى يتكلّم المرنم عن "بر الله" (أي أنه يعمل مَا هُوَ صالح لشريكه فِي العهد) (انظر ٤: ١ [٢]؛ ٢٣: ٣). ولا يتناغم مع طبيعة الله أن يترك شريكه فِي العهد ويسلمه إلى الأبد لأعدائه.

وهناك خمسة وثلاثون مِنْ مَزَامِير التضرعات تطلب مِنْ الله معاقبة العدو. وهذه ٱلْمَزَامِير توجع أيضًا الكثيرين. أَوْ يصفها لويس (٢٣) بأنها مَزَامِير فظيعة (أَوْ هل نجرؤ عَلَى القول) بأنها جديرة بالازدراء". وبرغم ذَلِكَ، فالواقع أنه عِنْدَ تأملها جَيِّدًا وجدنا أنها تتضمن تعليمًا رائعًا (٢ تى ٣: ١٦)، وأنها مقدسة جدًا. (i) هذه التضرعات رفعها قديسون (وبصفة خاصة ٱلْمَلِك البار الَّذِي يتألم) والَّذِي عانى مِنْ مظالم هائلة. وقليلون مِنْ المفسرين هم الَّذِين اختبروا ألم العدوان والظلم البالغ الَّذِي يقع عَلَى شخص برئ لَمْ يرتكب جرماً أَوْ مَا يبرر هذا العدوان الَّذِي تعرض له. (ii) وهم أبرار وأبرياء يطالبون بالجزاء الصارم (انظر لا ٢٤: ١٧- ٢٢). وهنا يفيدنا لويس، لأَنَّهُ لاحظ أن مثل هذه التعبيرات غير موجودة فِي الكتابات الوثنية، لأن إِسْرَائِيل كَانَت تفهم تمامًا مَا هُوَ خطأ وما هُوَ صواب. ويجب علينا أن نضيف أيضًا أن ع. ج يمجد عدالة الله (لو ١٨: ٦- ٨، انظر متى ٧: ٢٣ مع مَزْمُور ٦: ٨، مت ٢٥: ٤٦، ٢ تس ١: ٦- ٩). (iii) هذه التضرعات عامرة بالإيمان (١صم ٢٤: ١- ١٣، ٢٦: ١- ١٢). وفيها يتكّل كتبة ٱلْمَزَامِير عَلَى الله وليس عَلَى أنفسهم، مِنْ ناحية أنه سينتقم لهم عن المظالم الكبيرة الَّتِي لحقت بهم. ويقول كينر (٢٦): "قليلون هم الَّذِي كَانُوا يستطيعون أن يكونوا كرماء فِي مواجهة الهجوم الشخصي عَلَيْهِمْ مثلما كَانَ الحال بالنسبة لدَاوُد، وعَلَى النَّحْوَ الَّذِي أثبتته مواقفه تجاه كُلّ مِنْ شَاوُل وأَبْشَالُوم، ناهيك عن شمعي وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، الأشرار ينتقمون لأنفسهم (انظر مز ٨: ٢ [٣]).

(iv) هذه الصلوات يغلب عليها الطابع الأخلاقي، حيث تطلب مِنْ الله أن يفرق بين مِنْ هم عَلَى حَقّ، ومن هم عَلَى خطأ (انظر ٧: ٨- ٩، ٢ تى ٤: ١٤- ١٦). (v) كَانُوا ثيوقراطيين، يسعون مِنْ أجل إنشاء مملكة البر، الَّتِي يَكُونُ عَلَى رأسها المدبر الأخلاقي للكون كُلّه (انظر مز ٧٢، ٨٢)، وٱلْمَلِك الدنيوى لا

يطلب مِنْ ٱلْمَلِك السماوي أكثر مما يطلبه منه هذا الأخير (انظر تث ١٣: ٥، ١٧: ٧ و١٢، ١٩: ١٣ و١٩، ٢١: ٩ و٢٢، ٢٢: ٢٢ و٢٤). (vi) وهم ثيوقراطيون، يهدفون إلى رؤية البشر يسبحون الله لإظهار بره وعدله فِي عيون الكُلّ (انظر مز ٣٥: ٢٧- ٢٨، ٥٨: ١٠- ١١)، (vii) وهم كارزون يرمون إلى تجديد العالم كُلّه بأن يسمحوا لجَمِيع الناس أن يروا الرَّبّ العَلّى عَلَى كُلّ الأرض (مز ٨٣: ١٧ و١٨). (viii) هم فِي عهد مع الله، وأي خطأ يُرتكب ضد أحد القديسين يُعد خطأ ضد الله (مز ٦٩: ٧- ٩ و٢٢- ٢٨، ١٣٩: ١٩- ٢٢) (انظر مارتن ٥٣٧- ٥٣). (ix) الصلوات تطغى عليها السمات الشَّرْقِية، وهي عامرة بالتشبيهات المجازية والمبالغات (انظر إر ٢٠: ١٤- ١٨) (Kirkpatrick, xcii-xciii).

(x) وهي سياسية أيضًا (قا، Sheppard). وإذا كَانَ لنا أن نفترض أن العدو سمع الصَّلاَة، فسوف يُعتبر أمام الجَمِيع عَلَى أنه شخص يعارض فيملكوت الله. وفضلاً عن ذَلِكَ، الصديقون يعتبرون أنفسهم مثل كاتب ٱلْمَزْمُور ويلتفون حوله (مز ١٤٢: ٧، انظر الشكوى فِي ٣٨: ١١). والواقع، أن العدو، وفاعلى الشَّرّ المزمعين قد يتعلمون ويتجددون بواسطة الصَّلاَة (انظر ٥١: ١٣، ٩٤: ٨- ١١). ومع أن ذَلِكَ صحيح مِنْ الناحية اللاهوتية، إلاّ أن هذه التضرعات الَّتِي تطلب معاقبة الأعداء لا تناسب فكر الكنيسة، لأَنَّهُ- ومن بين أمور أخرى- الدينونة ستكون فِي الآخرة (رؤ ٢٠: ١١- ١٥، انظر إش ٦١: ١- ٢ مع متى ١٣: ٣٠، ٢٥: ٤٦، لو ٤: ١٨- ٢٠، يو ١٥: ١٥، ٢ كو ٦: ٢، ٢ تس ١: ٥- ٩)، ويمكن الآن معرفة الخَطِيَّة والخطاة بكُلّ وضوح (انظر أف ٦: ١١- ١٨) الأمر الَّذِي يحمل القديس (أي المؤمن المسيحي) أن يكره الخَطِيَّة ويحب الخاطئ، ويكافح ضد قوى الشَّرّ الروحية، حي ينتصر بتحويل خده للآخر، وبالصَّلاَة مِنْ أجل مسامحة الأعداء (مت ٥: ٣٩- ٤٢ و٤٣- ٤٨، ٦: ١٤، لوقا ٦: ٢٨ و٣٥، أعمال ٧: ٦٠).

(و) مَزَامِير التضرع تُختتم بتسبيح (مثل؛ مز ١٣: ٦). (i) تسبيح إعلاني. بالعبرية יָדָה. ومن الناحية التقليدية يؤول إلى "ليشكر". ومع ذَلِكَ، فالحقيقة هي أنه لا يوجد فِي العبرية مساو للعبارة الإنجليزية "......" أمَّا الترجمة الأكثر أمانة فهي "يعترف مسبحاً" وفي ٱلْمَزَامِير الَّتِي يُطلق عليها "مَزَامِير الشكر" يقرّ المرنم علانية (أي... يعترف) ويسبح ويحمد الله بصفة خاصة عَلَى مَا عمله مِنْ أجله. أمَّا "ويسترمان" الَّذِي يدعو هذه ٱلْمَزَامِير "مَزَامِير تسبيح إعلاني"، فإنه، يساعدنا فِي التمييز بين الكلمة الإنجليزية "......: شكرًا "وبين الكلمة العبرية יָדָה يسبح أَوْ يحمد:

١. فِي التسبيح، الَّذِي يُسبح يُرفع ... فِي الشكر، الَّذِي يُشكر يظل مكانه. ٢. فِي التسبيح أكون موجهًا بكُلّيتي تجاه مِنْ أسبحه ... فِي الشكر، أعبر عن "شكري". ٣. الحرية والتلقائية، تنتمي إلى جوهر التسبيح، أمَّا تقديم الشكر، يمكن أن يصبح واجباً. ٤. التسبيح له اجْتِمَاع ويتم دائمًا فِي إطار مجموعة أمَّا الشكر فهو أمر خاص، لأَنَّهُ لا يحتاج إلى أحد سوى الشخص الَّذِي يشكر، والشخص الَّذِي يُقدم له الشكر. ٥. التسبيسح لا يمكن أن يأتى إلاّ مِنْ رغبة ذاتيه أمَّا الشكر فأمر واجب. ٦. وأكثر العلامة اللفظية أهمية مِنْ ناحية الفرق بينهما هُوَ أن الشكر يَكُونُ مِنْ خلال كَلِمَات تُقال: "أشكرك" .... أمَّا التسبيح الحقيقي التلقائي فيأتي فِي عبارة يَكُونُ مِنْ نسيجه فيها هُوَ الفاعل: "لأنك فعلت"، أَوْ لأنك أن ...".

والتسبيح الإعلاني (مثل؛ مز ١٨، ٣٠، ٢١، ٣٢، ٣٤، ٩٢، ١٠٣، ١٠٧، ١١٦، ١١٨، ١٢٤، ١٣٨) يتبع بشكل نمطى التركيب التالي: أ. مقدمة، حيث يذكر المتعبد نيته فِي أن يسبح الرَّبّ (انظر مز ١١٦: ١- ٢). ب. جزء رئيسي، حيث يروى اختبار خلاصية (الآيات ٣- ٩). جـ. خاتمة، حيث يشهد ثانية لعمل الله الرحيم معه، أَوْ يقدم ترنيمة تسبيح للحاضرين (الآيات ١٠- ١٩).

(ii) مَزَامِير الحمد والتسبيح. تسبيح وصفي، عَلَى العكس مِنْ التسبيح الإعلاني، هذا يحتفي بشخص الله وأعماله بشكل عام، وليس عن عمل خلاصي معين جاء استجابة لتضرع. والأمر الأهم هُوَ أنهم يسبحون الله مِنْ أجل חֶסֶד، وهذه الكلمة ترد ١٢٧ مرة فِي سِفْر ٱلْمَزَامِير (*THAT* 1:601). وهذا المصطلح الثرى يُترجم ترجمات مختلفة: "رحمة (KJV) "محبة ثابتة" (NRSV)، "محبة، إخلاص" (NEB). "محبة لا تفتر" (NIV). ويشير هذا التعبير التقليدى إلى المَعُونة الصادقة للبائسين. وفي ٱلْمَزَامِير كثيرًا مَا توازي "الصلاح" (مز ٢٣: ٦)، "الخلاص" (٨٥: ٧)، "الأمانة" (٨٩: ٢، ١٠٠: ٥)، "والبر" انظر مَا سبق (١٠٣: ١٧)، "الحق" (أي المصداقية) (٢٥: ٥). B. W. Anderson (*Out of the Depths*, 59) انتهى إلى هذه النتيجة: "عَلَى العكس مِنْ آلهة العالم القديم الطغاة، نجد أن الإله الَّذِي تعبده إِسْرَائِيل، هُوَ إله أمين للمواعيد الَّتِي قطعها، دائم فِي أمانته، مستقيم فِي سلوكه".

والتسبيح الوصفي فِي أبسط صورة يتكون مِنْ نداء أَوْ دعوة للتسبيح (مز ١١٧: ١)، ووجود سبب له (ع. ٢ أ)، ودعوة محددة أخرى للتسبيح (ع. ٢ ب). وهذه الترانيم تسبح الله باعتباره "خالق" (ومخلص) إِسْرَائِيل (١٠٠، ١١١، ١١٤)، وباعتباره خالق العالم، الَّذِي هُوَ هيكله (٨، ١٠٤، ١٤٨)، وباعتباره خالق التاريخ والمهيمن عليه (٣٣، ١٠٣، ١١٣، ١١٧، ١٤٥- ١٤٧ و١٥٠).

٢. أشكال أخرى. وهناك نوعيات أخرى مِنْ ٱلْمَزَامِير أيضًا. مز ٥٠ و٨١، مَزْمُوران تعبْيان يهدفان إلى تجديد عهد الله مع إِسْرَائِيل. وهناك مَزَامِير الحكمة الَّتِي ترمي إلى تعليم إِسْرَائِيل التقوى والأخلاقيات الحسنة (٣٧، ٤٩، ٧٣، ١١٢، ١٢٧- ١٢٨). ومَزَامِير قصصية تهدف إلى تعليم إِسْرَائِيل مِنْ تاريخها الْمُقَدَّس (٧٨، ١٠٥، ١٠٦، ١٣٥- ١٣٦). ترانيم صهيون احتفاء باختيار الله لصهيون (٤٦، ٤٨، ٧٦، ٨٤، ٨٧، ١٢١- ١٢٢). ولكثير مِنْ ٱلْمَزَامِير تحتوى عَلَى مزيج مِنْ بعض هذه العناصر. مز ٣٤، وهو مَزْمُور تسبيح إعلاني (الآيات ١- ١٠) يُختتم بترنيمة ممتده عَلَى شكل حكمة (الآيات ١١- ٢٢).

د. النهج التعبدي:

بالنسبة لجنكل، فإنه لا يرى أهمية لأوضاع الْحَيَاة بالنسبة لصيغ ٱلْمَزَامِير المختلفة الَّتِي تم الترنيم بها. فهو يدرك أنها متأصلة فِي

المقطوعة الأولى (الآيات ١- ٥ [٢- ٦]) يقارن دَاوُد بين رفض الله له وأمانته لآبائه: "عَلَيْكَ اتَّكَلَ آبَاؤُنَا. اتَّكَلُوا فَنَجَّيْتَهُمْ" (ع. ٤ [٥]). وفي المقطوعة الثانية (الآيات ٦- ١٠ [٧- ١١]) يقارن بين رفضه مِنْ قِبل النَّاس بأمانة الله السابقة معه: "لأَنَّكَ أَنْتَ جَذَبْتَنِي مِنَ الْبَطْنِ. جَعَلْتَنِي مُطْمَئِنًّا عَلَى ثَدْيَيْ أُمِّي" ع. ٩ [١٠]. وفي مَزْمُور ٧٧، وهو مَزْمُور حمد إعلاني، يعترف فيه كاتب ٱلْمَزْمُور أنه كاد يفقد إيمانه حينما قارن بين أمانة الله الماضية ومحنة إِسْرَائِيل الحاضرة: "انْزَعَجْتُ فَلَمْ أَتَكَلَّمْ. تَفَكَّرْتُ فِي أَيَّامِ الْقِدَمِ السِّنِينَ الدَّهْرِيَّةِ" (الآيتين ٤- ٥ [٥- ٦]). وبرغم ذلِكَ، وبعد تأمل عميق، وجد أن أمانة الله السابقة هي مصدر ثقته: "فَقُلْتُ: هذَا... أَذْكُرُ أَعْمَالَ الرَّبِّ إِذْ أَتَذَكَّرُ عَجَائِبَكَ مُنْذُ الْقِدَمِ" (الآيات ١٠- ١٢، [١١- ١٣]).

وفي ٱلْمَزْمُور ٣، يجد ٱلْمَلِك ثقته فِي قوة الله: "أَمَّا أَنْتَ يَارَبُّ فَتُرْسٌ لِي"، وفي إختياره: "مَجْدِي وَرَافِعُ رَأْسِي" (ع. ٣ [٤]). ومن مَزْمُور "٤" يخاطب قواده (بالعبرِيَّة בְּנֵי אִישׁ (رجال مِنْ أصل عالٍ: انظر [٤٩: ٢، ٦٢: ٩ ترجمة NIV]، ويرثي لحاله لأنهم يذلّونه فِي الكوارث، ولعل ذلِكَ أثناء فترة قحط أَوْ جفاف وذلِكَ بلجوئهم إلى آلهة زائفة (ع. ٢ [٣]). ولكي يعيد ثقتهم فِي مليكهم، الَّذِي يجب أن يُجذب إلى البركات الإلهية ويكون قويًا فِي الصَّلاَة (انظر Eaton, 142-46, 185-87)، يؤكد أن الرَّبّ قد ميز (بالعبرِيَّة הִפְלָה تعنى "يميز شخصًا بطريقة بارزة عن الآخرين حَتَّى يعرفوا كرامة المختار) التقى لنفسه، "الرَّبّ يسمع عِنْدَمَا أدعوه" (ع. ٣ [٤]).

كثيرون تزعجهم احتجاجات الأبرياء الَّتِي تصاحب بعض الأجزاء الخاصة بالثقة. وإذ يعرض C. S. Lewis (58) مَزْمُور ٢٦، حيث يدّعى "الرجل الصالح" أنه "بِكَمَالِي سَلَكْتُ" (ع. ١)، بل إنه قال "ومع الأشرار لا أجلس" (ع. ٥)، ويتهم كَتَبَة ٱلْمَزَامِير بأنهم يقودون النَّاس "مباشرة" إلى "الرياء" وبرغم ذلِكَ، فهو يسئ فهم وظيفة هذه الاحتجاجات. ويتوجب أن يَكُونُ صاحب ٱلْمَزْمُور عَلَى قناعة مِنْ براءته حَتَّى يستطيع أن يتضرع إلى الله وهو عَلَى ثقة مِنْ أن الله سيخلصه و/ أَوْ يعاقب مِنْ يعذبونه. وإلاّ، فقد يشعر أنه يستحق الآلام الَّتِي تكتنفه، وأنه ليس له الحق فِي الخلاص، و/ أَوْ التبرير. والثقة لا تكون ممكنة إلاّ بالنسبة لأولئك الَّذِين لا يشعرون أنهم يستحقون الدينونة. وإذا كَانَت هناك خَطِيَّة، فهم يتوقعون أن يعلنها الله لهم، كما حدث فِي حالة عَخَان "إن نسينا اسم إلهنا أَوْ بسطنا أيدينا إلى إله غريب. ألا يفحص الله عن هذا لأَنَّهُ هُوَ يعرف خفيات القلب، وبالنظر إلى أنه لَمْ يأت صوت نبوىّ بالإدانة، لِذلِكَ اختتم ٱلْمَلِك وجيشه بالقول: "لأننا مِنْ أجلك نُمات الْيَوْم كُلّه. قد حُسبنا مثل غنم للذبح" (مز ٤٤: ٢٠- ٢٢ [٢١- ٢٤])، انظر رو ٨: ٣٦). وعَلَى ذلِكَ فإن بوسعه أن يصلي قائلاً: "استيقظ .... قم عوناً لنا" (الآيات ٢٣- ٢٦).

وبعض ٱلْمَزَامِير هي بجملتها مَزَامِير ثقة أَوْ اتكال عَلَى الرَّبّ (مثل؛ ١٦: ٢٣، ٦٢: ٩١، ١٢١). وأشهرها مز ٢٣. فِي أول صورة له (الآيات ١- ٤)، يستخدم التشبيه البلاغي بالرَّاعِي الَّذِي يرعي خرافه. ويحتفي دَاوُد بشكل متسلسل بعناية الله له ("فَلاَ يُعْوِزُنِي شَيْءٌ" (ع. ١)، وتجدده ("يَرُدُّ نَفْسِي"، ع. ٢)، وعن حمايته "لاَ أَخَافُ شَرًّا" (الآيتين ٣- ٤). وفي الصورة الثانية (ع. ٥) يصعّد دَاوُد مِنْ هذه السجايا بتشبيه مجازى عن مضيف لديه ضيف، "كَأْسِي رَيَّا"، "مسحت بالدهن رأسى" "تُجَاهَ مُضَايِقِيَّ". ومن الصورة الثالثة (ع. ٦) يترك عالم التشبيهات المجازية للعودة إلى واقع الهيكل، حيث يلخص سجايا الله الكريمة الملموسة: خير ورحمته الأبديَّة (ع. ٦). وفي مز ١٣٩، بالرغم مِنْ أنه مَزْمُور تضرع، إلاّ أن ثقته تمتد حَتَّى تكاد تصبح ترنيمة ثقة. وكاتب ٱلْمَزْمُور لَمْ يتملكه الخوف أمام أعدائه (الآيات ١٩- ٢٤)، لأن الله يعرفه (الآيات ١- ٦)، وهو موجود معه سواء كَانَ فِي السَّمَاوَات أَوْ فِي الهاوية (الآيات ٧- ١٢)، هذا أمر متيقن لأن الله خلقه (الآيات ١٣- ١٨).

(د) الجزء الخاص بالتضرع يتكون عادة مِنْ مناشدة الله أن يمنّ برضاه عَلَى كاتب ٱلْمَزْمُور، وأن يخلصه (بالعبرِيَّة יָשַׁע) و/ أَوْ يعاقب أعداءه "حكمة" يخلص" تنتمى إلى المجالين العسكرى والقضائى، ويُقصد بها تدخلاً عسكرياً أَوْ مادياً لأن هذا حَقُّ المرء (Sawyer, 479). وفي مواضع أخرى يتكلّم المرنم عن "بر الله" (أي أنه يعمل مَا هُوَ صالح لشريكه فِي العهد) (انظر ٤: ١ [٢]، ٢٣: ٣). ولا يتناغم مع طبيعة الله أن يترك شريكه فِي العهد ويسلمه إِلَى الأَبَدِ لأعدائه.

وهناك خمسة وثلاثون مِنْ مَزَامِير التضرعات تطلب مِنْ الله معاقبة العدو. وهذه ٱلْمَزَامِير توجع أيضًا الكثيرين. أَوْ يصفها لويس (٢٣) بأنها مَزَامِير فظيعة (أَوْ هل نجرؤ عَلَى القول) بأنها جديرة بالازدراء". وبرغم ذلِكَ، فالواقع أنه عِنْدَ تأملها جَيِّدًا وجدنا أنها تتضمن تعليمًا رائعًا (٢ تى ٣: ١٦)، وأنها مقدسة جِدًّا. (i) هذه التضرعات رفعها قديسون (وبصفة خاصة ٱلْمَلِك البار الَّذِي يتألم) والَّذِي عانى مِنْ مظالم هائلة. وقليلون مِنْ المفسرين هم الَّذِين اختبروا ألم العدوان والظلم البالغ الَّذِي يقع عَلَى شخص برئ لَمْ يرتكب جرماً أَوْ مَا يبرر هذا العدوان الَّذِي تعرض له. (ii) وهم أبرار وأبرياء يطالبون بالجزاء الصارم (انظر لا ٢٤: ١٧- ٢٢). وهنا يفيدنا لويس، لأَنَّهُ لاحظ أن مثل هذه التعبيرات غير موجودة فِي الكتابات الوثنية، لأن إِسْرَائِيل كَانَت تفهم تمامًا مَا هُوَ خطأ وما هُوَ صواب. ويجب علينا أن نضيف أيضًا أن ع. ج يمجد عدالة الله (لو ١٨: ٦- ٨، انظر متى ٧: ٢٣ مع مَزْمُور ٦: ٨، مت ٢٥: ٤٦، ٢ تس ١: ٦- ٩). (iii) هذه التضرعات عامرة بالإيمان (١صم ٢٤: ١- ١٣، ٢٦: ١- ١٢). وفيها يتكّل كتبة ٱلْمَزَامِير عَلَى الله وليس عَلَى أنفسهم، مِنْ ناحية أنه سينتقم لهم عن المظالم الْكَبِيرة الَّتِي لحقت بهم. ويقول كينر (٢٦): "قليلون هم الَّذِي كَانُوا يستطيعون أن يكونوا كرماء فِي مواجهة الهجوم الشخصي عَلَيْهِمْ مثلما كَانَ الحال بالنسبة لدَاوُد، وعَلَى النَّحْوِ الَّذِي أثبتته مواقفه تجاه كُلّ مِنْ شَاوُل وأبشالوم، ناهيك عن شمعى وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، الأشرار ينتقمون لأنفسهم (انظر مز ٨: ٢ [٣]).

(iv) هذه الصلوات يغلب عليها الطابع الأخلاقي، حيث تطلب مِنْ الله أن يفرق بين مِنْ هم عَلَى حَقٍّ، ومن هم عَلَى خطأ (انظر ٧: ٨- ٩، ٢ تى ٤: ١٤- ١٦). (v) كَانُوا ثيوقراطيين، يسعون مِنْ أجل إنشاء مملكة البر، الَّتِي يَكُونُ عَلَى رأسها المدير الأخلاقي للكون كُلّه (انظر مز ٧٢، ٨٢)، وٱلْمَلِك الدنيوى لا

يطلب مِنْ ٱلْمَلِك السماوى أكثر مما يطلبه منه هذا الأخير (انظر تث ١٣: ٥، ١٧: ٧ و١٢، ١٩: ١٣ و١٩، ٢١: ٩ و٢٢، ٢٢: ٢٢ و٢٤). (vi) وهم ثيوقراطيون، يهدفون إلى رؤية البشر يسبحون الله لإظهار بره وعدله فِي عيون الْكُلّ (انظر مز ٣٥: ٢٧- ٢٨، ٥٨: ١٠- ١١)، (vii) وهم كارزون يرمون إلى تجديد العالم كُلّه بأن يسمحوا لجميع النَّاس أن يروا الرَّبّ العَلَى عَلَى كُلّ الأرْض (مز ٨٣: ١٧ و١٨). (viii) هم فِي عهد مع الله، وأي خطأ يُرتكب ضد أحد القديسين يُعد خطأ ضد الله (مز ٦٩: ٧- ٩ و٢٢- ٢٨، ١٣٩: ١٩- ٢٢) (انظر مارتن ٥٣٧- ٥٣). (ix) الصلوات تطغى عليها السمات الشَّرْقية، وهي عامرة بالتشبيهات المجازية والمبالغات (انظر إر ٢٠: ١٤- ١٨) (Kirkpatrick, xcii-xciii).

(x) وهي سياسية أيضًا (قا، Sheppard). وإذا كَانَ لنا أن نفترض أن العدو سمع الصَّلاَة، فسوف يُعتبر أمام الجميع عَلَى أنه شخص يعارض فِي ملكوت الله. وفضلاً عن ذلِكَ، الصديقون يعتبرون أنفسهم مثل كاتب ٱلْمَزْمُور ويلتفون حوله (مز ١٤٢: ٧، انظر الشكوى فِي ٣٨: ١١). والواقع، أن العدو، وفاعلى الشَّرّ المزمعين قد يتعلمون ويتجددون بواسطة الصَّلاَة (انظر ٥١: ١٣، ٩٤: ٨- ١١). ومع أن ذلِكَ صحيح مِنْ الناحية اللاهوتية، إلاّ أن هذه التضرعات الَّتِي تطلب معاقبة الأعداء لا تناسب فكر الكنيسة، لأَنَّهُ- ومن بين أمور أخرى- الدينونة ستكون فِي الآخرة (رؤ ٢٠: ١١- ١٥، انظر إش ٦١: ١- ٢ مع متى ١٣: ٣٠، ٢٥: ٤٦، لو ٤: ١٨- ٢٠، يو ١٥: ١٥، ٢ كو ٦: ٢، ٢ تس ١: ٥- ٩)، ويمكن الآن معرفة الخَطِيَّة والخطاة بكُلّ وضوح (انظر أف ٦: ١١- ١٨) الأمر الَّذِي يحمل القديس (أي المؤمن المسيحى) أن يكره الخَطِيَّة ويحب الخاطئ، ويكافح ضد قوى الشَّرّ الروحية، حي ينتصر بتحويل خده للآخر، وبالصَّلاَة مِنْ أجل مسامحة الأعداء (مت ٥: ٣٩- ٤٢ و٤٣- ٤٨، ٦: ١٤، لوقا ٦: ٢٨ و٣٥، أعمال ٧: ٦٠).

(و) مَزَامِير التضرع تُختتم بتسبيح (مثل؛ مز ١٣: ٦). (i) تسبيح إعلانى. بالعبرِيَّة יָשַׁע، ومن الناحية التقليدية يؤول إلى "ليشكر". ومع ذلِكَ، فالحقيقة هي أنه لا يوجد فِي العبرِيَّة مساو للعبارة الإنجليزية "......" أمَّا الترجمة الأكثر أمانة فهي "يعترف مسبحاً" وفي ٱلْمَزَامِير الَّتِي يُطلق عليها "مَزَامِير الشكر" يقرّ المرنم علانية (أي... يعترف) ويسبح ويحمد الله بصفة خاصة عَلَى مَا عمله مِنْ أجله. أمَّا "ويسترمان" الَّذِي يدعو هذه ٱلْمَزَامِير "مَزَامِير تسبيح إعلانى"، فإنه، يساعدنا فِي التمييز بين الكلمة الإنجليزية "......: شكرًا "وبين الكلمة العبرِيَّة יָדָה يسبح أَوْ يحمد:

١. فِي التسبيح، الَّذِي يُسبح يُرفع ... فِي الشكر، الَّذِي يُشكر يظل مكانه. ٢. فِي التسبيح أكون موجهًا بكُلّيتى تجاه مِنْ أسبحه ... فِي الشكر، أعبر عن "شكرى". ٣. الحرية والتلقائية، تنتمى إلى جوهر التسبيح، أمَّا تقديم الشكر، يمكن أن يصبح واجباً. ٤. التسبيح له اجتماع ويتم دائمًا فِي إطار مجموعة أمَّا الشكر فهو أمر خاص، لأَنَّهُ لا يحتاج إلى أحد سوى الشخص الَّذِي يشكر، والشخص الَّذِي يُقدم له الشكر. ٥. التسبيح لا يمكن أن يأتى إلاّ مِنْ رغبة ذاتيه أمَّا الشكر فأمر واجب. ٦. وأكثر العلامة اللفظية أهمية مِنْ ناحية الفرق بينهما هُوَ أن الشكر يَكُونُ مِنْ خلال كَلِمَات تُقال: "أشكرك" .... أمَّا التسبيح الحقيقي التلقائى فيأتي فِي عبارة يَكُونُ مِنْ نسبحه فيها هُوَ الفاعل: "لأنك فعلت"، أَوْ لأنك أن ..".

والتسبيح الإعلاني (مثل؛ مز ١٨، ٣٠، ٢١، ٣٢، ٣٤، ٩٢، ١٠٣، ١٠٧، ١١٦، ١١٨، ١٢٤، ١٣٨) يتبع بشكل نمطى التركيب التالي: أ. مقدمة، حيث يذكر المتعبد نيته فِي أن يسبح الرَّبّ (انظر مز ١١٦: ١- ٢). ب. جزء رئيسي، حيث يروى اختبار خلاصة (الآيات ٣- ٩). جـ. خاتمة، حيث يشهد ثانية لعمل الله الرحيم معه، أَوْ يقدم ترنيمة تسبيح للحاضرين (الآيات ١٠- ١٩).

(ii) مَزَامِير الحمد والتسبيح. تسبيح وصفي، عَلَى العكس مِنْ التسبيح الإعلاني، هذا يحتفي بشخص الله وأعماله بشكل عام، وليس عن عمل خلاصى معين جاء استجابة لتضرع. والأمر الأهم هُوَ أنهم يسبحون الله مِنْ أجل חֶסֶד، وهذه الكلمة ترد ١٢٧ مرة فِي سِفر ٱلْمَزَامِير (*THAT* 1:601). وهذا المصطلح الثرى يُترجم ترجمات مختلفة: "رحمة (KJV) "محبة ثابتة" (NRSV)، "محبة، إخلاص" (NEB). "محبة لا تفتر" (NIV). ويشير هذا التعبير التقليدى إلى المَعُونة الصادقة للبائسين. وفي ٱلْمَزَامِير كثيرًا مَا توازي "الصلاح" (مز ٢٣: ٦)، "الخلاص" (٨٥: ٧)، "الأمانة" (٨٩: ٢، ١٠٠: ٥)، "والبر" انظر مَا سبق (١٠٣: ١٧)، "الحق" (أي المصداقية) (٢٥: ٥). B. W. Anderson (*Out of the Depths*, 59) انتهى إلى هذه النتيجة: "عَلَى العكس مِنْ آلهة العالم القديم الطغاة، نجد أن الإله الَّذِي تعبده إِسْرَائِيل، هُوَ إله أمين للمواعيد الَّتِي قطعها، دائم فِي أمانته، مستقيم فِي سلوكه".

والتسبيح الوصفي فِي أبسط صورة يتكون مِنْ نداء أَوْ دعوة للتسبيح (مز ١١٧: ١)، ووجود سبب له (ع. ٢ أ)، ودعوة محددة أخرى للتسبيح (ع. ٢ ب). وهذه الترانيم تسبح الله باعتباره "خالق" (ومخلص) إِسْرَائِيل (١٠٠، ١١١، ١١٤)، وباعتباره خالق العالم، الَّذِي هُوَ هيكله (٨، ١٠٤، ١٤٨)، وباعتباره خالق التاريخ والمهيمن عليه (٣٣، ١٠٣، ١١٣، ١١٧، ١٤٥- ١٤٧ و١٥٠).

٢. أشكال أخرى. وهناك نوعيات أخرى مِنْ ٱلْمَزَامِير أيضًا. مز ٥٠ و٨١، مَزْمُوران تعبّديان يهدفان إلى تجديد عهد الله مع إِسْرَائِيل. وهناك مَزَامِير الحكمة الَّتِي ترمي إلى تعليم إِسْرَائِيل التقوى والأخلاقيات الحسنة (٣٧، ٤٩، ٧٣، ١١٢، ١٢٧- ١٢٨). ومَزَامِير قصصية تهدف إلى تعليم إِسْرَائِيل مِنْ تاريخها المُقدّس (٧٨، ١٠٥، ١٠٦، ١٣٥- ١٣٦). ترانيم صهيون احتفاء باختيار الله لصهيون (٤٦، ٤٨، ٧٦، ٨٤، ٨٧، ١٢١- ١٢٢). ولكثير مِنْ ٱلْمَزَامِير تحتوى عَلَى مزيج مِنْ بعض هذه العناصر. مز ٣٤، وهو مَزْمُور تسبيح إعلانى (الآيات ١- ١٠) يُختتم بترنيمة ممتده عَلَى شكل حكمة (الآيات ١١- ٢٢).

د. النهج التعبدى:

بالنسبة لجنكل، فإنه لا يرى أهمية لأوضاع الْحَيَاة بالنسبة لصيغ ٱلْمَزَامِير المختلفة الَّتِي تم الترنيم بها. فهو يدرك أنها متأصلة فِي

اَلْمَلِكية وفي الهيكل مَا قبل السبي، ولكنه يعتبرها "ترانيم روحية قديمة" مِنَ الْحَيَاة الدينية للفرد. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ فإن تلميذه S. Mowinckel (1962) استعاد الخلفية الأساسية لكُلّ مَزْمُور كجزء مِنْ الأداء التعبدى فِي الهيكل الأوَّل. والأدلة الداخلية للمَزَامِير نفسها، وكذلِكَ الأدلة الخارجية لا تدع لأي شك معقول فِي نظريته. وفضلاً عن ذلِكَ- وكما سبق القول- فإنه مِنْ المؤكد أيضًا أن مسيح الرَّبّ "نفس الْحَيَاة" بالنسبة لإسْرَائِيل (مر ٤: ٢٠)، كَانَ له دور بارز فِي هذه العبادة. وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فلم يكن موويِنكِلّ مقنعًا فِي نظريته الَّتِي تقول بأن الكثير يُترنم به فِي احتفال سنوى فِي الاعتدال الخريفى، حين ينتهى جفاف الصيف، ويبدأ هطول المطر المبكر، وبه الرَّبّ "يصبح مَلِكًا". وقد استلهم هذا الاحتفال "أكيتو" البَابِلِي، وليس مِنْ ع. ق. كما أن A. Weiser (وبصفة خاصة، ٣٥) فيربط معظم الترانيم باحتفال خريفى معين، ولكن، وعَلَى أساس مَا يقوله- فإن هذا الاحتفال يُقام لتجديد عهد إسْرَائِيل، عَلَى غرار الاحتفال الَّذِي ذُكر فِي يَشُوع ٢٤. أمَّا H.-J. Kraus (1966) فيتحدث عن احتفال أكثر تعقيدًا، ولكنه لَمْ يحصل عَلَى موافقة عَلَى نظريته بأكثر مما حصلت عليه النظريتان الأخريان.

ولقد استعاد Waltke نظرية Thirtle الَّتِي يقول فيها إن عبارة "لإمام المغنيين ــ (+ عبر الجرّ الإختياري، والتى تقدم خمسة وخمسين مَزْمُوراً، كَانَت فِي الأساس حاشية للمَزْمُور السابق، ولم تكن جزءًا أصيلاً مِنْ العناوين. ومن بين أمور أخرى، فقد أقام نظريته عَلَى أساس كتابات مماثلة فِي ش. أ. ق.، والمثال النموذجي فِي حَبَقُّوق ٣، وقدرة النظرية عَلَى توضيح العديد مِنْ الأمور الغامضة، بما فِي ذلِكَ قرارها فِيمَا يتعلق بـ *crux interpretum* الشهير فِي عناوين اَلْمَزْمُور ٨٨، والتى توضح عناوينه بدون منطق، نوعيتين وكاتبين، وعَلَى نظائر مِنْ سب.، وفي 11QPsa إذا كَانَ عَلَى صواب، فإن العناوين تنتمى إلى كتابة اَلْمَزْمُور والحاشية إلى أدائه فِي العبادة.

والدليل الداخلى المأخوذ مِنْ اَلْمَزَامِير للتفسير التعبدى دليل مقنع بالرغم مِنْ اعتراضات "سيزوريني". ذلِكَ أنه توجد إشارة متكررة لموقع العبادة "صِهْيَوْنَ"، "بيت الرَّبّ"، "الجَبَل المُقَدَّس" الخ (انظر مز ٢: ٦، ٣: ٥، ٤٩: ١، ٦٣: ١٤، ٧٤: ٣، ٧٦: ٢، ٩٢: ١٢ و١٣، ١٠٠: ٤، ١١٤: ٢، ١١٦: ١٨ و١٩، ١١٨: ١٩ و٢٠). كما نجد خليطاً مِنْ الإشارات إلى الذبائح (٢٢: ٢٥- ٢٦، ٩٦: ٨، ١٠٧: ٢٣، ١١٦: ١٤ و١٧- ١٩)، الأعياد (٥٠: ٨، ٦٩: ٢٢)، وافتقادات مع أصحاب (٢٢: ٢٢- ٢٤)، ومواكب عامة (١٥: ٢٤، ٢٦: ٦- ٨ [انظر ٤٣: ٤]، ٤٧: ١، ٥٩: ٨، ٦٨: ٢٤- ٢٧، ٨٤). وعلاوة عَلَى ذلِكَ تُوجد مجموعة كاملة عنوانها: "ترانيم المصاعد [= الحج؟]" (١٢٠- ٣٤). كما تُوجد أيضًا إشارات إلى الأشياء المُقَدَّسَة: مذبح (٨٤: ٣، ١١٨: ٢)، الكأس (١١٦: ١٣)، رايات (٢٠: ٥)، وآلات موسيقية (٤٧: ٥، ١٥٠) والأشخاص المكرسين مثل: الملائكة (١٠٣: ٢٠- ٢١)، الْكَهَنَة (١٣٢: ٨- ٩)، اَللاَّوِيِّين (١٣٥: ١٩- ٢١)، محاربين ومتعبِّدين (مز ٢٠- ٢١)، وفوق هذا كُلّه، اَلْمَلِك الممسوح.

والأمر المؤكد، هُوَ أن بعض اَلْمَزَامِير كُتبت بعيدًا عن صهيون (٤٢- ٤٣)، أوْ بعد خراب الهيكل (٧٤ و٧٩). وعَلَى الرغم مِنْ ذلِكَ، فحَتَّى هذه "مرتبطة داخليًا بشكل وثيق بالْمُقَدَّس وتقاليده التعَبدِية حَتَّى أنه لَمْ تتبق ترانيم كثيرة فِي سِفْر اَلْمَزَامِير، يمكن أن يُقال عنها أنها بالفعل "منفصلة عن العبادة وإنه ليس هناك الكثير مما كُتب خصيصاً لبَنيان خاص. (Weiser, 81). وفي سنة ١٩٢٤، لَمْ يتعرض Mowinckel سوى إلى اثنين أوْ ثلاثة يمكن القول بأنها لا تتعلق بالعبادة (١، ١١، ١٢٧). ثم أضاف مِنْ اَلْمَزَامِير المعروفة ١، ٣٤ و٣٧ و٤٩ و٧٨ و١٠٥ و١٠٦ و١١١ و١١٢ و١٢٧، وقد نسبها إلى الحكيم. ولكن الْكَهَنَة كَانَ يعلمون الشَعْب التوراة (الشَّرِيعَة)، وكَانَ اَلْمَلِك سُلَيْمَان يكتب الأمْثَال. وقد أعاد هُوَ لَمْ ينلسن تحديد العبادة لتشمل المجمع الَّذِي كَانَ قبل السبي، حيث لا يمكن الفصل فيه بين تعليم الشَّرِيعَة وعبادة الله. كما رفض Murphy أيضًا الفصل التام بين أوساط الحكمة وَالعبادة، بالرغم مِنْ أنه لَمْ يكن متأكداً مِنْ حقيقة وضع الْحَيَاة بالنسبة للمَزَامِير ١، ٣٢، ٣٤، ٣٧، ٤٩، ١١٢، ١٢٨.

أمَّا Baab (59) فيلخص بلطف أهمية التفسير التعبدى بالنسبة للفكر اللاهوتى لسِفْر اَلْمَزَامِير: "باستخدام هذه الكتابات، يصبح الفرد وَاحِدًا مع مجموعته، ويشارك فِي الروح الَّذِي يحركها، سواء كَانَ المزاج السائد فِي تِلْكَ اللحظة يسوده الندم والأسف العميق، أوْ الثقة، أوْ الشكر فِي سعادة. ثم إنه يجد نفسه، ويجد الله الَّذِي تشتهيه روحه، وذلِكَ مِنْ خلال مساهمته دون تحفظ فِي الأعمال المتعلقة بعبادة المجتمع، وبذلِكَ فإن الموارد الغنية والتقاليد الملهمة لتاريخ شَعْبه- تصبح متاحة له".

أمَّا Buss (322) فيحذر مِنْ تعريف هيجل للعبادة عَلَى أنها مساهمة الوجود المحدود فِي كائن ضروري لأن هذا غير مناسب فِي إسْرَائِيل، حيث يُوجد توتر بين الرَّبّ وشَعْبه. والرَّبّ يطلب أمانة العهد للاشتراك فِي العبادة". وفي العبادة الإسْرَائِيلية، فإن علاقة الله- الإنْسَان ليست طبيعية، بمعنى أنها منحة. وتوجد حاجة إلى قرار، فقد سُنّت النواميس، ثم إن التهديدات والمواعيد تدعم الولاء. ومن الناحية الشخصية، الله والإنْسَان يقف كُلّ منهما فِي مواجهة الآخر.

هـ- كتابة اَلْمَزَامِير:

يبدأ سِفْر اَلْمَزَامِير بترانيم يرددها أشخاص، وقد كُتبت فِي ظروف تاريخية فريدة. وبعد ذلِكَ استُخدمت هذه القصائد كجزء مِنْ حَيَاة العبادة فِي إسْرَائِيل، وبعد ذلِكَ تم جمعها فِي مجموعات قديمة. مز ٧٢: ٢٠ "تمت صلوات دَاوُد بْنِ يسى" يُعد "بمثابة قشرة البيضة لمجموعة سابقة. والملحوظة الواردة فِي ٢أخ ٢٩: ٣٠ توحي بأن مجموعتين "أقْوَال دَاوُد" (انظر مز ٣- ٤١، باستثناء ٣٣)، "أقْوَال آساف" (٥٠ و٧٣- ٨٣)، كَانَت موجودة عَلَى أيَّام حَزَقِيَّا. ولعل مَزَامِير لبنى قورح (٤٢- ٤٩ و٨٤- ٨٨ [وليس ٨٦] كَانَت تشكل مجموعة أخرى. أمَّا مَا يُطلق عليها "اَلْمَزَامِير الألوهية" (٤٢- ٨٣)- ربما كَانَت مجموعة سابقة- نجدها الأن مقسمة بين الكتابين الثاني والثالث، حيث خط الاتصال بينهما يُوجد بين اَلْمَزْمُورين ٧٢ و٧٣. وتتسم هذه المجموعة بتناقض ثابت وملحوظ بين استخدام، اسمى الله יהוה و אֱלֹהִים فبينما فِي اَلْمَزَامِير ١- ٤١ و٨٤- ١٥٠

يرد اسم יהוה ٥٨٤ مرة، אֱלֹהִים ٩٤ مرة، وفي ٤٢- ٨٣ يرد الاسم יהוה ٤٥ مرة، אֱלֹהִים ٢١٠ مرات. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، فِي بَقِيَّة سِفْر اَلْمَزَامِير، يرد الاسم יהוה فِي معظم الحالات فِي ع. أ، والاسم אֱלֹהִים فِي ع. ب، غير أنه فِي اَلْمَزَامِير ٤٢- ٨٣ قُلب الوضع- وأخيرًا، غير أنه فِي اَلْمَزَامِير المتشابهة (السينوبتية) عُكست الأسْمَاء (انظر ١٤: ٢ و٤ و٧ مع ٥٣: ٣ و٥ و٧، ٤٠: ١٤أ، ١٧ مع ٧٠: ٢أ، ٥). ولم يتم الوصول إلى إجماع لتفسير وجود الجزء الألوهيمي فِي سِفْر اَلْمَزَامِير.

أمَّا المائة والخمسون مَزْمُوراً الَّتِي لدينا الآن- بالرغم مِنْ أن اَلْمَزْمُورين ٩- ١٠، اَلْمَزْمُورين ٤٢- ٤٣ كَانَا فِي الأصل وحدة واحدة ثم قُسما فِي وقت لاحق إلى اثنين لأسباب تتعلق بالعبادة- مقسمة إلى خمسة كتب. وهذه الكتب تميزها تسبيحات شكر لله تتكون مِنْ بركات كهنوتية "مبارك الرَّبّ" الَّتِي يرد عليها الشَعْب بقوله "آمين" وهذا مَا نجده فِي نهاية اَلْمَزْمُور ٤١، ٧٢، ٨٩، ١٠٦. كما تتميز هذه الكتب بتغير كاتبيها عِنْدَ نقاط الاتصال. ويمكن تفسير الاختلافات بين هذه التسبيحات عَلَى أفضل وجه، بالنظر إليها عَلَى أنها أجزاء متحدة مِنْ اَلْمَزَامِير الَّتِي ألحقت بها وليس كإضافات مِنْ قبل منقح واحد (Wilson, 183-86). وبالنظر إلى أن اَلْمَزْمُور ١٠٦ يختتم بصَلاَة مِنْ أجل إعادة تجميع إسْرَائِيل مِنْ المنفى، ومَزْمُور ١٠٧ (انظر ع. ٣) يبدأ باستعراض إعادة التجمع باعتباره أصبح حقيقة واقعة، فإن مِنْ المستحسن استنتاج أن التقسيم عِنْدَ هذه النقطة قد تم بعد عودة إسْرَائِيل مِنْ المنفى (٥٣٦ ق. م تقريبًا). وتعرض أيضًا لفائف الْبَحْر الميت (١٥٠ ق. م تقريبًا) ← هذا الترتيب للكتب الخمسة، وهكَذَا تسير إلى ← *terminus ad quem* بالنسبة لتحريرها (انظر *DJD* 1:133; Arens, 107). وكَانَت الرَّبَّانية اليهودية أيضًا عَلَى علم بهذا التقسيم (Braude).

وقد فسر التقليد اليهودى هذه "الأسفار الخمسة" الثانية، كصدى متعمد للأولى. وجاء فِي مدراش مِنْ الفترة التلمودية عَلَى اَلْمَزْمُور الأوَّل مَا يلى: "كما أعطى لإسْرَائِيل خمس أسفار مِنْ النَّامُوس، هكَذَا أيضًا أعطى دَاوُد أيضًا إسْرَائِيل خمسة أسفار مِنْ اَلْمَزَامِير (Braude 1:5) ومن المؤكد أن هذا صحيح. فقد أسس مُوسَى عناصر عبادة إسْرَائِيل: أشياءها المُقَدَّسَة، أعيادها، مواضيعها، النواحى الشخصية والأنشطة. ودَاوُد- الَّذِي هُوَ بمثابة موتزارت لإسْرَائِيل، غير العبادة الموسوية إلى أوبرا بأن وضعها عَلَى مسرح الهيكل وبمصاحبتها بالموسيقىوالنصوص المستمدة مِنْ مَزَامِيره.

وهذا التحرير الأخير، أثرّ إلى حد كبير فِي تفسير سِفْر اَلْمَزَامِير وفكره اللاهوتى. ومعظم المفسرون يوافقون عَلَى أن اَلْمَزْمُورين ١- ٢ هما مقدمته، وأن اَلْمَزَامِير ١٤٦- ١٥٠ تشكل ذروة نهايته التسبيحية. وعَلَى أساس مَا يقوله Childs (*IOTS*, 513) فإن اَلْمَزْمُور ١ حول محتوى سِفْر اَلْمَزَامِير مِنْ تضرع وتسبيح مفعم بالْحَيَاة فِي عبادة الهيكل إلى سِفْر للتأمل والتفكير "ومن المؤكد أن اَلْمَزْمُور "١" فِي مرحلة تطوره الأخيرة، كَانَ له دور بالغ الأهمية كمقدمة للمَزَامِير الَّتِي كَانَ له أن تُقرأ وتُدرس ويتم التأمل فيها.... ويوافق Wilson (207) قائلاً: (اَلْمَزْمُور ١) يشير إلى أن هذه مجموعة يجب قراءاتها وليست للأداء، وهي تحول الانتباه مِنْ الوضع العبادى للفرد لكتابة فرد واحد، إلى السياق الأدبى الأكبر للكُلّ". وهذا التغيير يؤثر أيضًا فِي التسبيحات الكهنوتية، وردود الأعضاء المصلين آمين. وعَلَى أساس مَا يقوله جينى Jenni (117-18): "لَمْ تعد" آمين الَّتِي يرد بها الشَعْب تتعلق بأعمال الله بل بكَلِماته القوية القادرة" (الترجمة بمعرفتى).

ويقدم اَلْمَزْمُور الثاني الموضوع الرئيسي، وهو اَلْمَلِك، فِي الصَلاَة. وعِنْدَ تتويج اَلْمَلِك كَانَ يقول قطعة شعرية هي شكل مغاير للمرسوم الإلهي الخاص بالعهد الَّذِي قطعه الله لدَاوُد (انظر ٢صم ٧: ١٤): "اسألنى فأعطيك الأمم مِيرَاثًا لك وأقاصى الأرض مِلْكًا لك" (مز ٢: ٨). وفي بَقِيَّة اَلْمَزَامِير يسمع القارئ تضرعات وتسبيحات وريث دَاوُد "ومسيح الله" يقوم بدور بارز، ليس فِي هذه المقدمة فقط ولكن أيضًا فِي روابط سِفْر اَلْمَزَامِير للمَزْمُورين ٧٢ و٨٩. والأسفار مِنْ ١ إلى ٣ مِنْ الواضح أنها مَلِكية. ويقول Wilson (208): "وجود مَا جاء فِي مز ٧٢: ٢٠ مِنْ اَلْمَزَامِير الَّذِي يعلن حَقّ، "صلوات دَاوُد بْنِ يسى" يوحي بأن السِفْرين الأوَّل والثانى ربما جُمعا معًا ليكونا مجموعة سابقة قُدمت واختُتمت بمَزَامِير مَلِكية، وهي مجموعة قد تبرر تمامًا الوصف "صلوات دَاوُد" بسبب مَا طغى عليها مِنْ كتابات دَاوُد (٦٠ مِنْ- ٧٠ مَزْمُوراً). وفي هذين السِفْرين لاحظ تسلسلاً فِي الفكر. فاَلْمَزْمُور ٢ يقدم فكرة العهد الدَاوُدى، ويتكَلّم اَلْمَزْمُوران ٣، ٤١ عن يقين اَلْمَلِك فِي حماية الرَّبّ له وشعوره بالأمن فِي مواجهة أعدائه، ويتضمن اَلْمَزْمُور ٧٢ تضرعات كثيرة مِنْ أجل ابن اَلْمَلِك. "يَدِينُ شَعْبَكَ بِالْعَدْلِ"، ويحفظ مَلِكه مِنْ أعدائه، ويعيش طويلاً ويكون مباركاً. "ولذلِكَ فالعهد الَّذِي قطعه الله لدَاوُد (مز ٢) والَّذِي كَانَ دَاوُد يشعر بالأمن بناء عَلَى مواعيده (مز ٤١)، انتقل الآن إلى نسله فِي هذه السلسلة مِنْ التضرعات الَّتِي رُفعت إلى الله مِنْ أجل ابن اَلْمَلِك (مز ٧٢) (٢١١).

بالسِفْر الثالث وترنيمته الختامية، حقق اَلْمَزْمُور ٨٩ منظوراً جديدًا. وهذا هُوَ السِفْر الغامض مِنْ اَلْمَزَامِير. فقد نُظر إلى العهد عَلَى أنه تأسس فِي الماضى ....، والأكثر أهمية، أنه قد نُظر إليه عَلَى اعتباره أنه قد كُسر: "عِنْدَ ختام السِفْر الثالث، ومباشرة قبل الفاصلة الَّتِي لوحظت والتى تفصل الأسفار الأوَّلى عن اللاحقة، كَانَ الانطباع الَّذِي خلفته هُوَ انطباع تذكر العهد، ولكن باعتباره عهدًا لَمْ يتم. والعهد الَّذِي قطعه الله لدَاوُد، والَّذِي قُدم فِي مَزْمُور ٢ انتهى إلى لا شئ، والجمع بين ٣ أسفار ينتهى بصرخة الألم الصادرة عن نَسْل دَاوُد (Wilson, 213). غير أن الرجاء مازال موجودًا.

ومع السِفْر الرابع تم الحصول عَلَى وجهة نظر أخرى. فإسْرَائِيل بدونمَلِك، تعود ثانية إلى تراثها. لقد رجعوا بأفكارهم إلى الماضى، إلى أيَّام مُوسَى، الَّذِي يرد ذكره الآن سبع مرات (٩٠: ١، ٩٩: ٦، ١٠٣: ٧، ١٠٥: ٢٦، ١٠٦: ١٦ و٢٣ و٣٢)، مع أنه حَتَّى الآن لَمْ يُذكر سوى مرة واحدة ٧٧: ٢١)، والَّذِي ترنيمته الوحيدة فِي سِفْر اَلْمَزَامِير تقدم السِفْر الرابع. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، عادت إسْرَائِيل الآن تتطلع إلى مَلِكها الأبدى،

الرَّبّ: "يَارَبُّ مَلْجَأً كُنْتَ لَنَا فِي دَوْرٍ فَدَوْرٍ" (انظر ٩٠: ١- ٢). فِي ٱلْمَزَامِير ٩٣- ٩٩ نجد مَا يُسمى مَزَامِير التتويج. الرَّبّ هُوَ ٱلْمَلِك. وكَانَ ملاذًا لإِسْرَائِيل فِي الماضى، قبل أن تُوجد ٱلْمَلِكية بزمان طويل، وسوف يستمر فِي كونه ملجأ لإِسْرَائِيل بعد أن زالت ٱلْمَلِكية، وطوبى للذين يتكّلون عليه.

ومن الواضح أن السِفْر الخامس رُبط بالسِفْر الرابع. وٱلْمَزْمُور ١٠٦: ٤٧ يختتم السِفْر الرابع بالصَلاَة. "خلّصنا أيها الرَّبّ إلهنا واجمعنا مِنْ بين الأُمَم". ويبدأ السِفْر الخامس باستعراض عملية الجمع هذه كحقيقة واقعة: "ومن البلدَان جمعهم" (١٠٧: ٣). وتم التغلب عَلَى متاعب السبى. وقد وُجدت مجموعتان مِنْ مجموعات دَاوُد فِي هذا السِفْر. ١٠٨- ١١٠، ١٣٨- ١٤٥. وقد أراد المنقح أن يضع دَاوُد كنموذج مِنْ ناحية الاستجابة للاهتمامت الَّتِي تضمنتها ٱلْمَزَامِير الَّتِي سبقت ٱلْمَزَامِير الَّتِي نحن بصددها:

وهكَذَا فإنه فِي ٱلْمَزَامِير ١٠٨- ١١٠ يبرز دَاوُد كرجل حكيم (١٠٧: ٤٣) يراعى التحذيرات الَّتِي وردت فِي ١٠٧: ٣٩- ٤٢، ويتكّلَ تمامًا عَلَى محبة الرَّبّ الدائمة. ورغبته فِي أن يترنم بحمد الرَّبّ "بَيْنَ الشُّعُوبِ" (١٠٨: ٣) أصبحت نُموذجًا للعمل يجب اتّباعه، سواء مِنْ قبل أولئك الَّذِين كَانُوا لا يزالون فِي السبى، أَوْ بين أولئك الضعفاء الَّذِين عادوا وقد أحاط بهم أعداؤهم. وكَانَ دَاوُد يعرف أن الاتّكال عَلَى الرَّبّ فقط هُوَ الأمر الفعّال.... (١٠٨: ١٢)... وعَلَى غرار المجموعة الأوّلى مِنْ مَزَامِير دَاوُد، نرى دَاوُد يُحتذى به فِي ٱلْمَزَامِير ١٣٨- ١٤٤ عقب الصيحة الحزينة الَّتِي ندبت عن المسبيين والتى تم التعبير عنها بالكّلمات الواردة فِي مز ١٣٧ الَّتِي تسبقها مباشرة (Wilson, 221).

وفضلاً عن ذَلِكَ، هناك رجاء مسيّانى بارز فِي بعض مَزَامِير دَاوُد هذه. ذَلِكَ أنه فِي مَزْمُور ١١٠: ١/ أ، يستخدم دَاوُد لغة نبويّة واضحة "قَال (נְאֻם) الرَّبّ"، حيث يتنبأ بمَلِك أعظم منه" قال الرَّبّ لربى"، وقد استند يَسُوع إلى هذه الحجة فِي (مت ٢٢: ٤١- ٤٦) وهذا ٱلْمَلِك سيكون مَلِكًا محاربًا عَلَى طقسمَلِكى صادق. حيث يَكُونُ هُوَ عَلَى يمين الله (ع. ١/ ب) وإله عَلَى يمينه (ع. ٥). وسيقوم هُوَ وجيشه بسحق الْمُلُوك المتمردين، ويحكم ويمَلِك عَلَى الأُمَم (الآيتين ٦- ٧). وفي ٱلْمَزْمُور ١١٨ تصبح إِسْرَائِيل مسبّحة ٱلْمَلِك الَّذِي رفضه البناؤون، ولكن الرَّبّ جعله رأس الزاوية (الآيتين ٢٢- ٢٣) (مبارك الآتى باسم الرَّبّ" (ع. ٢٦).

وقد نشأت المسيانية ليس فِي فترة مَا بين العهدين اليهودية اللاحقة، بل فِي النموذج ٱلْمَلِكى لإِسْرَائِيل القديمة، عَلَى النَّحْوَ الَّذِي تم التعبير عَنْهُ فِي ٱلْمَزَامِير ٱلْمَلِكية. وهذا النموذج ٱلْمَلِكى لَمْ يكن راجعاً إلى الـ.... للشرق الأدنى القديم كما يدّعي -Gun kel، بل كَانَ مرده رجاء إِسْرَائِيل الحقيقى الَّذِي طُبق عَلَى الْمُلُوك الَّذِين اعتلوا سدة الحكم (انظر ,Mowinckel, 1956 98). وبعد أن تمت كتابة سِفْر ٱلْمَزَامِير فِي شكله الأخير، فإن ٱلْمَزَامِير ٱلْمَلِكية، أَوْ معظمها، أصبحت مَزَامِير عامرة تمامًا بالمسيانية. وإذ كَانَت تمثل ٱلْمَلِك أمام الشّعب مِنْ حيث الرؤية والناحية المثالية، فمن ثم كَانَت دائمًا تغص بالتوقعات المسيانية، غير أنه بعد السبى، حين تُركت إِسْرَائِيل بدونمَلِك، كَانَت لديهم أيضًا هذه المجموعة مِنْ ٱلْمَزَامِير ٱلْمَلِكية، ثياباً مَلِكية تنتظر مَلِكًا جديراً بأن يرتديها. وهذا لون مسيانى يلون سِفْر ٱلْمَزَامِير الَّذِي كُتب برمته، وهو الَّذِي بين أيدينا الآن.

و. تفسير ع. ج لِلْمَزَامِير:

عرّف يَسُوع الناصرى نفسه بأنه المسيا، المسيح، وهكَذَا قال عَنْهُ تلاميذه أيضًا. أمّا ع. ج فيعتبر دَاوُد وإِسْرَائِيل ممثلين لمَلِكوت الله بناء عَلَى ع. ق، باعتبارهما رموزاً للمسيح وكنيسته، الممثلين الأصليين للمَلِكوت فِي ظل ترتيبات ع. ج. ويستشهد ع. ج بوضوح بمَزَامِير تُكتب بحروف صغيرة فِي مجال الإشارة إلى آلام دَاوُد، كما كَانَت تُكتب بحروف كبيرة عِنْدَ الإشارة إلى آلام المسيح (انظر مز ٦: ٣ [٤] مع يوحنا ١٢: ٣٨، مز ٤١: ٩ [١٠] مع يوحنا ١٣: ١٨، مز ٤٢: ٦ مع متى ٢٦: ٣٨، مز ٢٢: ١ [٢] مع متى ٢٧: ٤٦، مز ٣١: ٥ [٦] مع لوقا ٢٣: ٤٦، مز ٣٥: ١٩ مع يوحنا ١٥: ٢٥، مز ٢٢: ١٨ [١٩] مع يوحنا ١٩: ٢٤، مز ٣٤: ٢٠ مع ١٩: ٣٦، مز ٦٩: ٢١ [٢٢] مع متى ٢٧: ٣٤ و٤٨، مز ١٠٩: ٢٤ [٢٥] مع متى ٢٧: ٣٩، مز ١٠٩: ٨ [٩] مع أعمال ١: ٢٠، مز ٢: ١ مع أعمال ٤: ٢٥- ٢٦). وغيرة الممسوح (٦٩: ٩ [١٠]) ترمز إلى الغيرة الَّتِي أظهرها المسيح (يو ٢: ١٧). والتعليم الجازم لكاتب ٱلْمَزْمُور كَانَ يُعد بمثابة نُبُوّة إلى تعليم يَسُوع المسيح (انظر مز ٧٨: ٢ مع متى ١٣: ٣٥، مز ٣٧: ١١ مع متى ٥: ٥، مز ٤٨: ٢ مع متى ٥: ٣٦، مز ٧٨: ٢٤ مع يوحنا ٦: ٣١، مز ٨٢: ٦ مع يوحنا ١٠: ٣٤). ومجد ٱلْمَلِك الممسوح فِي ع. ق أصبح مجد ٱلْمَلِك الممسوح فِي ع. ج (انظر مَزْمُور ١١٨: ٢٢- ٢٣ مع متى ٢١: ٤٢، مز ١٦: ٩ مع أعمال ٢: ٢٥- ٣١، مز ٢٢: ٢٢ [٢٣] مع عبرانيين ٢: ١٠- ١٢، مز ١١٠: ١ مع متى ٢٢: ٤٤، مز ١٨: ٤٩ [٥٠] مع رومية ١٥: ٩، مز ٤٥: ٦ [٧] مع عب ١: ٨- ٩).

والبعض منها يرمز إلى المسيح تمامًا حَتَّى إستخدام ع. ج لها يوحى بقوة بان كُلّ ٱلْمَزَامِير ترمز إلى المسيح. وهناك مَزَامِير أخرى تستخدم مفردات لغة واضحة للغاية وتحقق فِي المسيح وحده وليس فِي كاتب ٱلْمَزْمُور بحيث أنها لَمْ تترك مجالاً للشك بين أولئك الَّذِين لا يعارضون فِي الموهبة النبوية الَّتِي كَانَ يتمتع بها كاتب ٱلْمَزْمُور، وأنه كَانَ نَبِيًّا يتنبأ بآلام يَسُوع المسيح وأمجاده.

وعَلَى سبيل المثال، مِنْ بين ٱلْمَزَامِير الَّتِي تتحدث بشكل مباشر عن المسيح: "ونفسى قد ارتاعت جِدًّا" (مز ٦: ٣ [٤]، "فِي يدك أستودع روحى" (٣١: ٥ [٦]، "الَّذِين يبغضوننى بلا سبب" (٣٥: ١٩)، "لماذا أَنْتَ منحنية يا نفسي" (٤٢: ٥ [٦]). ويقول كيدنر (٢٣- ٢٤): "إن النظرة عن كثب للطريقة الَّتِي تُعامل بها ٱلْمَزَامِير توحى أنه نُظر إليها عَلَى أنها عينات مِنْ نموذج أكبر كثيرًا. ولا يكاد يبدو أننا تمادينا فِي الاستدلال مِنْ هذه المعاملة حينما يظهر دَاوُد أَوْ "ٱلْمَلِك الَّذِي مِنْ بيت دَاوُد فِي ٱلْمَزَامِير.... فإنه يرمز إلى حد مَا إلى المسيح. ومن الطبيعى أن المرموز إليه لابد وأن يَكُونُ أعظم مِنْ الرمز حَتَّى يتقدم

التاريخ. وفي حين أن كاتب ٱلْمَزْمُور، الَّذِي هُوَ الرمز، يعترف بخطاياه، نجد أن المرموز إليه، الَّذِي هُوَ المسيح، بدون خَطِيَّة. وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، فِي حين أن الرمز هُوَ ابن الله باعتباره وريث العهد الدَاوُدى (انظر يو ١: ٤٩)، فإن المسيح هُوَ علاوة عَلَى ذَلِكَ ابن الله بالولادة مِنْ عذراء (لو ١: ٣٥)، وبمجده مع الآب قبل التجسد (يو ١٧: ١- ٥). وفي مز ٢: ٦، وعَلَى المستوى التاريخي، تُكتب كلمة "ابن" بحروف طباعية صغيرة، غير أنه عَلَى المستوى النبوى يجب أن تُكتب كلمة "ابن" بالبنط العريض.

ومن ٱلْمَزَامِير المختارة الَّتِي مِنْ الجلى أنها تتضمن نبوّات "يقسمون ثيابى بينهم وعَلَى لباسى يقترعون" (مز ٢٢: ١٨)، "يحفظ جَمِيع عظامه. واحد منها لا ينكسر" (٣٤: ٢٠)، "قال الرَّبّ لربى (أى لرب دَاوُد) (١١٠: ١). ويأخذ ع. ج مِنْ هذا دلالة عَلَى أن ٱلْمَزَامِير لابد وأنها تشير إلى المسيح ... وحجته- وهي تستحق التكرار- ترتكز غالبًا عَلَى نسبة كتابتها فِي العناوين عَلَى دَاوُد. وفِيمَا يتعلق بالأمر المذكور فِي ٱلْمَزْمُور ١١٠: ١ "اجْلِسْ عَنْ يَمِينِي"، يقول "إهرلك": "مِنْ وجهة نظر ع. ق فإنه أمر لا يعقل إطلاقًا. وحَتَّى فِي تشبيه مجازى، أن نصف مخلوقاً بأنه جلس عن يمين الرَّبّ".

ومما يُؤسف له، وتحت تأثير النقد التاريخي، يحصر الأكاديميون الموهبة النبوية، وكثيرًا مَا يضعفون حجة ع. ج وعَلَى سبيل المثال، فإن بطرس- عَلَى أساس مَا جاء فِي سب يفسر مَزْمُور ١٦: ١٠/ ب، عَلَى أنه يعني "لن تترك قدوسك يرى فساداً". وعَلَى هذا الأساس يجادل بالقول بأنه نظراً لأن جسد دَاوُد قد فسد. فإن دَاوُد كَانَ نَبِيًّا، وتنبأ بقيامة المسيح و"لأَنَّكَ لَنْ تَتْرُكَ نَفْسِي فِي الْهَاوِيَةِ. لَنْ تَدَعَ تَقِيَّكَ يَرَى فَسَاداً" (أع ٢: ٢٤- ٣١). وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، فإن ترجمة NRSV، تضعف حجة بطرس بترجمتها مز ١٦: ١٠/ ب "لَنْ تَدَعَ تَقِيَّكَ يَرَى فَسَاداً" (بالعبْرِيَّة שַׁחַת). وتقبل ترجمة BDB ترجمة "هاوية" عَلَى أنها المعنى الوحيد لكلمة שַׁחַת، وقد استغلتها HALAT 1365 بهذا المعنى فِي ١٦: ١٠/ ب. ومع ذَلِكَ، فإن الدليل لا يؤيد ترجمتهم.

والاسم שַׁחַת يرد ٢٥ مرة فِي ع. ق، ويأتي دائمًا فِي الأجزاء المكتوبة شعراً" وربما اشتقت مِنْ الفعل שׁוּחַ ومعناه يغرق، أَوْ مِنْ الفعل שָׁחַת، يذهب إلى الهلاك. ← والأسْمَاء الَّتِي مِنْ نوعية שַׁחַת مشتقة مِنْ جذور waw (مثل؛ שׁוּחָה ← ٨٧٥٥) وهي السَّمَاء (مثل؛ النهاية tav) مؤنثة، المشتقة عن النوعية الثانية مِنْ الفعل تكون مذكرة (أي أن حرف tav يُعد جزءًا مِنْ جذر الكّلمة). ونتيجة لذَلِكَ فإن اللفظة الَّتِي فِي صيغة الجناس التام تكون مذكرة ومؤنثة، فكلمة נַחַת (مؤنثة، BDB 629 #٥٧٣٩)، وهي مشتقة مِنْ נוּחַ وتعنى "هدوءاً/ راحة" ولكن נוּחַ (مذكرة، BDB 639، ← # ٥٦٦٣) مأخوذة مِنْ נָחַת بمعنى "هبوط/ يهبط". وكُلّ الترجمات ٱلْقديمة تفهم كلمة שַׁחַת عَلَى أنها تعنى "لفظة مجانسة". وما مِنْ أحد ينكر أنها تأتي فِي بعض الأحيان بمعنى "هاوية"، لكن سب والفولجاتا تفسرانها عَلَى أنها تعنى "فساداً"، أَوْ "تفسخاً" فِي مز ٩: ١٦ و٢٩ [٣٠]، ١٠: ٣٤ [٣٥]، ٧: ٤٨ [٤٩]، ١٠: ٥٤ [٥٥]، ٢٤: ١٠٢ [١٠٣]، ٤. وهكَذَا فهمتها ترجمة سيماخوس للعهد القديم فِي مز ٣٥: ٧، ٥٥: ٢٤، وترجمة أكويلا اليونانية للعهد القديم فِي مز ٧: ١٦، ٣٠: ١٠. وثيودور فِي أيّوب ٣٣: ٢٢ و٣٠. وعلاوة عَلَى سب، والسيريانية ترجمتها هكَذَا فِي مز ١٦: ١٠، بوب (أيّوب، ١٩٦٥، AB، ٧٥)، ويبدو أنها لَمْ تكن تعرف أن كلمة שַׁחַת يمكن أن تأتي بصيغة المذكر، عرف أنها لابد وأن تعنى "قذارة" فِي أيّوب ٥: ٣١، وحاولت أن تفسر ذَلِكَ بالطبيعة المتعفنة للعالم السفلى. وعَلَى الرغم مِنْ ذَلِكَ، نجد مثالاً واضحًا لكلمة שַׁחַת بصيغة المذكر فِي أيّوب ١٧: ١٤: "وقلت لِلـ (שַׁחַת) أَنْتَ أبي وللدود (רִמָּה، دود، المؤنث ٢٥١١، ← ٨٢٣١) أَنْتَ "أمى" وأختى" (NRSV). وقد بيّن ك. بروجمان فِي نهاية القرن الماضى أن النوعية اللغوية تحكم فِي الخيال الشعرى عِنْدَ التشخيص (cited by *IBHS*, 100, P. 6.3.1e) الدودة (רִמָּה) مؤنث، ولِذَلِكَ كَانَ التشخيص "بأم" "أخت". ولِذَلِكَ، بوسعنا أن نستدل مِنْ ذَلِكَ وبثقة أن שַׁחַת الَّتِي شُخصت كأب هي الصيغة المذكرة للأ "فساد/ عفونة".

وعلاوة عَلَى ذَلِكَ، يمكن القول بأن صيغة المذكر "فساد" وليست الصيغة المؤنثة "هاوية" هي الَّتِي كَانَت مقصودة فِي مز ١٦: ١٠ بواسطة الفعل يرى (לִרְאוֹת). و "يرى" تعبّر عن أفكار "الاختبار" "التحمل" "التجربة" وما إلى ذَلِكَ، وتتخذ اسماً كمفعول لهاء ويشير إلى "حالة" النفس او الجسد، مثل؛ يرى الموت (مز ٨٨: ٤٨ [٤٩]) أَوْ يرى تعباً أَوْ شرًا (٩٠: ١٥، إر ٤٤: ١٧)، أَوْ يرى حزناً (إر ٢٠: ١٨)، أَوْ يرى جوعاً (٥: ١٢) أَوْ يرى مذلة (مَرَاثِي ٣: ١)، وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، حين الإشارة عَلَى فكرة "مكَانْ" (مثل؛: الهاوية، القبر، الجحيم، (أبواب الموت الخ) يستخدم الكتبة العبرانيون فعلاً يدل عَلَى الحركة، مثل؛ "يدخل" (أيّوب ٥: ٢٦)، أذهب (إش ٣٨: ١٠، جا ١٩: ١٠)، يدنو (مز ٨٨: ٣ [٤]، ١٠٧: ١٨)، يهبط (أيّوب ٢١: ١٣)، يسقط (مز ٧: ١٥ [١٦]، ٥٧: ٧). وتعبير يهبط إلى الهاوية "يرد ٤ مرات فِي سِفْر ٱلْمَزَامِير، ٩ مرات فِي سِفْر حِزْقِيَال، انظر أم ١: ١٢، إش ٣٨: ١٨. وفي هذه الحالة، فإن الترجمات القديمة- وليست المعاجم الحديثة- تضم الحجة الأفضل، وهكَذَا أيضًا ع. ج.

والتنبؤات الواضحة فِي بعض ٱلْمَزَامِير، والتى تحققت فِي يَسُوع المسيح، إلى جَانِب إستخدام سِفْر ٱلْمَزَامِير فِي ع. ج، يوحى بأن سِفْر ٱلْمَزَامِير كُلّه يتعلق بيَسُوع المسيح وكنيسته. بل إن ع. ج يعرّف الخالق الأبدى بأنه يَسُوع المسيح (انظر مز ١٠٢: ٢٥- ٢٧ [٢٦- ٢٨] مع عب ١: ١٠- ١٢). ولم يتردد الرسل فِي إستخدام سِفْر ٱلْمَزَامِير فِي الإشارة إلى الْيَوْم (انظر مز ٣٤: ١٢- ١٦ مع ١ بط ٣: ١٠- ١٢، مز ٥٥: ٢٢ [٢٣] مع ١ بط ٥: ٧، مز ٩٠: ٤ مع ٢ بط ٣: ٨، مز ٤: ٤ [٥] مع اف ٤: ٢٦، مز ١١٢: ٩ مع ٢ كو ٩: ٩، مز ١١٦: ١٠ مع ٢ كو ٤: ١٣، مز ٢٤: ١ مع ١ كو ١٠: ٢٦، مز ١٤٦: ٦ مع أعمال ٤: ٢٤، ١٤: ١٥).

البيبلوجرافيا

L. Allen, *Psalms 101-150*, WBC 21, 1987; R. B. Allen and J. Borror, *Worship*, 1982; A. A. Anderson, *The Book*

of Psalms, NBC, 2 vols., 1972; B. W. Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*, 1974; G. Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 1964; A. Arens, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges*, 1961; O. J. Baab, *The Theology of the Old Testament*, 1949; H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms*, 1955; W. G. Braude, *The Midrash on Psalms*, 1959; C. A. Briggs and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, ICC, 1906; M. J. Buss, "The Meaning of 'Cult' and the Interpretation of the Old Testament," JBR, 32, 1964, 317-25; T. K. Cheyne, *The Book of Psalms*, 1884; B. S. Childs, "Psalm Titles and Midrashic Exegesis," *JSS* 16, 1979; D. J. A. Clines, "Psalms Research Since 1955: I. The Psalms and the Cult," *TynBul*, 18, 1983; S. J. L. Croft, *The Identity of the Individual in the Psalms*, JSOT 44, 1987; M. Dahood, *Psalms 1-50*, AB, 1965; E. R. Dalglish, *Psalm Fifty-One in the Light of Ancient Near Eastern Patternism*, 1962; L. Delekat, "Probleme der Psalmenüberschriften," *ZAW* 76, 1964, 280-82; F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, 3 vols., 1889-1902; B. Duhm, *Die Psalmen*, vol. 2, 1899; J. H. Eaton, *Kingship and the Psalms*, SBT 2nd. series, 32, 1976; A. B. Ehrlich, *Die Psalmen*, 1905; E. S. Gerstenberger, *Psalms: Part I: With an Introduction to Cultic Poetry*, The Forms of Old Testament Literature 14, 1988; K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religisen*, 1960; J. Goldingay, *Songs from a Strange Land: Psalms 42-51*, 1978; M. I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, 1980; H. Gunkel, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, tr. by T. M. Horner, 1967; idem, *Einleitung in die Psalmen die Gattungen der Religiosen Lyrik Israels*, 1933; E. Haglund, *Historical Motifs in the Psalms*, ConBOT 23, 1984; S. Holm-Nielsen, "The Importance of Late Jewish Psalmody for the Understanding of the Old Testament Psalmodic Tradition," *ST* 14, 1960, 1-53; A. Hurvitz, "The Chronological Significance of Aramai[redacted] in the Biblical Hebrew," *IEJ* 18:234-40; A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and Its Development*, 1967; E. Jenni, *Zu den doxologischen Schlussformeln des Psalters*, 1984, 114-20; A. R. Johnson, "The Role of the King in the Jerusalem Cultus," *The Labyrinth*, 1936; idem, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1967; idem, "The Psalms," OTM, 1952, 162-207; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms, 1978*; D. Kidner, *Psalms*, TOTC, 2 vols., 1973-75; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, CBSC, 1902; G. A. F. Knight, Psalms, DSB, 2 vols., 1982; H.-J. Kraus, *Psalmen*, 2 vols. 5th ed. BKAT 15, 1978; idem, *Worship in Israel: A Cultic History of the OT*, 1966; idem, *Theology of the Psalms*, tr. by K. Crim, 1986; C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 1967; T. Longman, III, *How to Read the Psalms*, 1988; C. Martin, "The Imprecations in the Psalms," *PTR* 1, 1903, 537-53; J. L. Mays, "Past, Present, and Prospect in Psalm Study," in *Old Testament Interpretation: Past, Present, and Future: Essays in Honor of Gene M. Tucker*, 1995, 147-56; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, tr. Ap-Thomas, 2 vols., 1962; idem, *He That Cometh*, tr. G. W. Anderson, 1956; R. E. Murphy, "A Consideration of the Classification 'Wisdom Psalms'," SVT 9, 1962, 156-67; R. Preuss, "Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch," *ZAW* 71, 1959, 44-54; H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, 1963; J. F. A. Sawyer, "An Analysis of the Context and Meaning of the Psalm Headings," *Glasgow Oriental Society Transactions*, 22, 1970, 26-38; O. Sellers, "The Status and Prospects of Research Concerning the Psalms," *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, 1947; G. T. Sheppard, "'Enemies' and the Politics of Prayer in the Book of Psalms," *in The Bible and the Politic of Exegesis*, 1991, 61-82; E. Slomovic, "Toward and Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms," *ZAW* 91, 1979, 379; W. Staerk, "Zur Kritik der Psalmenüberschriften," *ZAW* 12, 1992, 133; A. Szorenyi, *Psalmen und Kult im Alten Testament: Zur Formgeschichte der Psalmen*, 1962; M. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20, 1991; J. W. Thirtle, *Old Testament Problems: Critical Studies in the Psalms & Isaiah*, 1904; N. H. Tur-Sinai, "The Literary Character of the Book of Psalms," *OTS* 8, 1950, 263-81; W. A. VanGemeren, "Psalms," *EBC*, 1990, 1-880; B. Waltke, "Superscripts, Postcripts, or Both," *JBL* 110, 1991, 583-96; A. Weiser, *The Psalms*, OTL, 1962; C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 1981; J. Wheeler, "Music of the Temple," *Archaeology and Biblical Research*, 2, 1989, 12-20; D. M. Williams, *Psalms*, CC, 2 vols., 1986-89; G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, 1985.

بروس كي. والتك *Bruce K. Waltke*

عقوبة #٧٢١٢ (פָּקַד [*pāqad*]، يعاقب، يجمع، يسجل، يعين).

يشتري #٧٨٦٤ (קָנָה¹ [*qānâ¹*]، يحصل عَلَى، يشترى، يبتكر، يخلق).

يطهر #٣١٩٧ (טָהֵר [*ṭāhēr*]، يطهر، يكنس، يعلنه طاهرًا، يطهر).

غرض #٢٣٧٢ (זָמַם [*zāmam*]، يفكر، يخطط، يعتزم، يخترع، يخطط الشّر).

طاردة #٨١٠٣ (רָדַף [*rādap*]، يَكُونُ خلف.، يتعقب، يضطهد).

يدفع #١٨٩٠ (דָּחָה [*dāḥâ*]، يدفع، دفعاً، يطيح بـ، يتلف، يدمر).

تعفن/ فساد #٥٢٤٥ (מָקַק [*māqaq*]، يتعفن، يتهرأ، يتضاءل).

مَلِكة #٤٨٩٣ (מַלְכָּה [*malkâ*]، زَوْجَة المَلِك، مَلِكة).

ارتعاش #٨٠٧٤ (רָגַז [*rāgaz*]، يقلق، يرتعش، يزعزع).

5001 מַסָּה

مَسَّةٌ وَمَرِيبَةٌ (מַסָּה [*massâ*]، #٥٠٠١)، مَرِيبَةٌ (מְרִיבָה)، [*m^erîbâ* ²] #٥٣١٣).

ع. ق ١. مَسَّةٌ وَمَرِيبَةٌ، مِنْ أَسْمَاء الأماكن العَبْرِيَّة، وهي مِنْ المحطات الموجودة فِي بَرِّيَّة سِينَاء عَلَى طول الطريق الَّذِي سلكه بَنُو إِسْرَائِيل فِي رحلة خُرُوجهم مِنْ مِصْرَ إِلَى جَبَلِ سِينَاء (خر ١٧: ٧). و מַסָּה معناها الحرفي يختبر أَوْ يثبت (قا؛ נָסָה ←٥٨١٤)، وמְרִיבָה معناها خصام أَوْ نزاع (قا؛ #٨١٨٩ רִיב).

موضع هذين المكانَين عَلَى وجه الدقة غير معروف. وقصة الْخُرُوج تضع مَسَّةٌ وَمَرِيبَةٌ فِي حُورِيب عَلَى مقرَبَةٌ مِنْ رَفِيدِيم، وَهُوَ موضع لَمْ يتم التعرف عليه أَيْضًا فِي ع. ق (خر ١٧: ٦، ٨). وكُلّ مِنْ سِفْر العدد (٢٠: ١٣)؛ حِزْقِيَال (٤٨: ٢٨) يضع الأحداث المرتبطة بمَسَّةٌ وَمَرِيبَةٌ عَلَى مقرَبَةٌ مِنْ قَادَش بَرْنِيع ولعل هذا يحفزنا عَلَى التخمين بأن المكَان ربما يَكُونُ مِنْ الخيال (*ABD* 4:600) وآخرون يربطون بين مَرِيبَةٌ قَادَش (عد ٢٠: ١٣؛ تث ٣٢: ٥١) بعين قَادَش عَلَى مقرَبَةٌ مِنْ عَيْن قويدرات (Wenham, *Numbers*, TOTC, 1981, 150).

وما يبدو مِنْ ارتباك فِي القصص الكتابية مِنْ ناحية وضع أحداث مَسَّةٌ وَمَرِيبَةٌ بالقرب مِنْ موقعين جغرافيين مختلفين، هما: (حُورِيب فِي خر ١٧: ٧؛ وقَادَش بَرْنِيع فِي عد ٢٠: ١٣) حفز نقاد المصادر عَلَى استبعاد فكرة تقليد موحد للعهد القَدِيم فيما يتعلق بهذا التمرد الَّذِي حدث فِي الْبَرِّيَّة (قا؛ J. P. Hyatt, *Exodus*, NCB, 1971, 181-82; J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3, 1987, 229-32)، وقَدْ اعتُرِف بالأحرى بنوعيتين مِنْ التقليد هما: التقليد الإلوهيمي، الَّذِي يضع مَسَّةٌ وَمَرِيبَةٌ عَلَى مقرَبَةٌ مِنْ رَفِيدِيم (خر ١٧: ٦ و٨)، والتقليد الكهنوتي (أ) والَّذِي يضع هذين الموقعين فِي بَرِّيَّةِ صِينٍ (عد ٢٠: ١٣). وطبقًا لما يقوله Hyatt (182) الاختلافات فِي التقاليد الكتابية جاءت نتيجة دمج المصادر فضلاً عن المقاصد الأدبية البديلة، بالنظر إِلَى أن المصدر الكهنوتي ينقل غرض الاختبار مِنْ شَعْب إِسْرَائِيل كما نجده فِي المصدرين اليهوي و الإيلوهيمي لاختبارمُوسَى.

وعَلَى النقيض مِنْ ذلِكَ، يرفض ج. وينهام G. Wenham (Numbers, 149-51) تحليل المصدر الَّذِي يرى أن سِفْرى العدد، والْخُرُوج هما نسخة طبق الأصل لحدث واحد، ويقول إن القصص تمثل حدثين منفردين مِنْ تذمر إِسْرَائِيل أثناء رحلاتهم الَّتِي أعقبت الْخُرُوج (قا؛ B. A. Levine, *Numbers 1-20*, AB 4, 1993, 490-91)، حيث يذكر ثلاثة مواقع تحمل اسْمَاء مَرِيبَةٌ، ويقترح ثلاثة أحداث منفصلة مِنْ الاختبار والنزاع). ولم يضمن عد ٢٠ هَارُون فحسب فِي القصة، بَلْ يفترض عصا هَارُون الَّتِي أفرخت عَلَى نَحْوَ مَا ذُكرت فِي عد ١٧ (قا؛ ٢٠: ٣، ٨). وأخيرًا، إذا كَانَ سِفْر الْخُرُوج، وسِفْر العدد يحكيان نفس الحدث "فإن الأمر سيزيدنا حيرة ... لماذا نُظر إِلَى سلوك مُوسَى فِي هذه المناسبة عَلَى أنه لعين، فِي حين أنه تصرف فِي رَفِيدِيم بحصانة مماثلة" (Wenham, 150).

٢. مِنْ الناحية اللاهوتية يستخدم كاتب الْمَزْمُور مَسَّةٌ وَمَرِيبَةٌ كتشبيه مجازي لاختبار إلهي مِنْ ناحية، وكرمز لفشل إِسْرَائِيل فِي الثقة فِي الرَّبُّ إلهُ خلاصهم مِنْ العبودية فِي مِصْرَ (مز ٨١: ٧ [٨]؛ ٩٥: ٨؛ ١٠٦: ٣٢). والأمر المثير فِي حادث مَسَّةٌ وَمَرِيبَةٌ هُوَ أنه عمل مِنْ أعمال النعمة الإلهية، وَهُوَ فِي ذات الوقت عمل مِنْ إعمال الدينونة (٨١: ٧ [٨]، وقَدْ علّق كدنر بقوله إن حدث مَرِيبَةٌ كَانَ "تعليمًا ومواجهة .. صامتًا .. وإهمالاً ظاهرًا" (*Psalms 73-150*, TOTC, 1975, 294-95). ويقول أندرسون Anderson إن خر ١٧: ١- ٧ يخبرنا أن إِسْرَائِيل جَرَّبَت (נָסָה) الله، فِي حين أن مز ٨١: ٧ [٨] يعلن أن الرَّبّ اختبر (בָּחַן #١٠٤٣) إِسْرَائِيل فِي مَرِيبَةٌ (*Psalms 73-150*, NCB, 1972, 589-90). ويتساءل مَا إذا كَانَ اختبار الله كَانَ حقًا اختبارًا تم بمعرفة الأفراد كي يعرفوا حقيقة أنفسهم لأن الغرض مِنْ اختبار الله هُوَ أن يكشف الناس ويعرضهم حقيقة نوايا قلوبهم (تث ٨: ٢). ولهذا السبب عينه جَادَل إستفانوس بالقول إن الإِسْرَائِيليين فِي أعماق قلوبهم لَمْ يتركوا مِصْرَ حقًا (أعمال ٧: ٣٩) ويعتبر كاتب رسالة العبرانيين أن أمّة إِسْرَائِيل وليس الله هي الَّتِي أذنبت لعدم إيمانهم، وتمردهم وهم الَّذِينَ جلبوا عَلَى أنفسهم الدينونة (عب ٣: ١٢- ١٨).

٣. وثمة نتيجة هامة للحدث الَّذِي وقع فِي مَرِيبَةٌ (عد ٢٠: ١- ١٣) وهي المتاعب الَّتِي حلّت عَلَى مُوسَى نتيجة سلوكه هناك (مز ١٠٦: ٣٢). والحظر الإلهي بمنع مُوسَى مِنْ قيادة إِسْرَائِيل إِلَى أرض الموعد لَمْ يكن اختبارًا لإيمان مُوسَى بقَدْر مَا كَانَ عقوبة له عَلَى خطيته المتمثلة فِي فشله أن يقَدّس الله أمام أمّة إِسْرَائِيل (عد ٢٠: ٩- ١٢). ذلِكَ أن عصيان مُوسَى لتعليمات الله وعدم توقيره لرمز الحضور الإلهي يَكُونُ قَدْ فشل علانية فِي الاعتراف بطهارة الله، وعدم إمكَانية الوصول إليه (Wenham, *Numbers*, 151).

واخيرًا، يخطئ كول (*Exodus*, TOTC, 1973, 135) فِي فهم "الاختبار" عَلَى أنه تعبير محايد فِي خر ١٧: ٧. ودأبت سب عَلَى أن تترجم الكلمة العَبْرِيَّة נָסָה مع صيغة πειράζω (#٤٢٧٩)، فِي حين أنّهَا تترجم عادة الكلمة العَبْرِيَّة בָּחַן بصيغة δοκιμάζω (#ي١٥٠٧). وكلمة נָסָה فِي الغالب الأعم تحمل معاني إزدرائية مِنْ ناحية أن هذه النوعية مِنْ الاختبار يُقصد بها تشخيص وكشف عدم الإيمان، التمرد، العصيان (قا؛ خر ١٧: ٢، ٧؛ مز ٧٨: ١٨، ٤١). وبرغم ذلِكَ فإن كلمة בָּחַן توحي باختبار القصد منه إثبات الإيمان وتنمية الشخصية الصالحة (قا؛ ١أخ ٢٩: ١٧؛ مز ٦٦: ١٠). ويجب ملاحظة أن البشر لا يجب أن يجربوا (נָסָה) الله مِنْ موقف عدم الإيمان (مَلا ٣: ١٥)، ولكن بوسعهم أن يختبروه (בָּחַן) بدافع الإيمان والطاعة (٣: ١٠) والأكثر أهمية هُوَ أن الله حر فِي أن يمارس هاتين النوعيتين مِنْ أجل تحقيق مشيئته الإلهية (تك ٢٢: ١؛ مز ١٧: ٣، قا؛ يع ١: ٢- ٣، ١٢- ١٣).

البيبلوجرافيا

ABD 4: 600-602; *ISBE* 3:277; *NIDNTT* 2:635, 638; 3:800-801, 806; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilder-*

ness, 1968; W. H. Propp, *Water in the Wilderness*, HSM 40, 1987; J. Licht, *Testing in the Hebrew Scriptures and in Post-Biblical Judaism*, 1973.

أندرو إي. هِلّ *Andrew E. Hill*

قياس ← #٤٤٩٩ (מָדַד [*mādad*]، يقيس، قَدَّر مِنْ)
لحم ← #١٤١٤ (בָּשָׂר [*bāśār*]، لحم، طعام، جسد)
توسط ← #٢٠٤٧ (הָגָה¹ [*hāgâ*¹]، يئن، أنين، يتنهد، يفكر)
متوسط ← #٢٠٠ (אוֹב² [*'ôb*²]، شبح، الجان والتوابع)
اجْتِمَاع ← #٧٠٠٨ (פָּגַשׁ [*pāgaš*]، لقاء، يقابل)

5213 מִצְרַ֫יִם

مِصْر (מִצְרַ֫יִם [*miṣrayim*]، #٥٢١٣).

ع. ق مِصْر، فِي علاقتها بإسْرَائِيل، تلقى تغطية عَلَى صفحات ع. ق أكثر مما تلقاه أي دولة أخرى. وولادة إسْرَائِيل كأمة كانت فِي مِصْر مَعَ ٱلْخُرُوج، وهذا بلا جدال، الحدث الرئيسي فِي تاريخ الخلاص فِي ع. ق. وأول لقاء لنا بمِصْر كان فِي تك ١٠: ٦ بين أبناء حَام.

١. تكوين - قضاة. يعود تاريخ العلاقات إِلَى الماضي البعيد، إِلَى زمنِ الآباء، حيث قام إبْرَاهِيم بزيارته المنحوسة إِلَى مِصْر (تك ١٢: ١٠ - ٢٠). واتباعًا للمَعلومات الخاصة بالترتيب الزمني للأحداث والموجودة فِي ع. ق، وباستخدام قراءة الترجمة السبعينية لما جاء فِي خر ١٢: ٤٠، يَكُونُ بنو إسْرَائِيل قد انتقلوا إِلَى مِصْر قبل حدث ٱلْخُرُوج بمائتين وخمس عشرة سنة. (النسخة الماسورية ترجع بالحدث إِلَى مَا قبل ٱلْخُرُوج بأربعمائة وثلاثين سنة). والتاريخ الأدنى يضع زيارة إبْرَاهِيم فِي وقت مَا أثناء الأسرة الثانية عشرة، أي فِي القرن التاسع عشر ق. م، حين كانت عاصمة مِصْر فِي "لشت Lisht"، الواقعة فِي ممفيس (جنوبي القاهرة الحديثة). والسبب المذكور لزيارة إبْرَاهِيم هو حدوث مجاعة فِي فِلِسْطِين. ولعل نفس الظروف كانت سترغم إسْحَاق عَلَى القيام برحلة مماثلة، غير أن التدخل الإلهي حال دون ذلِكَ (تك ٢٦: ٢ - ٣). والتزام الله بالعهد الإبْرَاهِيمي، بأن يعطي أَرْضِ كَنْعَان لنَسله، قد تكرر لإسْحَاق. وعَلَى ذلِكَ فالذهاب إِلَى مِصْر ربما كان يهدد تنفيذ هذا الوعد. وعَلَى الرغم مِنْ هذا القلق شجع الله يَعْقُوب عَلَى الهجرة إِلَى مِصْر مَعَ عائلته للانضمام إِلَى يوسف أثناء فترة مجاعة أخرى. وهناك جعل الله مِنْ بَنِي إسْرَائِيل شَعْبًا عَظِيمًا، وأخيرًا أعادهم إِلَى أَرْضِ الموعد (تك ٤٦: ٢ - ٤).

بالرغم مِنْ الاضطهاد والقمع الَّذِي عاناه الإسْرَائِيليون فِي مِصْر والَّذِي نقرأ عَنه فِي خر ١ - ٢ و٥، إلا أنه مِنَ الجلي أنه كان لدى الله غرض مِنْ إقامة إسْرَائِيل فِي مِصْر. أولاً، ظلم الأَمُورِيِّينَ (وهذا تعبير يُشار به إِلَى كافة شعوب كَنْعَان) لم يصل إِلَى الدرجة التي يجب أن تُفرض عَندها دينونة الله، الأمر الَّذِي نجم عَنه أنهم فقدوا الأَرْضِ لصالح بَنِي إسْرَائِيل (تك ١٥: ١٦، V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17*, NICOT, 1990, 436). وكما يتبين مِنَ التاريخ اللاحق، سرعان مَا وقعت إسْرَائِيل فِي إغراء الديانة الكَنْعَانية التي تحاول التوفيق بين الديانات المتعارضة. وإذا كانت أمة إسْرَائِيل قد كافحت لتظل أمينة لِلرَّبّ، كيف بقيت إذًا الهوية الدينية الواضحة لعشيرة إبْرَاهِيم. فِي مِصْر، استطاعت عائلة يَعْقُوب أن تعيش فِي درجة مِنْ الاستقلال الديني، مَا كان يُمْكِنُ أن يحدث فِي كَنْعَان، وهناك نجا بنو إسْرَائِيل مِنَ المجاعة الشديدة فِي كَنْعَان، بفضل إعلان الله ليوسف عَن سني المجاعة السبع الوشيكة.

٢. استخدم الله ضعف إسْرَائِيل التام ضِدَّ قوة فِرْعَوْن ليفتدي إسْرَائِيل، وليوضح بجلاء أن خلاص الشَعْب لا يُمْكِن أن يُنسب إلا إِلَى الله. ولقد كان ثمة جدل مِنْذ فترة قريبة ماضية بأن الضربات (←) كانت مَعركة بين الله وفِرْعَوْن الَّذِي هو إلهُ الدولة المِصْرية (Hoffmeier "ضربات مِصْر" *ABD* 2:374-77). وقد انتصر الرَّبّ عَلَى فِرْعَوْن وعَلَى مِصْر (خر ١٤: ٤). وعقب ٱلْخُرُوج، أمر الله إسْرَائِيل فِيما يتعلق بمِصْر قائلاً: "لا تعودوا ترجعون فِي هذه الطريق أيضًا" (تث ١٧: ١٦). وفِي سياق هذا العدد، أمر ٱلْمَلِك الَّذِي سيجلس عَلَى عرش إسْرَائِيل فِي المستقبل ألا يلجأ إِلَى مِصْر طلباً لمَعونة عسكرية، ولا سيما بالنسبة لشراء الخيول.

وكثيرًا مَا قيل عَن هذا بأنه "جدل تثنوي" ضِدَّ ممارسة سُلَيْمَانَ عَلَى النحو الَّذِي تم تفصيله فِي ١مل ١٠: ٢٦ - ٢٩). وعَلَى ضوء عدم إدانة المؤرخ التثنوي لسلوك سُلَيْمَانَ، فيبدو أن هذا الاقتراح غير محتمل. وهناك اقتراح مقبول بالأكثر وهو أن الله يحاول أن يعلّم إسْرَائِيل أن مِصْر وقوتها العسكرية، التي تجسدها الخيول والمَرْكَبَات، ثبت أنها كانت عاجزة أمام الرَّبّ حين مد ذراعه القوية عَلَى البحر الأحمر (انظر خر ١٥: ١ - ٦). لماذا، والحال هذه، يتوجب عَلَى إسْرَائِيل أن تعود فِي يوم مِنْ الأيَّام طالبة مِنْها مَعاونة عسكرية (انظر Hoffmeier "مِصْر كذراع مِنْ لحم" (٨٣ - ٨٤).

وثمة عذابات أخرى جاءت عَلَى يد الفِرْعَوْن Merneptah (1213-1204)، الَّذِي فتح فِلِسْطِين سنة ١٢٠٨ ق. م تقريبًا، ويذكر الاتصال بإسْرَائِيل. وفِي نصبه التذكاري الشهير المَعروف باسْمِ "عَمُود إسْرَائِيل"، يتفاخر مرنبتاح قائلاً: "لقد خرّبت إسْرَائِيل وانمحت ذريته فلا وجود له" (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1976, 2:73-77). وهذا الحدث، الَّذِي مما يدعو للدهشة أنه لم يُذكر فِي ع. ق، حدث أثناء عصر ٱلْقُضَاة".

٢. مِنْ ١٠٠٠ - ٥٨٦ ق. م. أثناء فترة ٱلْمَلِكية المتحدة فِي إسْرَائِيل، كانت هناك علاقات حارة بين مِصْر وإسْرَائِيل، بلغت ذروتها فِي اتفاقية زواج بين سُلَيْمَانَ وفِرْعَوْن، مِنْ المحتمل أنه سيامون (K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC)*, 1986, §§ 235-36). وعلاوة عَلَى ذلِكَ، يعتقد أ. ر. جرين A. R. Green أنه كانت هناك مَعاهدة مِنْ نوعية مَا بين دَاوُد وجد سيامون Siamun.

وثمة توافق زمني بين الأسرة ٱلْمَلِكية الأوْلى فِي إسْرَائِيل، والأسرة ٱلْمَلِكية الحادية والعشرين فِي مِصْر (*JBL* 97, 1978, 362, n. 48) وقد شهدت حقبة دَاوُد وسُلَيْمَانَ تدهوراً سياسيًا وعسكريًا فِي مِصْر. وإذا كانت الأسرات ٱلْمَلِكية المتنافسة تحكم مِنْ تانيس وطيبة، كانت مِصْر بلداً مقسمًا لن يعود إطلاقًا ليصبح قوة إمبراطورية. وبناء عَلَى ذلِكَ، وبالنسبة لهذه اللحظة فِي التاريخ، كان سُلَيْمَانَ يتمتع بمركز التفوق، وهذا مَا يُستشف مِنْ تلقيه أميرة مِصْرِيَّةً. وعَندما انقسمت ٱلْمَمْلَكَة سنة ٩٣١ ق. م بين رَحُبْعَام خليفة سُلَيْمَانَ، ويَرُبْعَامُ الأوّل (←) الَّذِي سيطر عَلَى الأسباط الشمالية، مالت موازين القوة لصالح مِصْر.

والأسرة الحادية والعشرون، والتي كانت مَعَها علاقات ودية، اغتصبها شيشنق (شِيشَق فِي الكتاب ٱلْمُقَدّس) وهو أمير ليبي (١مل ١٤: ٢٥، ٢أخ ١٢: ٢ - ٩) جاء بها أن شِيشَق أذل يَهُوذَا وأُورُشَلِيمَ. وواصل غزوته نحو الشمال، حيث استولى عَلَى مُدُن كثيرة مِنْ يَرُبْعَامِ، طبقًا لقائمة المُدُنِ التي خلفها هذا ٱلْمَلِك بمَعبد الكرنك فِي طيبة (*ANET*, 242-43, 263-64) ومما يدعو إِلَى السخرية، أنه حين هرب يَرُبْعَام إِلَى مِصْر ولجأ إليها كملاذ يحتمي فِيها مِنْ سُلَيْمَانَ قبل ذلِكَ بسنوات، كان نفس شِيشَق هذا هو الَّذِي أعطاه مسكناً (١مل ١١: ٤٠). وكان عَلَى إسْرَائِيل ويَهُوذَا أن تتعلما مِنْ مسلك شِيشَق أنه لم يكن حليفاً يؤتمنُ عَلَى الإطلاق. والعداوة المِصْرية اختُبرت ثانية أثناء حكم ٱلْمَلِك التقي آسَا (←) (٩١١ - ٨٧٠ ق. م). ويذكر سِفْر أَخْبَارِ الأيَّامِ غزوة زارح الكوشي بجيش أرَامي (٢أخ ١٤: ٩). وفِي حين أن البعض قد تشككوا فِي مدى صحة هذا الحدث تاريخيًا (*ABD* 6:1081) مدّعين بأنها مذكرة تعود إِلَى فترة مَا بعد السبي، قال آخرون إن زارح كان رئيسًا مِنْ البدو (س. هيدال "أَرْض كوش فِي ع. ق" *SE*, 41-42, 1976-77, 100-101). وإذ عُرّف كوش بأنها مِدْيَانية (انظر حب ٣: ٧) وعَلَى ذلِكَ فثمة حل أفضل، وهو أن ننظر إِلَى هذا الجيش عَلَى أنه قوة مِنْ المرتزقة كان يقودها زارح (J. Bright, *A History of Israel*, 1983, 234-35) حيث كان يمثّل أسركون الأوّل، خليفة شِيشَق. ووجهة النظر هذه يدعمها وصف الكتاب ٱلْمُقَدّس لهذا الجيش، الَّذِي كان يضم بين صفوفه ليبيين كانوا فِي سدة الحكم فِي مِصْر (٢أخ ١٦: ٨)، ومِنْ حقيقة أن هذه القوة كانت تستخدم مَرْكَبَات حربية (١٤: ٩). والبدو لم يكن لهم أن يمتلكوا مثل هذه ٱلْمَرْكَبَات، ناهيك عَن استخدامهم لها فِي مَعركة (هوفماير "مِصْر كجيش مِنْ اللحم"، ٨٦). ومِنْ الأسلم أن ننتهي إِلَى أنه كانت توجد بالفعل غزوة عسكرية اضطر مَعَها آسَا إِلَى مُنَاشدة الله لكي يبعث له عونًا، الأمر الَّذِي نجم عَنه انتصار يَهُوذَا (١٤: ١٢ - ١٥).

وفِي فترة حالكة مِنْ تاريخ إسْرَائِيل لجأ هُوشَع السامري إِلَى مِصْر طلباً لمساعدتها ضِدَّ أشُورَ (٢مل ١٧: ٤). ويبدو أنه لم تصله أي مَعونة، وتم سبي الأسباط الشمالية (لا: ٥ - ٦). أمّا هوية "سوا" الَّذِي ذُكر فِي ١٧: ٤، لقد أثار الكثير مِنْ الجدل (قا، recently *ABD* 6:76-77) التي صدرت مِنْذ فترة وجيزة. والاقتراحات تراوحت مَا بين القول بأنها مَدِينَة سايس الواقعة فِي دلتا النيل، فِي مِصْر، إِلَى "سيتا" ٱلْمَلِك، وهناك مِنْ قال إنها اختصار لاسْمِ أسركون الرابع مَلِكُ تانيس (٧٣٠ ← ٧١ ق. م). ولجوء إسْرَائِيل إِلَى مِصْر - وهي عدوة قديمة - كان مِنْ شأنها أن حفزت تنديد إشَعْيَاءَ القوي للاتكال عَلَى مِصْر وخيولها ومَرْكَبَاتها (إش ٣١: ١).

ويُلاحظ أن ٢مل ١٩: ٩، إش ٣٧: ٩ تذكران بإيجاز أنه حينما اتّخذ حَزَقِيَّا موقف القتال ضِدَّ قوات سَنْحَارِيب (←) مَلِكُ أشُورَ الغازية (←) سنة ٧٠١ ق. م، جاء ترهاقة مَلِك كوش لمساعدة يَهُوذَا. وقد حكم كوشيون مِنْ نباطا (السودة) مِصْر مِنْ سنة ٧١٥ - ٦٦٤ ق. م تقريبًا، وهي الأسرة الخامسة والعشرون. وفِي وقت الغزو لم يكن ترهاقة هو الَّذِي يتولى مقاليد الحكم كان ٱلْمَلِك هو أخوه الأكبر مِنْه شيتيكا Shebitku، وكان ترهاقة Tirhakah ممثلاً له. وربما حين سُجل هذا الأصحاح، سنة ٦٨١/ ٦٨٠ ق. م تقريبًا (وذلِكَ بناء عَلَى ذكر اغتيال سَنْحَارِيب فِي نهاية الأصحاح) كان ترهاقة قد أصبح بالفعل مَلِكًا، ولهذا أشير إليه بأنه مَلِك מֶלֶךְ (Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, 82-84). وهنا أيضًا ثبت أنه لم يكن بمقدور مِصْر أن تساعد يَهُوذَا. وفِي هذه الحالة، لا يوجد دليل مِنْ النص الكتابي يفيد أن حَزَقِيَّا التمس إرسال تعزيزات، بالرغم مِنْ أن حوليات سَنْحَارِيب تدّعي أن هذا قد حدث (*ANET*, 287-88). ومِنْ المؤكد أن إشَعْيَاءَ الَّذِي كان يعمل مَعَ حَزَقِيَّا عَن كثب أثناء هذه الأزمة، لم يكن ليتخذ موقف الصمت لو كان مَلِكُ يَهُوذَا قد أرسَلَ يطلب مِنْ مِصْر عونًا. وعِوَضًا عَن ذلِكَ، بدا الكوشيون أنهم تصرفوا بوازع مِنْ مصلحتهم الشخصية، وقاموا بعملهم استنادًا إِلَى حق الأوْلوية. أمّا إيمان حَزَقِيَّا الواثق الَّذِي لم يتزعزع فقد انعكس فِي قوله لجنوده: "لا تخافوا ولا ترتاعوا مِنْ مَلِكُ أشُورَ ومِنْ كُلِّ الجمهور الَّذِي مَعَه لأن مَعَنا أكثر مما مَعَه. مَعَه ذراع بشر ومَعَنا الرَّبّ إلهنا ليساعدنا ويحارب حروبنا" (٢أخ ٣٢: ٧ - ٨). والإشارة إِلَى ذراع بشر، قُصد بها التباين مَعَ ذراع الله القوية التي انتصرت عَلَى فِرْعَوْن والمِصْريين عِنْدَ ٱلْخُرُوج مِنْ مِصْر (انظر خر ٦: ٦، ١٥: ٦ و١٢ و١٦، تث ٩: ٢٩، ٢٦: ٨، هوفماير "ذراع الرَّبّ" ٣٧٨ - ٣٨٧). وكما أن الرَّبّ أعطى إسْرَائِيل النصلاة عَلَى مِصْر فِي تلك المناسبة، فإنه سيفعل الشئ نفسه ضِدَّ أشُورَ.

وقد حدث تغيير إِلَى الأسرة السادسة والعشرين فِي مِصْر أصبحت مَعَه "سايس Sais" (فِي الدلتا) عاصمة مِصْر. وكانت لهؤلاء الملوك رؤى لسيطرة أعظم عَلَى الشّرق فِيما كانت الامبراطورية الأشُورِية تتهاوى. وفِيما كان "نخو الثاني Neco II" يحاول عَلَى مَا يبدو مساعدة البَقِيَّة مِنْ الأشُوريين ضِدَّ قوة الكَلْدَانيين المتزايدة، فقد تحرك إِلَى فِلِسْطِين، وقد أدرك يُوشِيَّا ٱلْمَلِك مرامي نخو وحاول إيقافه، الأمر الَّذِي انتهى إِلَى الموت المفاجئ لهذا ٱلْمَلِك البارز (٢مل ٢٣: ٢٩). وعَلَى ذلِكَ خلع نخو يهوآحَازُ الثاني (شَلّوم) عَن ٱلْمَلِك وأخذه سجيناً إِلَى مِصْر، وأقام بدلاً مِنْه يَهُويَاقِيم عَلَى عرش مِصْر، وطلب مِنْه دفع الجزية (٢٣: ٣٣ - ٣٥) وقد أذلّت مِصْر يَهُوذَا أثناء هذه الفترة، وهذه نقطة قد نجد صداها فِي إر ٢: ١٦.

وعَلَى وجه مِنْ السرعة قام الكَلْدَانيون بتحطيم قبضة مِصْر القوية عَلَى يَهُوذَا، واستولوا عَلَى الحكم فِيها سنة ٦٠٥ ق. م (٢مل ٢٤: ١، دا ١: ١ - ٢). وبعد عدة ثورات فاشلة، وحين

كانت يَهُوذَا عَلَى وشك أن تُمحى مِنَ الوجود، اتَّجه صِدْقِيَّا إِلَى مِصر ثانية طلباً لمَعونة عسكرية (حز ١٧: ١٥). واستجاب فِرْعَوْن خفرع لهذه الحاجة لكن الكَلْدَانيين قضوا عليه وحطموا مَدِينَة أُورُشَلِيمَ. وهكَذَا أيضًا ثبت أنه لا طائل مِنْ وراء مساعدة مِصر. وعَلَى الرغم مِنْ تاريخ مِصر الطويل الَّذِي يبين أنها إمَّا أن تكون فِي موقف العداء، وَإِمَّا أن تكون حليفاً لا يُمْكِنُ الاتكال عليه، إلا أن الكثيرين مِنْ اليهود فروا إِلَى مِصر بعد سقوط أُورُشَلِيمَ (إر ٤٢ - ٤٣).

٣. الكتابات النبوية. إذا أخذنا فِي الاعتبار التفاعل بين مِصر وإِسْرَائِيل عَلَى مدى القرون، فعَلَى ذَلِكَ لا تأخذنا الدهشة حين نجد أن مِصر كانت هدفاً للكثير مِنْ أَقْوَال الدينونة التي جاءت عَلَى لسان الأنبِيَاء. وكان لدى كُلّ مِنَ الأنبِيَاء الكبار مَا يقوله فِيما يتعلق بمِصر وإِسْرَائِيل (إش ١٩؛ إر ٤٦؛ حز ٢٩ - ٣٢).

ومِنَ الوجهة التاريخية، كانت مِصر أمة قوية، وكانت تتحكم فِي إمبراطورية تمتد إِلَى مَا وراء نَهْرِ الفرات أثناء القرن الخامس عشر وحتى القرن الثاني عشر، كانت تسيطر عَلَى أحداث سياسية فِي فِلِسْطِين وسورية مِنْ خلال قوتها العسكرية. ومَعَ ذَلِكَ فإنه بحلول الألفية الأوَّلى، لم تعد مِصر "القوة العظمى" حسبما كان حالها قبل ذَلِكَ. وقد سخر ممثلو سَنْحَارِيب مَلِكُ أَشُّورَ فِي مِصر مِنْ خلال قولهم لحَزَقِيَّا: "إنك قد اتكَلْت عَلَى عكاز هذه القصبة المرضوضة، عَلَى مِصر" (إش ٣٦: ٦). وكما تبين مِنَ العرض التاريخي السابق، كانت مملكتا إِسْرَائِيل ويَهُوذَا مرارًا وتكرارًا تطلب مساعدة عسكرية مِصْرِيَّةً ضِدَّ الغزوات الأَشُّورِيَة والبَابِلية. وكان الأنبِيَاء يدركون خطورة الاتكال عَلَى مِصر، لأَنَّهَا كانت ضعيفة. وقد تحدث إِشَعْيَاءَ عَنْ مِصر التي لم تكن هناك فائدة مِنْ مساعدتها عَلَى الإطلاق. لِذَلِكَ دعوتها "رَهَب الجلوس" (إش ٣٠: ٧)، ورَهَب هنا تشير إِلَى وحش كَنْعَانِي أسطوري، يرمز إِلَى حالة التشويش الأوَّلية. ومِصر - عَلَى غرار "رَهَب" حين تُقارن بقوة الرَّبّ، لا تساوي شَيْئًا. وقد استخدم حَزْقِيَال نفس هذا التشبيه المجازي فِي القرن السادس، حيث شبّه فِرْعَوْن مِصر "بالتمساح الكبير"، (אֶל הַתַּנִּים הַגָּדוֹל) وهو مخلوق أسطوري كَنْعَانِي آخر مرتبط برَهَب (←) ولوياثان (حز ٢٩: ٣).

والنقطة التي ترمي إليها هذه الأَقْوَال واضحة فِي حد ذاتها. لم تكن لمِصر قوة تستطيع بها تقديم المساعدة، لقد كانت فِي ذَلِكَ الحين ضعيفة. وحتى لو كانت ذات مرة مِنَ القوى الكبرى، فلقد انتصر الله عليها فِي الْخُرُوج، وهكَذَا لم يكن فِي المَعقول أن تسعى إِسْرَائِيل لطلب مَعونة مِصر فِي الوقت الَّذِي كان فِيه الرَّبّ هو إلهُ إِسْرَائِيل. كذلِكَ كانت أَقْوَال إِرْمِيَا وحَزْقِيَال تحذّر مِنْ يوم خراب مِصر، ولعل هذه إشارة إِلَى غزو نَبُوخَذْنَاصَّر لمِصر سنة ٥٦٨ ق. م.

ومَعَ ذَلِكَ، لم يكن كُلّ شيء سلبيًا فِي أَقْوَال الأنبِيَاء بالنسبة للعلاقة بين مِصر وإِسْرَائِيل. وفِي قسم مِنَ المفهوم تمامًا أنه رؤيوي فِي طبيعته (H. M. Wolf, *Interpreting Isaiah,* 1985, 125). يقول الله: "فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ يَكُونُ إِسْرَائِيل ثُلْثًا لمِصر ولأَشُّورَ بركة فِي الأَرْض، بها يبارك رَبُّ الْجُنُودِ قائلاً مبارك شَعْبِي مِصر وعمل يدي أَشُّورَ وميراثي إِسْرَائِيل" (إش ١٩: ٢٤ - ٢٥). وعبارة "شَعْبِي" كانت تسميته تُحفظ بوجه علم لإِسْرَائِيل باعتبارها الشَّعْب الَّذِي دخل فِي عهد مَعَ الله. ونَحْنُ نرى هنا علاقة واضحة بين مِصر وإِسْرَائِيل يشكل الاثنان فِيها جزءًا مِنْ نفس علاقة العهد مَعَ الله.

البيبلوجرافيا

ABD 2:374-77; C. F. Aling, *Egypt and Bible History: From Earliest Times to 1000 B.C.*, 1981; J. K. Hoffmeier, "The Arm of God Versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives," *Bib* 67, 1986, 378-87; idem, "Egypt As an Arm of Flesh: A Prophetic Response" in *FS Harrison*, 1988, 83-84; K. A. Kitchen, "Israel Seen From Egypt: Understanding the Biblical Text from Visuals and Methodology," *TynBul* 42, 1991, 113-26; A. F. Rainey, ed., *Egypt, Israel, Sinai: Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, 1987; D. B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, 1992.

جيمس كي. هوفمير *James K. Hoffmeier*

4858 מַלְאָכִי

أ. السياق التاريخي.

كَانَ سِفْر مَلاَخِي (מַלְאָכִי) آخر ممثل للاتجاه السائد لنبوات ع. ق. وليس مِنَ الواضح مَا إذا كَانَ "مَلاَخِي". ومعناه فِي العِبْرِيَّة "رسولي"، هُوَ اسم شخص أم أنه لَقَب وصفي، ولعله أطلق بواسطة شخص ربط بينه وبين الوعد: "هأَنَذَا أُرْسِلُ مَلاَكِي (מַלְאָכִי) فَيُهَيِّئُ الطَّرِيقَ أَمَامِي" (٣: ١). ونحن لا نعرف شَيْئًا عن النَّبِيّ، حَتَّى تاريخ خدمته بعيدًا تمامًا عن الوضوح. ولَقَدْ عاش بعد السَبْي، بالنظر إِلَى أن الهَيْكَل كَانَ قائمًا، كما أنه يشير إِلَى "وال" وليس إِلَى مَلِك (١: ٨). وعَلَى العكس مِنْ ذَلِكَ فإن الرَّبّ هُوَ الَّذِي يصف نفسه بأنه "مَلِك عَظِيمٌ" فِي ١: ١٤. ومن بين المساوئ الَّتِي يهاجمها الكاتب كَانَتْ الأمور الَّتِي تناولتها إصلاحات نَحَمْيَا، ولا سيما تِلْكَ المتعلقة بالعشور والزيجات المختلطة (٢: ١١؛ ٣: ٦- ١٢، قا؛ نح ١٣: ١٠- ١٤، ٢٣- ٢٧؛ وقيل إنه مِنَ الصعوبة تخيل حالة الأمور الَّتِي يصفها بأَنَّهَا كَانَت سائدة بعد عمل عَزْرَا. ولهذه الأسباب، كثيرًا مَا يُعطى تاريخ لسِفْر مَلاَخِي يقع قبل منتصف القرن الخامس ق. م. وقَدْ يَكُونُ هذا صوابًا تمامًا بالرغم مِنْ أن مَلاَخِي لا يشير إِلَى سوء استغلال السبت، وَهُوَ الأمر الَّذِي كَانَ مِنْ بين اهتمامات نَحَمْيَا، ثم إن الانحطاط الديني كَانَ مِنَ المألوف أن يحدث بين آونة وأخرى. أمَّا المحاولات الَّتِي بُذلت لكي يُنسب إليه تاريخ عن طريق الإشارة إِلَى حد مجموعات الشَّرَائع الإِسْرَائِيلية مثل "شَرِيعَة القَدَاسة"، أَوْ "الشَّرِيعَة الكهنوتية" فكَانَت تفتقر إِلَى الإقناع لأَنَّهُ ليس هناك شَرِيعَة بعينها كَانَ يتمسك بها مَلاَخِي بكُلّ وضوح، وعَلَى أي حال، فإن تاريخ الصيغة النهائية لمجموعات الشَّرَائع هذه، إنما هُوَ موضوع تخمين. ثم إن التحذيرات والمواعيد الَّتِي جاء بها مَلاَخِي إِلَى معاصريه، كَانَت لها مِنْ بعض النواحي أسبابها المستمرة حَتَّى أن سياقه التاريخي الحقيقي ليس له أهمية كبرى.

ب. البِنية الأدبية:

الشكل العام لنبوة مَلاَخِي يُعد فريدًا. وقَدْ ضمن رسالته مِنْ ستة أسئلة وإجابات تبادلها مع سامعيه (١: ١- ٥؛ ١: ٦- ٢: ٩؛ ٢: ١٠- ١٦؛ ٢: ١٧- ٣: ٥؛ ٣: ٦- ١٢؛ ٣: ١٣- ٤: ٣ [٣: ١٣- ٢١]). وهناك أنبِيَاء آخرون استخدموا السؤال البلاغي: ولكن مَلاَخِي فعل ذَلِكَ بتناغم وبتكرار بأكثر مما فعله أي نَبِيّ آخر. والصيغة وإن كَانَت تختلف إلاّ أن المعنى عادة مَا ينطبق بعبارة افتتاحية أَوْ سؤال مِنْ عِنْدَه، أَوْ بخطاب إلهي بصيغة المتكَلّم، وهنا يتجه سؤال يطرحه سامعوه. والإجابة عَلَى هذا تشكل الحمل الرئيسي للنبوة، بالرغم مِنْ أن هذا يتضمن فِي بعض الأحيان سؤالاً آخر. ومن غير المحتمل أن يَكُونُ كُلّ هذا سجل فعلي مختزل لتبادل لفظي متبادل بين مَلاَخِي وسامعيه، بالرغم مِنْ أنه مما لا ريب فيه أن هذا النَّبِيُّ الَّذِي كَانَ يتمتع بقلب رعوي فِي غاية الحساسية كَانَ ملماً تمامًا بنوعية الأسئلة الَّتِي كَانَ يطرحها سامعوه، والمصاعب الَّتِي كَانُوا يواجهونها بالنسبة للإيمان (مثل؛ ٢: ١٧؛ ٣: ١٤). بل كَانَ مَلاَخِي يستعمل بالأحرى صيغة ثابتة والتي بأسلوبه البلاغي كثيرًا مَا تُوصف بأَنَّهَا "جدال نبوي" (قا؛ Glazier-McDonald, 19-23).

جـ. الموضوعات اللاهوتية

النُّبُوَّة الافتتاحية (١: ٢- ٥) تثير أكثر الموضوعات اللاهوتية عُمقًا بعبارتها اللافتة: "وَأَحْبَبْتُ يَعْقُوبَ وَأَبْغَضْتُ عِيسُوَ". وهذه العبارة ليست ملفتة مِنَ الناحية اللاهوتية فحسب، لكنها غريبة مِنْ ناحية الهجمات عَلَى إِسْرَائِيل الَّتِي تبعتها فِي هذا السِفْر. وقَدْ بُذلت محاولات للتخفيف مِنَ المشكلة اللاهوتية المتعلقة بمحاباة مِنْ قبل الله، وذَلِكَ بالقول إن "المحبة" و"الكراهية" مِنَ الناحية التعبيرية فِي اللغة العِبْرِيَّة يشيران إِلَى المفاضلة وليس إِلَى الكراهية أَوْ الرفض مِنْ قبل الله بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة. ولكن هذا لَمْ يخفف مِنْ وطأة المشكلة. وفِي إطار هذا الموضوع نفسه لفت McKenzie and Wallace (1983) الانتباه إِلَى أبعاد العَهْد للفعل "يحب"، وقَدْ أحسن Elliger (190-91) القول إن مَلاَخِي باستهلاله كَلامه بمثل هذا القول عن اختيار إِسْرَائِيل بالنعمة، يضفي مزيدًا مِنَ القوة عَلَى اتهاماته الموجهة ضد سلوكها، وليس بالطريقة الَّتِي اتبعها عَامُوس مِنْ قبله (عا ٣: ١- ٢). ومن الممكن فحسب أن "أَدُوم" (١: ٤) هنا قَدْ اكتسبت وظيفتها فِي الكثير مِنْ كتابات مَا بعد السَبْي، كرمز لكُلّ مَا هُوَ شر ومعارض لله (Cresson)، وأن هذه النبوة جاءت كتحذير عام - حَتَّى ضد الإِسْرَائِيليين، وضد كُلّ مَا هُوَ شرّ. وما مِنْ ميزة للاختيار تجعل الطاعة أمرًا غير ضروري، وهذه وجهة نظر، تم التعبير عَنْهَا، وتوجيهها الوجهة الصحيحة مِنْ خلال التحذير الَّذِي وُجّه لإِسْرَائِيل فِي ٤: ٦ [٣: ٢٤].

وأوّل اتّهام وجهه مَلاَخِي كَانَ ضد الْكَهَنَة (١: ٦- ٢: ٩) وذَلِكَ لتهاونهم فِي القيام بأعباء واجباتهم، ولا سيما مِنْ ناحية قبولهم حيوانات معيبة تُقَدّم كذَبَائح بديلة رخيصة لله (١: ٨) وجسامة خطيئتهم تزداد بسبب دعوتهم الْعَلِيَا باعتبار أنهم معلمو الشَّعْب. ومَلاَخِي هُوَ الوحيد مِنْ أنبِيَاء ع. ق الَّذِي يتحدث عن عهد قطعه الله للكَهَنَة (بالرغم مِنْ أن ذَلِكَ جاء تلميحًا فِي موضع آخر، مثل؛ إر ٣٣: ٢١)، وهنا فقط وُصف الْكَاهِن بأنه "رَسُولُ رَبِّ الْجُنُودِ" (٢: ٧). بالرغم مِنْ أن دور الْكَاهِن فِي تعليم الشَّرِيعَة، وذَلِكَ عن طريق نصائحه المتعلقة بالنواحي الأخلاقية والأمور الطقسية كَانَ دورًا بارزًا فِي ع. ق.

وحقيقة أن مَلاَخِي يهاجم الممارسات السيئة فِي العبادة عَلَى هذا النحو، إِلَى جَانِب افتقار الشَّعْب إِلَى الحماسة مِنْ ناحية دفع العشور (٣: ٦- ١٢) والتزاوج مِنَ الغرباء (٢: ١١- ١٢) أدى بالبعض إِلَى ضمه إِلَى اتّهامهم العام بأن البنوة فِي حقبة مَا بعد السَبْي كَانَت تبدي اهتمامًا أكثر مِنَ اللازم بالطقوس الخارجية والمظاهر السطحية المتعلقة بالدين. وقَدْ رأَوْا فِي هذا أمرًا محبطاً يأتي عَلَى النقيض ممَا كَانَ يفعله أنبِيَاء مَا قبل السَبْي، الَّذِينَ لَمْ يكونوا يبدون اهتمامًا بمثل هذه الأمور فِيما كَانُوا يعلنون المطاليب الأخلاقية الهامة الَّتِي كَانَ الله يطلبها مِنْ ناحية البر والرحمة. وبرغم ذَلِكَ، يجب ألاّ ننسى أنه بالنسبة لمَلاَخِي، فإن الأمور الَّتِي مِنْ قبيل دفع العشور كَانَت مهمة طالما أَنَّهَا كَانَت تُعد وسيلة لعلاقة حقيقية مع الله ("ارجعوا إِلَيّ أرجع إليكم قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ" (٣: ٧). وَهُوَ ينظر إِلَى سلامة أي مجتمع عَلَى أَنَّهَا تعتمد وإلى حد كبير عَلَى العلاقة الصحيحة لقادته مع الله، وأن هذا سيكون غرض عملية التمحيص والتنقية الَّتِي يعملها الله عِنْدَ مجيئه مِنْ أجل الدينونة والخلاص (٣: ٢- ٤). ولكن الله لا يقبل أي مظالم أخلاقية بكافة صورها، وأينما كَانَت، وأن هدفه هُوَ إقامة مجتمع لاَمَكَانَ فِيه لظلم أَوْ اضطهاد (٣: ٥).

علاوة عَلَى ذَلِكَ، فإن نوعية الْحَيَاة فِي المجتمع - فِي نظر مَلاَخِي - تعتمد عَلَى أمانة أعضائه بعضهم بعضًا، وهذا بدوره يعتمد عَلَى الاعتراف بأمانة الله لكُلّ شَعْبه (٢: ١٠). والأمثلة المعينة الَّتِي يسوقها مَلاَخِي عن افتقار المجتمع إِلَى هذا التماسك جسّدها فِي موضوع الطلاق (إذا كَانَ هذا مَا يشير إليه الفعل العبري שִׁלַּח فِي ٢: ١٦)، والعنف ضد أعضاء آخرين فِي مجتمع العَهْد (٢: ١٠ و١٦). والواقع أن الصورة الَّتِي رسمها للزواج عَلَى أنه عهد بين شخصين أمام الله (٢: ١٤) هي صورة مؤثرة وفضلاً عن ذَلِكَ، علينا أن نتذكر أن مَلاَخِي ليس ذَلِكَ الشخص الطقسي الَّذِي يفضل بقاء أبواب الهَيْكَل مفتوحة استمرارية لعبادة هي مجرد طقس رسمي ضحل (١: ١٠).

أمّا وأنه لَمْ تكن لدى مَلاَخِي نظرة قومية ضيقة باعتبار أن علاقة الله مع البشر قاصرة عَلَى هذا الشَّعْب فقط (بالرغم مِنْ ١: ٢- ٥) وهذا مَا نتبينه مِنَ القول غير العادي الَّذِي ورد فِي ١: ١١. وعَلَى النقيض مِنْ عدم المبالاة مِنْ جَانِب هيئة الْكَهَنَة اليهود الرسمية، فقَدْ امتُدح الشعور الصادق بالامتنان نَحْوَ الخالق والَّذِي أظهرته شُعُوب أمم أخرى فِي تقدمات الشكر الَّتِي يقدمونها. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن جَمِيع الشُّعُوب تعبد حقًا نفس الإله، وأن الاختلافات بينها أمر ليس بالمهم. والاقتباس الافتتاحي مِنْ مز ٥٠، والَّذِي يشدد عَلَى الحاجة إِلَى تقديم شكر خالص وصادق لله، وليس إِلَى الجماليات الشكلية الملائمة للطقس، ربما يعطينا الإحساس المقصود والمطلوب. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فقَدْ سببت هذه ع. بعض المصاعب حيث فهمها البعض عَلَى أَنَّهَا تشير إِلَى عبادة يهود الشتات، فِي حين

أن اتجاهاً متشددًا مِنَ التفسير المسيحي أخذها عَلَى أَنَّهَا تعبّر عن رجاء فِي المستقبل لَمْ يتحقق بعد. وهذا مَا نجد صداه فِي ترجمة Glazier-McDonald ، وهذا مَا أيده منذ عهد قريب Glazier-McDonald (61).

كَانَت لدى مَلاَخِي حساسية تجاه الشكوك والتساؤلات الَّتِي يطرحها أُولَئِكَ الَّذِينَ كثيرًا مَا يتملكهم الإحباط وَالَّذِينَ يتشككون فِي موضوع خَيْمَة الله (٢: ١٧؛ ٣: ١٤- ١٥). وإجابة هذا النَّبِيّ، الَّذِي كَانَ يبدي اهتمامًا بالغًا بالهَيْكَل والعبادة فيه، كَانَت دون لبس إجابة إسخاتولوجية (تتعلق بالأخرويات). فالله نفسه سيأتي فِي التعاقب لخدمة رسوله التمهيدية، ثُم إنه بدينونة الأشرار وتبريره أُولَئِكَ الَّذِينَ حفظوا الإيمان، سوف يقيمملكوت البر (٣: ٥؛ ٣: ١٦- ٤: ٣ [٣: ١٦- ٣: ٢١]

التحذير الوارد فِي ٤: ٦ [٣: ٢٤] تحذير كئيب لا يجب أن يُختتم به، ليس سِفْر مَلاَخِي فقط وسِفْر الاثنى عشر، بل والأسفار النبوية كُلّها، ولعل هذا هُوَ السبب الَّذِي مِنْ أجله رأينا فِي سب، أن ع. ٤ [٣: ٢٢] الَّتِي تعبر عن الرجاء، وضعت فِي سب فِي نهاية السِفْر. ومن الناحية الكتابية فإن وظيفة الجزء المتبقي مِنَ الشَّرِيعَة الموسوية وظيفته هي وضع الشَّرِيعَة وَالنُّبُوَّة عَلَى قدم المساة مِنْ ناحية مَا لكُلّ منهما مِنْ سلطان، فِي حين أن الرجاء فِي مجئ إِيلِيَّا يبدو أنه أقيم عَلَى أساس مَا جاء فِي تث ١٨: ١٨ مع مَا يتضمنه مِنْ وعد بأن الله سيقيم نَبِيًّا آخر مثل مُوسَى. وربما اختير إِيلِيَّا لأَنَّهُ كَانَ أَوَّل الأَنْبِيَاء المهمين، ولأنه لَمْ يمت ميتة عادية بل أصعد إِلَى السَّمَاءِ (٢مل ٢: ١- ١٢). وفِي وقت كَانَ فيه صوت النبوة الحي لَمْ يكن قَدْ سُمع، وهذا مَا أنعش الرجاء فِي أنه مِنْ بين علاقات العصر المسياني، تجديد هبة النبوة (١ مك ٤: ٤٦؛ ١٤: ٤١)، وَهُوَ رجاء كَانَ لا يزال حيًّا فِي زمن يَسُوع، ولا سيما فِي العلاقة بإِيلِيَّا (مر ٦: ١٥؛ ١٥: ٣٥).

البيبلوجرافِيا

See commentaries on Malachi; also J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, 1972; idem, "Malachi 1:11 and the Worship of the Nations in the Old Testament," *TynBul* 23, 1972, 117-24; Th. Chary, *Aggée-Zacharie 1-8, Malachie*, Sources bibliques, 1969; R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*, OTG, 1987; B. C. Cresson, "The Condemnation of Edom in Post-Exilic Judaism," *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, J. M. Efird (ed.), 1972, 125-48; K. Elliger, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*, ATD, 1964; B. Glazier-McDonald, *Malachi: The Divine Messenger*, SBLDS 98, 1987; R. P. Gordon, "Targumic Parallels to Acts XIII 18 and Didache XIV 3," *NovT* 16, 1974, 285-89 (287-89); idem, "Dialogue and Disputation in the Targum to the Prophets," *JSS* 39, 1994, 7-17; R. A. Mason, "The Prophets of the Restoration," in R. Coggins et al., *Israel's Prophetic Tradition*, 1982, 137-54; idem, *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics After the Exile*, 1990; S. L. McKenzie, H. N. Wallace, "Covenant Themes in Malachi," *CBQ* 45, 1983, 549-63; W. Rudolph, *Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi*, KAT, 1976; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 1984; W. A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word*, 1990, 202-8; P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, 1987, 179-84; R. Vuilleumier, *Malachie*, Commentaire de l'Ancien Testament, 1988²; A. S. van der Woude, "Der Engel des Bundes," *FS Wolff*, 1981, 289-300.

ريكس ماسون *Rex Mason*

ذكر ← #٤٠٨ (אִישׁ [ʾîš¹]، رجل، زوج)

رجل ← #١٣٢ (אָדָם¹ [ʾādām¹]، رجل، إنسان)

4900 מַלְכִּי־צֶדֶק

مَلْكِي صَادِقُ (מַלְכִּי־צֶדֶק [malkî-ṣedeq]، #٤٩٠٠)

ع. ق ١. اسم مَلْكِي صَادِقُ (מַלְכִּי־צֶדֶק) معناهمَلْكِي هُوَمَلِك צֶדֶק البر أَوْ السلام، وقَدْ ورد فِي تك ١٤: ١٨- ٢٠، مز ١١٠: ٤. وَكَانَ مَلْكِي صَادِقُ مَلِكًا لسالِيم (= أورُشَلِيم؟، انظر مز ٧٦: ٢ [٣]، كما ورد فِي سِفْر التكوين الأبوكريفي ٢٢: ١٣)، وَكَانَ كَاهِنًا لله الْعَلِيِّ (אֵל עֶלְיוֹן). واسمه يشبه اسم أدون صادق، وَهُوَمَلِك لاحق لأورُشَلِيم (يش ١٠: ١).

وقَدْ لاقى مَلْكِي صَادِقُ أَبْرَامُ بخبز وخمر (قا؛ تث ٢٣: ٤ [٥]، بعد أن هزم أَبْرَامُ تحالف كَدَرْلَعَوْمَر، وبَارَكَهُ باسم الله الْعَلِيِّ (تك ١٤: ١٩، وهذا أَوَّل تحقيق للوعد الَّذِي قُطع فِي ١٢: ١- ٣). ولقب "خَالِق السَّمَاءِ وَالأَرْضِ" طُبق بعد ذلِكَ عَلَى إِلهِ إِسْرَائِيلَ - مز ١١٥: ١٥، ١٢١: ٢). وعَلَى الرغم مِنْ أن "إيل" هُوَ اسم الإله الْعَلِيّ فِي هَيْكَل جَمِيع الآلِهَة فِي أوغاريت، وعَلَى الرغم مِنْ أن עֶלְיוֹן ربما تكون لقبًا مِنَ ألقابه، غير أنه يبدو أن أَبْرَامُ قبل الشَّرِيعَة السياسية للكَاهِن، لأَنَّهُ قبل خدمة مَلْكِي صَادِقُ. وعلاوة عَلَى ذلِكَ، استخدم أَبْرَامُ نفس الاسم بالنسبة لمَلِك سَدُوم فِي ١٤: ٢٢، ولو أنه كَانَ مسبوقاً باسم الرَّبّ (عَلَى أساس النص الماسوري: وهذه إشارة إِلَى أن الآباء عبدوا بالفعل نفس الإله الَّذِي عبده بَنُو إِسْرَائِيل فِي وقت لاحق). وقَدّم أَبْرَامُ العشور لمَلْكِي صَادِقُ، وهي جزء مِنْ كُلّ الغنيمة. وهذا مَا وعد يَعْقُوب أن يعمله لله (٢٨: ٢٢)، كما أن الإِسْرَائيليين اللاحقين اضطروا أن يُقَدّموا عشورهم للاويين كالتزام ديني (لا ١٨: ٢١- ٢٤). ولقَدْ اعترف أَبْرَامُ بأن إله مَلْكِي صَادِقُ هُوَ إله السَّمَاءِ وَالأَرْضِ. ومَلْكِي صَادِقُ واحد مِنْ كثيرين ممن هم مِنْ غير اليهود وَالَّذِينَ اعترفوا بأن يد الله تعمل فِي حَيَاة أَبْرَامُ ونسله.

٢. فِي مز ١١٠، تلقىمَلِك مِنْ بيت دَاوُد الوعد الإلهي: "أَنْتَ كَاهِنٌ إِلَى الأَبَدِ عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادِقَ". وخلفية هذا الوعد هي امتلاك أورُشَلِيم، وَكَانَ مِنْ نتيجة هذا الوعد أن أصبح دَاوُد، وبيته ورثة لمَلْكِي صَادِقُ، عَلَى أساس الافتراض السابق ذكره وَهُوَ أن سَالِيم هي أورُشَلِيم.

فِي الهَيْكَل التنظيمي لإِسْرَائِيل هناك فصل بين الوظيفة المَلَكِية والوظيفة الكهنوتية. فالأولى محجوزة لبيت دَاوُد (مِنْ نَسْل يَهُوذَا)، والثانية لنسل هَارُون (مِنْ سِبْط لاَوِي). ومحاولة

الْمَلِك عُزِّيَّا تقديم البخور فِي الهَيْكَل يمكن النظر إليها كمحاولة لإلغاء هذا التقسيم (٢أخ ٢٦: ١٦- ١٨). والْمَلِك فِي إِسْرَائِيل منوط به بالفعل واجبات معينة بالنسبة للهَيْكَل، غير أنه ليس له حقوق كهنوتية. وفِي إِسْرَائِيل، كَانَت هناك فروق بين الوظيفتين بأكثر ممَا كَانَ عليه الحال فِي البلدان المجاورة. وعَلَى أساس الفرق بين الوظيفتين يبدو أنه مِنْ غير المحتمل أن دَاوُد نفسه هُوَ المخاطب (Paul, 195-202)، بل إن المقصود عَلَى الأرجح هُوَ وضع جديد سيتم فِي المستقبل. وبالرغم مِنْ ذلِكَ فإن L. C. Allen (81-82) and E. H. Merrill (1987, 265-6) يجَادَلان بالقول إن دَاوُد نفسه هُوَ الَّذِي خُوطب ككَاهِن. ويدافع عن القول بأن دَاوُد هُوَ كاتب الْمَزْمُور ١١٠، وَهُوَ المخاطب فيه (1993).

هناك تفسيرات كثيرة فيما يتعلق بالْمَزْمُور ١١٠: ٤، منها التأكيد عَلَى أن الكهنوت طِبقًا لنظام مَلْكِي صَادِقُ يختلف عن كهنوت اللاَّوِيِّين مِنْ ناحية احتمال أن يَكُونَ الْكَاهِن مَلِكًا أَيضًا. وهذا التفسير لايُقَدّم لنا السمات المعينة الَّتِي يجب توفرها فِي الكهنوت. وهذه الخصوصية لَمْ يعد يُعبر عَنْهَا بسمة "الأبَدِيَّة" لأن هذه السمة استُخدمت أيضًا لتعريف كهنوت هَارُون (خر ٢٩: ٩).

ب. ت مَلْكِي صَادِقُ مخلص سماوي، يحارب إِلَى جَانِب أبناء النور معركة إسخاتولوجية (أخروية) ضد بَنِي بليعال (قا؛ 1QapGen 22:14-17; 11QMelch). ومخطوطة نجع حمادي "مَلْكِي صَادِقُ" مع ميولها المضادة للديونسية، والتي قَدْ يرجع تاريخها إِلَى القرن الثاني، تعرف مَلْكِي صَادِقُ عَلَى أنه يَسُوع المسيح.

ع. ج مِنْ المحتمل أن يُقَدّم ع. ج إضافية فِي عب ٧، يمكن أن تلقى الضوء عَلَى مز ١١٠، وعَلَى سمات كهنوت مَلْكِي صَادِقُ. وتقول عب ٧: ٣ عن مَلْكِي صَادِقُ: "بِلاَ أَبٍ، بِلاَ أُمٍّ، بِلاَ نَسَبٍ". وليست هذه حجة مستمدة مِنَ الصمت فِي تك ١٤ بالنسبة لخط النسب. ولعله يمكن تفسيرها عَلَى أفضل وجه عَلَى غرار قول أحد معلمى اليهود عن وثني اعتنق الإيمان اليهودي: "الوثني ليس له أب (شرعي). فعَلَى الرغم مِنْ أن الوثني له أب (بالجسد)، إلاّ أنه بالنسبة للقانون اليهودي، ليس له والد شرعي. وعَلَى ضوء هذا، يجب فهم مَا جاء فِي عب ٧: ٣ عَلَى أَنَّهَا عبارة تفيد أن مَلْكِي صَادِقُ كَانَ له والدان، ولكن ليس الوالدين المطلوبين لكي يصبح كَاهِنًا أَوْمَلِكًا. وأنه لَمْ يحصل عَلَى حقه فِي أن يَكُونَ كَاهِنًا و/ أَوْ مَلِكًا مِنْ والديه، عَلَى أساس حقوق الوراثة. والاحتمال الوحيد هُوَ قبول هاتين الوظيفتين بالتعيين (بقَسَم، ع. ٢١). ويَسُوع، الَّذِي هُوَ مِنْ نَسْل يَهُوذَا (ع. ١٤) لا يمكن أن يَكُونَ كَاهِنًا عَلَى أساس النظام الهَارُوني. وعَلَى ذلِكَ، فإنه مِنَ المحتمل أن مز ١١٠: ٤ بقوله: "عَلَى رتبة مَلْكِي صَادِقُ" كَانَ يُقَدّم أحد شروط الكهنوت مِنْ ناحية أنه لا يمكن الحصول عليه بالميراث (عن الأب أَوْ الأم)، بل بقسم، وبهذه الطريقة هناك احتمال فِي أن يصبحمَلِك مِنْ بيت دَاوُد كَاهِنًا أيضًا، وأن مز ١١٠ يشير إِلَى أمر سيتحقق فِي المستقبل. ويؤكد ع. ج فِي عب ٥، ٧ أن تحقيق ذلِكَ سيكون فِي يَسُوع المسيح. ذلِكَ أن كهنوته يسمو عَلَى الكهنوت الهَارُوني، مِنْ ناحية أنه ليس وراثياً، بل هُوَ كهنوت يدوم إِلَى الأبد ويتمم مصالحة كاملة بين الإنسان والله.

← إِبْرَاهِيم/ أَبْرَامُ

كَهَنَة ولاويين ← אַבְנֵט ['abnēṭ] (مِنطَقة، زُنّار، خاصة بالْكَهَنَة، #٧٧)؛ ← אֵפוֹד¹ ['ēpôd ¹] (إفود، الثياب الكهنوتية،لأغراض العبادة، #٦٨٠)؛ ← חֹשֶׁן [ḥōšen] (صدرة رَئِيس الْكَهَنَة، #٣١٣٦)؛ ← כהן [khn] (القيام بمهام الْكَاهِن/ يكهن، #٣٩١٢)؛ ← כֹּמֶר [kōmer] (كَهَنَة الأوثان، #٤٠٢٤)؛ ← לֵוִי [lēwî] (لاوي، #٤٢٩٠)؛ ← מִגְבָּעָה [migbāʿâ] (عصابة للرأس، #٤٤٥٧)؛ ← מִכְנָס [miknās] (سروال، #٤٨٢٩)؛ ← פַּעֲמוֹן [paʿᵃmôn] (جرس [يوضع علي رداء الْكَاهِن]، #٧١٩٤)؛ ← תַּשְׁבֵּץ [tašbēṣ] (أعمال متفاوتة، #٩٥٨٧)؛ هَارُون: لاهوت ← **كَهَنَة ولاويون**

البيبلوجرافِيا

L. C. Allen; *Psalms 101-150*, WBC, 1983, 78-87; B. Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7:1-10 from the Reformation to the Present*, 1976; F. L. Horton, The *Melchizedek Tradition*, 1976; P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresaʿ*, 1981; E. H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of OT Israel*, 1987; idem, "Royal Priesthood: An Old Testament Messianic Motif," *BSac* 150, 1993, 50-61; M. J. Paul, "The Order of Melchizedek (Ps 110:4 and Heb 7:3)," *WTJ* 49, 1987, 195-211; B. A. Pearson, "Melchizedek (IX, 1)," in J. M. Robinson (dir.), *The Nag Hammadi Library in English*, 1977, 399-403.

مارتين جي. بول *Maarten J. Paul*

ذوبان ← # ٥٠٢٢ (מָסַס [māsas]، يذوب، يتحلل، يفقد شجاعة/ رغبة)

ذكرى ← # ٢٣٥٥ (זִכָּרוֹן [zikkārôn]، ذكرى، حفل تأبيني)

حيض ← # ١٨٦٤ (דָּוָה [dāwâ]، يحوض)

بضاعة ← # ٦٠٨٨ (סְחֹרָה [sᵉḥōrâ]، بضاعة)

رسول ← # ٤٨٥٥ (מַלְאָךְ [mal'āk]، ملاك، رسول)

ملوك (١ و ٢): لاهوت

سِفْر الْمُلُوك الأَوَّل والثَّانِي: لاهوت

أ. السياق التاريخي

سِفْرا الْمُلُوك الأَوَّل والثَّانِي يرويان قصة إِسْرَائِيل مِنْ نهاية حكم دَاوُد الْمَلِك (١مل ١- ٢) حَتَّى سقوط مَمْلَكة يَهُوذَا فِي أيدي البَابِليين وسبي عدد كبير جِدًّا مِنْ سُكّان يَهُوذَا إِلَى بَابِل (٢مل ٢٤- ٢٥) وعَلَى ذلِكَ فإن السِفْرين يحكيان قصة تغطي فترة زمنية مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل تبلغ أربعمائة سنة تقريبًا. ويُفتتح السِفْران بوصف لنزاع يدور حول أي مِنْ أبنائه يجب أن يخلفه عَلَى العرش. وقَدْ برز سُلَيْمَانُ مُنْتَصِرًا عَلَى أدونيا، وأعطاه دَاوُد تعليماته عن الكيفية الَّتِي يحكم بها (١مل ١: ١- ٢: ١١). عليه أن يحفظ ناموس مُوسَى، حَتَّى يحفظ الرَّبّ وعده لدَاوُد بمَمْلَكة أبَدِيَّة عَلَى إِسْرَائِيل، وعليه أن يتصرف كرجل

يتسم بالحكمة. والقصة التالية تقومٌ عَلَى أساس هاتين الفكرتين الحكمة والنَّامُوس (٢: ١٢- ١١: ٤٣). وفِي أوْقات كثيرة كَانَت حكمة سُلَيْمَانُ تعمل بطريقة إيجابية، فِيمَا كَانَ شَعْب إسْرَائِيل ينعم بالازدهار والسلام اللذين سادا إمبراطورية سُلَيْمَانُ وهم يرون هَيْكَل الرَّبّ يُبنى فِي وسطهم (ص. ٤- ٨). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، فإنه فِي بداية حكمه وفِي نهايته، كَانَت حكمته تعمل فِي إطار مصلحته الشخصية، حيث تخلص سُلَيْمَانُ مِنْ أوْلئك الَّذِينَ رأى أنهم يهددون قبضته عَلَى العرش وأخذ يكدس لنفسه ثروة هائلة (ص. ٢، ٩- ١٠). وفِي معظم الأوْقات أَيْضًا، كَانَ الْمَلِك يُقدّم كشخص ملتزم أمام الرَّبّ سائرًا فِي طرقه (٣: ١٤- ١٥). وبرغم ذَلِكَ كَانَت هناك منذ البداية نفسها علامات استفهام مِنْ ناحية التزامه الكامل بالنَّامُوس (٣: ١- ٣)، وأخيرًا، تحول وعبد آلهة أخرى (١١: ١- ٨). وبرغم ذَلِكَ، فإنه مما يدعو إِلَى الدهشة أن عصيانه لَمْ يؤد إِلَى نهاية مَمْلكة دَاوُد. وقَدْ أعلن أحد الأنْبِيَاء أن العقوبة ستُؤجل إِلَى أَيَّام ابْنهُ، الَّذِي سيخسر فحسب جزءًا مِنْ الْمَمْلَكَة وليس الْمَمْلَكَة كُلّها (١١: ٩- ٣٨). وانفصال هذا الجزء مِنْ إسْرَائِيل عن دَاوُد لن يدوم إِلَى الأبد (١١: ٣٩)، بل كَانَ مجرد ظاهرة وقتية.

وحل الإمبراطورية سبق وصفه فِي قصة يَرُبْعَام بْنِ نباط الَّذِي قاد إسْرَائِيل الشَّمالية إِلَى الانفصال عن رَحُبْعَام ويَهُوذَا (١مل ١٢: ١- ٢٤). وبرغم ذَلِكَ فقَدْ كَانَ هذا خُرُوجًا إِلَى العبودية، حيث وقعت الْمَمْلَكَة الشَّمالية عَلَى نَحْوَ سريع فِي أسر عبادة آلهة أخرى ولم تنجح بعد ذَلِكَ إطلاقًا فِي التحرر مِنْ نفوذها، سواء كَانَت آلهة مِنْ صنع يَرُبْعَام (١٢: ٢٥- ٣٣) أوْ تِلْكَ الَّتِي كَانَت تُجلب مِنْ مكَانَ آخر (١٦: ٢٩- ٣٣). وقَدْ عَارض الأنْبِيَاء الْمُلُوك الَّذِينَ ارتدوا، والتي جاءت خلافتهم الْمَلِكية وإنقضت بسرعة كبيرة أوْ مثيرة بحسب الدينونة الَّتِي يوقعها الله عَلَيْهِمْ. وأكثر هؤلاء الأنْبِيَاء شُهْرة هما إِيلِيَّا وأَلِيشَع، واللذان غطت أنشطتهما جزءًا كبيرًا مِنْ قصة ١مل ١٧؛ ٢مل ١٣. وهذان النَّبِيّان - مِنْ بعض النواحي. خففا مِنْ قوة غضب الله الكامل عَلَى إسْرَائِيل، وقدَّما الخلاص فِي وسط الدينونة. والدينونة الأخيرة بطيئة فِي المجئ عَلَى أي حال بسبب مواعيد الله ورحمته لشَعْبه (٢مل ١٠: ٣٠؛ ١٣: ٢٣). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ جاءت أخيرًا، وأُخذت إسْرَائِيل الشَّمالية للسَبْي فِي أشُور بسبب خطاياها (٢مل ١٧).

وبالرغم مِنْ أن الموقف الديني فِي يَهُوذَا لَمْ يكن أفضل ممَا كَانَ عليه الأمر فِي إسْرَائِيل (١مل ١٤: ٢٢- ٢٤]؛ ١٥: ٣- ٥)، إلاّ أن قصة يَهُوذَا بعد ذَلِكَ ليست قصة ردة مستمرَّة. ذَلِكَ أن مُلوكًا أتقياء نسبيًا تولوا الحكم فِي الفجوات بين الْمُلُوك الأشرار (١مل ١٥: ٩- ٢٢: ٥٠؛ ٢مل ١٢: ١- ١٥: ٣٨)، وقرب نهاية القصة ظهر أثنان مِنْ أفضل الْمُلُوك (٢مل ١٨: ١- ٢٠: ٢١؛ ٢٢: ١- ٢٣: ٣٠) الَّذِينَ أدخلا إصلاحات عَلَى العبادة فِي إسْرَائِيل، وأطاعوا الله، ووثقوا فِيه. وتراكمت الخَطِيَّة بشكل تدريجي، وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، ومع أنه ظهر فِي البداية وكأن الله لن يعامل يَهُوذَا بالقسوة الَّتِي عامل بها إسْرَائِيل بسبب التزامه نَحْوَ دَاوُد، غير أنه فِي النهاية لَمْ يكن مِنْ شأن هذا الالتزام أن تحتمل (ص. ٢١)، ويَهُوذَا كَانَت بالفعل قَدْ سُبيت إِلَى بَابِل (ص. ٢٤- ٢٥). وبدا أن مستقبل أسرة دَاوُد الْمَلِكية متعلق بخيط رفيع لمَلِك مخلوع كَانَ يجلس عَلَى مائدةمَلِك بَابِل (٢٥: ٢٧- ٣٠).

يختلف المفكرون حول السياق التاريخي الَّذِي كُتبت فِيه هذه القصة، أوْ جزء كبير منها، كَانَ قد رُكِبَ أوْلاً. ولقَدْ جَادَل البعض بأنه كَانَت هناك بالفعل قصة كبيرة ومستمرَّة عن الْمَلِكية الإسْرَائِيلية يعود تاريخها إِلَى القرن التاسع ق. م (مثل؛ كامبل Campbell) وبرغم ذَلِكَ، يتشكك الكثيرون فِي أنه كَانَ يوجد مثل هذا الشئ عَلَى الأقل حَتَّى القرن السَّابع (مثل؛ Provan, 1988, 153-55; McKenzie, 117-34). وكثيرون كَانُوا يميلون للرأي القائل بأن السِفْرين لَمْ يُكتبا حَتَّى زمن السَبْي عَلَى الأقل (مثل؛ نوث Noth). ومن أجل مناقشة أوْفر لتاريخ البحث فِي كتابة السِفْرين، انظر أَيْضًا Provan, 1988, 1-55; McKenzie, 1-19. ومن المؤكد، وعَلَى ضوء نهاية القصة (أي مع إطلاق سراح يَهُويَاكِين الْمَلِك مِنْ سجنه فِي السنة السَّابعة والثلاثين مِنْ سَنيه، وحياته بعد ذَلِكَ، ٢مل ٢٥: ٢٧- ٣٠) أن السِفْرين فِي صيغتهما الحالية لا يمكن أن يكونا قَدْ وُجدا قبل منتصف القرن السادس ق. م. وسواء كَانَا كاملين فِي ذَلِكَ الحين، أوْ أن عملية الدعم والتحرير استمرت لفترة قصرت أم طالت بعد ذَلِكَ، فإن هذا أَيْضًا موضوع خلاف بين المفكرين. ورأي المرء بالنسبة لهذا الموضوع يعتمد عَلَى رأيه (رأيها) بالنسبة لهذه الموضوعات غير المؤكدة مثل مصدر السِفْرين (فَلَسْطِين؟ بَابِل؟) وعلاقتهما الصحيحة بسِفْرى أخْبَار الأَيَّامِ (هل كَانَ كاتب سِفْر أخْبَار الأَيَّامِ يعرف سِفْري الْمُلُوك فِي صيغتهما الحالية، أوْ فِي صيغة مختلفة، أوْ نسخة أقصر؟). وخلاصة القول، ليس هناك إجماع حول المكَانَ الَّذِي مِنْ المحتمل أن تكون قَدْ بدأت فِيه بالفعل عملية كتابة السِفْر أوْ انتهت. وفِي كُلّ الاحتمالات، لقَدْ وصل السِفْران إِلَى الشكل الَّذِي هما عليه الآن بشكل تدريجي، فِيما كَانَت أجيال مختلفة مِنْ الإسْرَائِيليين تحكى المرَّة تلو الأخرى قصة ماضيهم عَلَى ضوء اختبارهم الحالي بإلههم وبالعالم.

ب. البِنية الأدبية:

البِنية الأدبية الأساسية لسِفْرى الْمُلُوك يمكن معرفتها بسهولة. فالقصة ككُلّ تدور حول مَا يُطلق عليه "الصيغ الْمَلِكية"، وعبارات موجزة تعطي القارئ تفاصيل مختصَلاَة عن فترات حكم الْمُلُوك المختلفين الَّذِي ورد ذكرهم فِي السِفْرين، كما تقَدّم بعض التقييم للفترة الَّتِي قضاها كُلّ منهم فِي الحكم وذَلِكَ مِنْ وجهة نظر دينية. والصيغة الافتتاحية لكُلّمَلِك تقَدّم بوجه عام معلومات عن الترتيب الزمني للأحداث الَّتِي تمت فِي عَهْدَهُ. وتذكر بترتيب متزامن حكم الْمَلِك الخاص بالجزء الآخر مِنْ إسْرَائِيل (الْمَمْلَكَة الشَّمالية أوْ الْجَنُوبية) عن المدة الَّتِي قضاها فِي الحكم وموقع عاصمته، و (فِي حالة ملوك يَهُوذَا) مِنْ الْمَلِك عِنْدَ اعتلائه العرش وهوية والدته. وصيغة التقييم والتي تُعرف عادة باسم "صيغة الحكم" تقيّم أداء الْمَلِك مِنْ الناحية الدينية مِنْ ناحية أمانته لإله إسْرَائِيلَ، ورفضه للآلهة الأخرى، وتمسكه بمفهوم مركز أساسي للعبادة فِي أورُشَلِيم. وكثيرًا مَا تُذكر مقارنة بين الْمَلِك الحالي والْمَلِك الَّذِي كَانَ قبله. والصيغة الختامية لكُلّ حكم تتكون بصفة عامة مِنْ ملحوظة تتعلق بالسيرة الذاتية حيث تحيل القارئ إِلَى مصادر أخرى للمعلومات عن الْمَلِك) وتفاصيل عن موته ودفنه. وملحوظة عن الخلافة. والصيغة الْمَلِكية تتسم بانتظام عام فِي التعبير طوال سِفْرى الْمُلُوك، بالرغم مِنْ أن كُلّ العناصر الَّتِي وُصفت ليست كُلّها متوافرة بالنسبة لكافة الْمُلُوك. فهي تقَدّم الإطار الأدبي الَّتِي تعطي للسِفْرين بَنِيتهما واتجاههما، وسياقًا يمكن أن نقرأ فِيه معلومات أخرى عن الْمَلِك وحكمه، ثم إن القصص الكثيرة الموسعة عن الْمُلُوك وأنْبِيّاء، وعن الشَّعْب (١مل ١٥: ٩- ٢٤) تقَدّم لنا مثالاً جَيّدًا عن الصيغة الْمَلِكية لملوك يَهُوذَا (لاحظ الصيغة الاستهلالية فِي ١٥: ٩- ١٠، وصيغة الرأي فِي هذا الحكم فِي ١٥: ١١، ١٤، والصيغة الختامية فِي ١٥: ٢٣- ٢٤؛ ٢مل ١٣: ١- ٩ والصيغة الخاصة بملوك إسْرَائِيل (انظر الصيغ التمهيدية فِي ١٣: ١، وصيغة الرأي فِي هذا الحكم فِي ١٣: ٢، والصيغة الختامية فِي ١٣: ٨- ٩).

صيغة الرأي فِي الحكم هي الَّتِي لها أهمية جوهرية فِي فهم الطريقة الَّتِي يتطور فِيها اتجاه القصة فِي السِفْرين فِي إطار هذه الصيغة العريضة. لأنَّهُ هنا يتخطى الإطار الأدبي مَن الناحية الوصفية ليُقَدّم تقييمًا واضحًا، وأن كاتبه (أوْ كتبته) يرشدونها فِي تفسير حركة التاريخ الَّتِي يصفونها. ويتم تقييم حكم كُلّمَلِك عَلَى أساس مَا إذا كَانَ قَدْ عمل مَا هُوَ مستقيم فِي عينى الرَّبّ (مثل؛ ١مل ١٥: ١١) أوْ "عَمِلَ الشَّرَّ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ" (مثل؛ ٢مل ١٣: ٢). وهذا التقييم الأساسي يتم الرَّبط بينه وبين أقْوال أخرى تساعد القارئ عَلَى أن يَكُونُ انطباعًا عن الأساس الَّذِي قام عليه هذا التقييم. وعمل الشَّرّ ارتُبط بشكل شبه دائم بملوك الْمَمْلَكَة الشَّمالية الَّذِينَ فشلوا فِي الابتعاد عن خطايا يَرُبْعَام الَّذِي هُوَ أوْمَلِك إسْرَائِيلي (مثل؛ ٢مل ١٣: ٢، والَّذِي وُصف فِي ١مل ١٢: ٢٥- ٣٣ عَلَى أنه مَنْ أسس عبادته الخاصة ومَنْ شجع عَلَى عبادة آلهة أخرى (عجلى الذهب) بدلاً مِنْ عبادة إله إسْرَائِيلَ. وقَدْ وُصف بعض الْمُلُوك بأنه يضيفون إِلَى هذا عبادة آلهة أخرى أَيْضًا (مثل؛ أَخْآب فِي (١مل ١٦: ٢٩- ٣٣). وعمل الشَّرّ فِي سياق هذه الصيغة المال هي عبادة الأوْثان، كما هي كذَلِكَ فِي الصيغ الخاصة بملوك الْمَمْلَكَة الْجَنُوبية القلائل الَّذِينَ اتُّهموا بذَلِكَ (مثل؛ يَهُورَامَ وأَخَزْيَا، ٢مل ٨: ١٦- ٢٩)، اللذان جذبا إِلَى العبادة الشَّمالية مِنْ خلال زواجهما، وعَلَى صعيد آخر، أن تعمل مَا هُوَ مستقيم، هُوَ بالمفهوم الضمني، أن تكون مستقيمًا فِي العبادة، وتعبد إله إسْرَائِيلَ وحده. والاهتمام الأساسي بصيغة الرأي مدى استقامة الحكم، هُوَ معرفة مَا إذا كَانَ الْمَلِك مخلصًا فِي عبادة الله، وما إذا كَانَ "مثل يَرُبْعَام" أوْ "مثل دَاوُد" (مثل؛ ١مل ١٥: ١١). وجَميع ملوك إسْرَائِيل كَانَ تقييمهم سلبيًا، عَلَى عكس ملوك يَهُوذَا الَّذِينَ كَانَ تقييمهم إيجابيًا مِنْ ناحية هذا الاهتمام، فِي حين أن حكم سُلَيْمَانُ عَلَى الْمَمْلَكَة المتحدة كَانَ تقْدِيره خليطًا مِنْ المديح والانتقاد (١مل ٣: ٢- ٣؛ ١١: ٤- ٦).

هذه الإشارات الأخيرة إِلَى سُلَيْمَانُ تذكرنا بموضوع ثانوي هام فِي صيغة الحكم عَلَى فترمَلِك معين. فإنه مع أن ملوك يَهُوذَا قَدْ امتُدحوا لأمانتهم لله، إلا أنهم بالرغم مِنْ ذَلِكَ انتُقدوا فِي معظم الحالات لفشل واحد عَلَى وجه الخصوص، وَهُوَ أنه أثناء فترة حكمهم لَمْ يزيلوا "الْمُرْتَفَعَات" (مثل؛ ١مل ٣: ٢- ٣؛ ١٥: ١٤). وليس مِنْ السَّهل العثور عَلَى أي تناغم فِي استعمال تعبير "الْمُرْتَفَعَات" فِي سِفْر الْمُلُوك. وهي فِي فقرات معينة يُنظر إليها بجلاء عَلَى أنَّها أماكن عبادة وثنية، وهي مواقع يُفعل فِيها الشَّرّ (مثل؛ ١١: ٧- ٨). وبالرغم مِنْ ذَلِكَ فإنه فِي سياق صيغة تقْدِير الحكم الَّتِي تمتدح ملوك يَهُوذَا، لا يمكن أن تكون الحالة عَلَى هذا النحو. فالقصة الَّتِي تتبع ٣: ٢- ٣، فإن أوَّل قصة فِي سِفْر الْمُلُوك يحدث فِيها خليط بين المديح والانتقاد مِنْ هذه النوعية الأمر الَّذِي يوضح عَلَى وجه الخصوص أن سُلَيْمَانُ كَانَ يعبد إله إسْرَائِيلَ فِي الْمُرْتَفَعَات الَّتِي فِي جِبْعُون، وأن الله كَانَ مسرورًا منه ووعده ببَرَكَةٍ فِي هذا المكَانَ، يبدو أن الانتقادات الموجهة لِلْمُرْتَفَعَات فِي هذه السياقات يجب أن تتعلق "بالمكَانَ" الَّذِي تمت فِيه العبادة، وليس إِلَى "نوعية" العبادة الَّتِي تمت ممارستها. أي أن انتقاد الصيغ الأساسية لإبداء الرأي فِي الحكم والتي تمتدح معظم ملوك يَهُوذَا ينصب عَلَى فشلهم فِي تحقيق مركزية عبادة الله فِي هَيْكَل أورُشَلِيم وليس لفشلهم فِي القضاء عَلَى الوثنية.

وثمة موضوع فرعي هام آخر خاص بصيغة الحكم عَلَى أداء الْمَلِك وَهُوَ حفظ أسرة دَاوُد الْمَلِكية مِنْ العواقب الوخيمة لعمل الشَّرّ نتيجة لوعد الله لدَاوُد بمَلِكة دائِمَة (قا؛ ٢صم ٧). فبينما الأسر الْمَلِكية الخاصة بالمَلِكة الشَّمالية تقوم وتسقط بحسب دينونة الله لخطاياهم (مثل؛ ١مل ١٦). إلاّ أن الأسرة الْمَلِكية للممَلِكة الْجَنُوبية كَانَت تنجو رغم ردة بعض ملوكها وذَلِكَ بسبب هذا الوعد (قا؛ ١١: ٩- ١٣، ٢٩- ٣٩؛ ١٥: ١- ٥؛ ٢مل ٨: ١٦- ١٩). ولدينا المزيد لنقوله عن هذه النقطة الهامة بعد فترة وجيزة.

إن تحدثنا بشكل هَيْكَلي، لصيغة الحكم، عَنْ فترة كُلّمَلِك، بما تضمنه مِنْ إدانات أوْ مديح مستحق للملوك المختلفين فِي ١و٢مل ١- ١٦ وإستخدامهما الوعد الدَاوُدي لتبرير بقاء أسرة دَاوُد الْمَلِكية، كَانَت تشير فِي المقام الأوَّل للأمام، إِلَى النصوص السردية فِي ٢مل ١٧- ٢٠. حيث إنه هنا تتلقى الْمَمْلَكَة الشَّمالية دينونة نهائية بسبب خطاياها (ص. ١٧)، وأنه فِي ظل حكم حَزَقِيَّا اختبرت يَهُوذَا الخلاص والاصلاح الديني وَهُوَ مَا إشارات إليه صيغة الحكم عَلَى فترة الْمَلِك السابقة وجَعلت القارئ يتوقعه (ص. ١٨- ٢٠). وصيغة الحكم عَلَى أداء حَزَقِيَّا كمَلِك، نجدها فِي ١٨: ٣- ٤ "وَعَمِلَ الْمُسْتَقِيمَ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ حَسَبَ كُلِّ مَا عَمِلَ دَاوُدُ أَبُوهُ. هُوَ أَزَالَ الْمُرْتَفَعَاتِ، ..." وإذا كَانَ البحث جاريًا فِي الصيغ عنمَلِك يَكُونُ حقًا وفعلاً "مثل دَاوُد" فإن كاتب (أوْ كتبة) السِفْر يجدون صفاتهم فِي هذا الرجل، وهذا مَا يؤكدونه فِي ع. ٧- ٨، والحقيقة هي أن حِزْقِيَال يشبه دَاوُد مِنْ نواحٍ لَمْ تتوافر أوْ ستتوافر فِي أيمَلِك إسْرَائِيلي آخر. وعن دَاوُد وحَزَقِيَّا، دون سائر ملوك إسرة دَاوُد الْمَلِكية، ذُكرت فِي أسفار صَمُوئِيل والموك أن "وَكَانَ الرَّبُّ مَعَهُ" (قا؛ ١صم ١٦: ١٨؛ ١٨: ١٢، ١٤؛ ٢صم ٥: ١٠؛ ١٨: ٧)، وأن الْمَلِك كَانَ ناجحًا (שָׂכַל) فِي الْحَرْب (١صم ١٨: ٥، ١٤- ١٥؛ ٢مل ١٨: ٧). ودَاوُد وحَزَقِيَّا وحدهُمَا اللذان قِيل عَنْهُمَا أنهما هزما (נָכָה) الْفِلِسْطِينِيِّين (١صم ١٨: ٢٧؛ ١٩: ٨؛ ٢مل ١٨: ٨). وحَتَّى الْمَلِك الصالح يُوشِيَّا الَّذِي جاء بعد ذَلِكَ، والَّذِي كَانَ يُنظر إليه أَيْضًا عَلَى أنه كَانَ مثل دَاوُد بوجه عام (٢مل ٢٢: ٢) لا يُقارن بدَاوُد فِي هذه الناحية بالذات. فحَزَقِيَّا هُوَ دَاوُد "الثاني" دون منازع، وَهُوَ الذى توقعته بِنية سِفْرى الْمُلُوك برمتها. وهكَذَا

أَيْضًا، فالعبارة الَّتِي تتحدث عن نزع حَزَقِيَّا للمُرْتَفَعَات تأتي كذروة "موضوع المُرْتَفَعَات". وإذا كَانَ قَدْ قيل فِي معرض النقد لكُلّمَلِك صالح مِنْ ملوك يَهُوذَا بأنه أثناء فترة حكمه لَمْ تنزع المُرْتَفَعَات (הַבָּמוֹת לֹא־סָרוּ [١مل ١٥: ١٤، ٢٢: ٤٣ [٤٤]، ٢مل ١٢: ٣ [٤]، ١٤: ٤، ١٥: ٤ و٣٥]، انظر أَيْضًا العبارات الَّتِي قيلت عن سُلَيْمَانُ والشَّعْب فِي ١مل ٣: ٢- ٣)، غير أنه قيل عن حَزَقِيَّا بشكل جازم "هُوَ أَزَال المُرْتَفَعَاتِ" (הוּא ׀ הֵסִיר אֶת־הַבָּמֹת، وهذا تأكيد لَمْ تبرزه ترجمة NIV). ويُوشِيَّا أَيْضًا اتَّخذ إجراء ضد المُرْتَفَعَات بالطبع (٢مل ٢٣) ولكن الطريقة الَّتِي وُصف بها هذا العمل لا تشجع القارئ أَيْضًا لأن يعتبره المَلِك الَّذِي كَانَت تتذكره الأسفار السابقة عَلَى أنه أكبر مِنْ نزع المُرْتَفَعَات. إن حَزَقِيَّا هُوَ الَّذِي يشير إليه دَاوُد وموضوعات المُرْتَفَعَات بقوة (قا؛ Provan, 1988, 57-131 لمناقشة مفصلة لهذه الموضوعات فِي سِفْرى اَلْمُلُوك)، وثقته الَّتِي لا تُمارس فِي الرَّبّ (١٨: ٥) الأمر الَّذِي تبرهن بفشل غزو سَنْحَارِيب لِيَهُوذَا عِنْدَ أَبْوَاب المَدِينَة المختارة أُورُشَلِيم (١٨: ١٣- ١٩: ٣٧) ولم تلق يَهُوذَا مصير إِسْرَائِيل. وبرغم ذَلِكَ هناك تلميحات بالفعل فِي ص. ١٨- ٢٠ بأن الأمور لن تكون كُلّها حسنة فِي النهاية بالنسبة لِيَهُوذَا (انظر نُبُوَّة المَنْفي فِي بَابِل، وذَلِكَ فِي ٢٠: ١٢- ١٩)، وقَدْ تبين أنه حَتَّى إصلاحات المَلِك الصالح يُوشِيَّا (٢٣: ١- ٣٠) لَمْ تستطع أن تعوّض الشَّرّ الَّذِي ارتكبه مَنَسَّى (٢١: ١- ١٨؛ ٢٣: ٢٦- ٢٧؛ ٢٤: ٣- ٤) وقَدْ سقطت يَهُوذَا أَيْضًا تحت دينونة الله، وفَقَدَت الأَرْض (انظر أَيْضًا ← حَزَقِيَّا).

جـ. المَوضوعات اللاهوتية:

١. الله. ننتقل الآن مِنْ الوصف العام للبَنِية الأدبية وتطور سِفْرى اَلْمُلُوك، إِلَى مناقشة أكثر تركيزًا لمواضيعها اللاهوتِية البارزة، ونلاحظ قبل كُلّ شيئ مَا الَّذِي تقوله عن الله. لا يجب الخلط بينه وبين الآلِهَة المختلفِين الَّذِينَ كَانُوا يُعبدون داخل إِسْرَائِيل وخارجها، لأن هذه الآلِهَة هي ببساطة مخلوقات بشرية (١مل ١٢: ٢٥- ٣٠؛ ٢مل ١٧: ١٦؛ ١٩: ١٤- ١٩). وهي جزء مِنْ الخليقة، مثل الناس الَّذِينَ يعبدونها، وهي كيانات لا حول لها ولا قوة، وليست لها أي قيمة (١مل ١١: ٥؛ ١٦: ١٣؛ ١٨: ٢٢- ٤٠؛ ٢مل ١٧: ١٥؛ ١٨: ٣٣- ٣٥). وعَلَى النقيض مِنْ ذَلِكَ، فإن الرَّبّ هُوَ خالق السَّمَاوَات والأَرْض الَّذِي لا يُضاهى (١مل ٨: ٢٣؛ ٢مل ١٩: ١٥). فهو مختلف تمامًا عن العالم الَّذِي خلقه، وبرغم ذَلِكَ يعمل بكُلّ قوة فِيه. فإنه هُوَ، وليس إله آخر، الَّذِي يسيطر عَلَى الطبيعة (١مل ١٧- ١٩؛ ٢مل ١: ١٢- ١٧؛ ٤: ٨- ٣٧؛ ٥: ١- ١٨؛ ٦: ١- ٧، ٢٧). وإنه هُوَ وليس إله، أوَمَلِك أَوْ نَبِيّ، الَّذِي يسيطر عَلَى التاريخ. وهذه النقطة الأخيرة توضحت بكُلّ جلاء فِي الطريقة الَّتِي يعمل بها الأَنْبِيَاء بوجه عام فِي الأسفار الكتابية، حيث يتحدثون عن المستقبل قبل أن يأتي به الله (١مل ١١: ٢٩- ٣٩؛ ١٣: ١- ٣٢؛ ١٦: ١- ٤؛ ٢٠: ١٣- ٣٤؛ ٢مل ١٦: ٦- ٧، ٢٠- ٣٤). وما مِنْ شيئ بمقدوره أن يعوق كَلمته النبوية، بالرغم مِنْ أن الله ذاته، فِي حريته، بوسعه أن يبطلها إذا شاء تحقيقًا لأغراضه (قا؛ ١مل ٢١: ١٧- ٢٩، حيث تعطل التنفيذ نتيجة التوبة؛ ٢مل ٣: ١٥- ٢٧، حيث لَمْ يتم التحقيق بشكل كامل لأسباب لَمْ توضح إطلاقًا).

ولا يُوجد سوى إله حقيقي واحد، وَهُوَ الرَّبّ (١مل ١٨: ١٥؛ ٢مل ٥: ١٥).

٢. **العبادة:** وثمة إهتمام آخر لكاتب (كتبة) سِفْرى اَلْمُلُوك يتعلق بالعبادة. وإنه مِنْ بين قناعاتهم البالغة الأهمية، أن عبادة إله إِسْرَائِيل، بغض النظر عن أنَّهَا موضوع يجب أن تقرر فِيه إِسْرَائِيل بكامل حريتها مَا يتعلق بمضمونها ومكَانها، إلاّ أنَّهَا عمل يجب أن تتقيد فِيه تمامًا بإرادة الله وإرشاده. هناك مَا يمكن أن يُطلق عليه عبادة مقبولة، وعبادة غير مقبولة، وكذَلِكَ فِيما يتعلق بالله. وإنه مِنْ غير المقبول أن تعبد آلهة أخرى مع الرَّبّ أَوْ بدلاً منه (مثل؛ ١مل ١١: ٤- ٦؛ ١٦: ٣١- ٣٣؛ ٢مل ١٧: ٢٤- ٤١)، وفِي الناحية العملية حينما تتضمن المشاركة فِي ممارسات عبادة الخصب الكَنْعَانية (مثل؛ ١مل ١٤: ٢٢- ٢٤؛ ٢مل ١٧: ١٠- ١٣). وقصص إِيلِيَّا فِي ١مل ١٧- ١٩، تتناول بوضوح هذا الموضوع فِي صيغة قصيرة مطولة. ولم يستطع شَعْب إِسْرَائِيل أن يستقر عَلَى رأي بالنسبة لمن يعبده، وَكَانُوا يتذبذبون بين الرأيين (١٨: ٢١) بالرغم مِنْ حقيقة أن الْبَعْل قَدْ فشل فشلاً ذريعًا فِي جلب الخصوبة للأَرْض فِي الفترة السابقة (ص. ١٧)، ولكن مجرد كلمة مِنْ الرَّبّ جاء القحط، وجاءت المجاعة. ويطلب إِيلِيَّا الآن ولاء متجددًا لا تشوبه شائبة، ونتيجة للصراع الَّذِي أعقب ذَلِكَ عَلَى جَبَل الكَرْمَل، رفض الشَّعْب الْبَعْل وعادو إِلَى عبادة الرَّبّ (١٨: ٣٦ - ٣٩). وإلهَ إِسْرَائِيلَ يريد ولاء خالصًا مِنْ هذه النوعية. وإنه لأمر غير مقبول أن تُعبد آلهة أخرى إِلَى جَانِب أَوْ نيابة عَنْهُ. ومن غير المقبول أَيْضًا العبث بنواحي العبادة الَّتِي رسمها الله، مثل تواريخ الأعياد (١٢: ٣٢- ٣٣)، وترتيب الكهنوت (١٢: ٣١- ٣٢)، أَوْ شكل أثاثات هَيْكَل أُورُشَلِيم أَوْ إستخداماتها (٢مل ١٦: ١٠- ١٨). وأخيرًا، فإنه مِنْ غير المقبول - وبدرجة أقل - عبادة الرَّبّ خارج أُورُشَلِيم، فِي المُرْتَفَعَات. وصيغة تقييم حكم ملوك يَهُوذَا ليست ببساطة هي الَّتِي أوضحت أن هذا الخطأ أقل حجمًا مِنْ الأخطاء الأخرى. وقصة إِيلِيَّا الَّتِي ذكرناها للتو تخبرنا عن موضع محلي للعبادة، وَهُوَ مَذْبَحَ الرَّبّ عَلَى جَبَل الكَرْمَل، الَّذِي أعاد إِيلِيَّا بناءه (١مل ١٨: ٣٠- ٣٢) دون أيّة همسة مِنْ انتقادات أَوْ تبريرات. والعبادة عَلَى مُرْتَفَعَات الرَّبّ قَدْ لا تكون مثالية، ولكن مِنْ المؤكد أنَّهَا ليست شرًا.

٣. **النَّامُوس.** مَا هُوَ الأساس الَّذِي اعتُمد عليه فِي إعلان العبودية غير المقبولة فِي سِفْرِي اَلْمُلُوك؟ الوسيلة الوحيدة الَّتِي يعتقَدْ أن مشيئة الله بالنسبة لهذا الموضوع (كما هُوَ الحال بالنسبة لموضوعات أخرى) قَدْ أبلغت هُوَ النَّامُوس. فحَيَاة إِسْرَائِيل وعبادتها فِي الأَرْض يجب أن تكون مقيَّدة بالنواميس الَّتِي يضعها الله نفسه، والتي يجب أن يلتزموا بها. وكَلمات دَاوُد الوداعية لسُلَيْمَان والموجودة فِي بداية السِفْر (١مل ٢: ١- ٩) توضح هذا الأمر بالنسبة لحكمه: "إِحْفَظْ شَعَائِرَ الرَّبِّ إِلٰهِكَ، إِذْ تَسِيرُ فِي طُرُقِهِ، وَتَحْفَظُ فَرَائِضَهُ، وَصَايَاهُ وَأَحْكَامَهُ وَشَهَادَاتِهِ، كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي شَرِيعَةِ مُوسَى، لِكَيْ تُفْلِحَ فِي كُلِّ مَا تَفْعَلُ وَحَيْثُمَا تَوَجَّهْتَ" (٢: ٣)، وطوال القصة التالية نجد إشارات مختلفة لمثل هذه الشَّرَائع الَّتِي توضح أهميتها كأساس لاهوتي لتفسير التاريخ الإِسْرَائِيلي (مثل؛ ٢مل ١٠: ٣١؛ ١٤: ٦؛ ١٧: ٩- ١٣؛ ٢١: ٨). والواقع أن النقطة الهامة الثانية فِي

القصة، بعد قصة حكم حَزَقِيَّا فِي ٢مل ١٨- ٢٠، هي قصة حكم يُوشِيَّا فِي ص. ٢٢- ٢٣. فِي هذه الأصحاحات وجد الْكَاهِن العظيم حَلْقِيَّا سِفْر الشَّرِيعَة فِي الهَيْكَل، الأمر الَّذِي نجم عَنْهُ قيام يُوشِيَّا بإصلاح ديني عظيم اتَّخذ فِيه إجراءًا حاسمًا وعنيفًا ضد عبادة الأَوْثَان فِي كُلّ مِنْ يَهُوذَا (٢٣: ٤- ١٤)، وإِسْرَائِيل (٢٣: ١٥- ٢٠) وتركزت العبادة فِي هَيْكَل أُورُشَلِيم بعد تطهيره. وسِفْر الشَّرِيعَة قَدّم أسس الإصلاح، والَّذِي فِي تفاصيله يعود إِلَى (عن طريق المقارنة والتباين) الكثير مِنْ الأوصاف السابقة للأنشطة الدينية، أَوْ خمول الإِسْرَائِيليين وملوكهم. وهذا يلفت الانتباه إِلَى يُوشِيَّا كواحد لَمْ يكن قبله أَوْ بعده وَاحِدٌ مثله، حيث رجع إِلَى الله عَلَى النَّحْوَ الَّذِي عمله "وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُ مَلِكٌ مِثْلُهُ قَدْ رَجَعَ إِلَى الرَّبِّ بِكُلِّ قَلْبِهِ وَكُلِّ نَفْسِهِ وَكُلِّ قُوَّتِهِ حَسَبَ كُلِّ شَرِيعَةِ مُوسَى، وَبَعْدَهُ لَمْ يَقُمْ مِثْلُهُ" (٢٣: ٢٥). بل وحَتَّى دَاوُد لَمْ يطع النَّامُوس عَلَى نَحْوَ مَا فعله يُوشِيَّا (٢٣: ٢١- ٢٣). وإذا كَانَ حَزَقِيَّا هُوَ دَاوُد ثان فِي سِفْرَى اَلْمُلُوك، فيُوشِيَّا هُوَ مُوسَى "ثَانٍ" يطبّق ناموسه عَلَى نَحْوَ شامل. فالنَّامُوس هُوَ الَّذِي يحدد مَا هُوَ صواب وما هُوَ خطأ فِي العبادة.

أي نوع معين أَوْ مجموعة معينة مِنْ النَّامُوس الَّتِي نجدها فِي مخيلة سِفْرى اَلْمُلُوك؟ لقَدْ كَانَ هناك إجماع بين دَارِسي ع. ق لفترة مَا عَلَى أن شرائع سِفْر اَلتَّثْنِيَة عَلَى وجه الخصوص هي الَّتِي لها تأثيرها فِي آراء كاتب (كتبة) سِفْرى اَلْمُلُوك، والواقع أن سِفْر الشَّرِيعَة الَّذِي وُجد فِي ٢مل ٢٢ قُصد أن يفهم عَلَى أنه هُوَ ذَلِكَ السِفْر (سِفْر اَلتَّثْنِيَة، (قا؛ de Wette, *Dissertation Critica*, 1805). وإلقاء نظرة خاطفة عَلَى تث ١٢، ستوضح بشكلٍ كافٍ إِلَى أي مدى تُوجد علاقات خاصة بين سِفْرَي اَلْمُلُوك وسِفْر اَلتَّثْنِيَة، مِنْ ناحية اللغة والأفكار (قا؛ Weinfeld, esp. 320-65). فِي ذَلِكَ الأصحاح الموضوع هُوَ مكَانٌ واحد للعبادة. كَانَ عَلَى الإِسْرَائِيليين أن يدمروا تمامًا كُلّ أماكن العبادة الكَنْعَانية الموجودة عَلَى مُرْتَفَعَات الجبال، أَوْ عَلَى التلال، أَوْ تحت أي شَجَرَة مَا فِي ذَلِكَ مذابحهم وأنصابهم وسواريهم وتماثيل آلهتهم (١٢: ٢- ٣؛ قا؛ ١مل ١٤: ٢٣؛ ٢مل ١٧: ٩- ١٢؛ ١٨: ٤؛ ٢٣: ٦، ١٤- ١٥). كَانَ عَلَيْهِمْ أن يتجنبوا الأشياء البغيضة الَّتِي كَانَ الْكَنْعَانِيُّون يعملونها (تث ١٢: ٣١؛ قا؛ ١مل ١٤: ٢٤؛ ٢مل ١٦: ٣؛ ١٧: ١٧؛ ٢١: ٢، ١١؛ ٢٣: ٢٤)، وبما فِي ذَلِكَ حرق الأطفال عِنْدَ تقديمهم كذَبَائِح (تث ١٢: ٣١، قا؛ ٢مل ١٦: ٣؛ ١٧: ١٧؛ ٢١: ٦؛ ٢٣: ١٠). وبدلاً مِنْ ذَلِكَ، عَلَيْهِمْ أن يعبدوا الله فِي المكَانِ الواحد الَّذِي يختاره الرَّبّ: "المَوْضِع الَّذِي قُلْتَ: إِنَّ اسْمِي يَكُونُ فِيهِ" (تث ١٢: ٤- ٥، ١١، ١٤؛ ١مل ٨: ٢٩؛ ٩: ٣؛ ١١: ٣٦؛ ٢مل ١٨: ١٩- ٢٥؛ ٢٣: ٤- ٢٥).

مِنْ الواضح، أن كاتب (كتبة) سِفْرى اَلْمُلُوك يروون حكايتهم عَلَى أساس شَرِيعَة سِفْر اَلتَّثْنِيَة، ولقَدْ ساد الاعتقاد بوجه عام بين أوساط الدَارِسين إن هذه فِي الواقع حقيقة، ولا تنطبق عَلَى سِفْرى اَلْمُلُوك فحسب، ولكن بطرق مختلفة تنطبق أَيْضًا عَلَى أسفار يَشُوع، قُضَاة، صَمُوئِيل. والإجماع الواسع فِي هذه السنوات الأخيرة - منذ تأثر الطبعة الأَوْلَى مِنْ كتاب Martin Noth's *.berliefer-ungsgeschichtliche Studien* (1943) أصبح منتشرًا فأكثر (قا؛ ترجمة هذا الكتاب الَّذِي يحمل عنوان *The Deuteronomistic History*, 1981) بأن أسفار يَشُوع واَلْمُلُوك يجب اعتبارهما وحدة واحدة "تاريخ تثنوي" يروي قصة إِسْرَائِيل فِي أَرْض الموعد مِنْ وجهة نظر مجموعة داخل إِسْرَائِيل ("تثنوية") يعتبرون الشَّرَائع والأفكار اللاهوتية الَّتِي تضمنها سِفْر اَلتَّثْنِيَة عَلَى جَانِب كبير مِنْ الأهمية. ولقَدْ قيل إن سِفْر اَلْمُلُوك يَكُونُ الأصحاح الختامي لِذَلِكَ التاريخ. وعَلَى ذَلِكَ فإنه كثيرًا مَا يُشار إِلَى الفكر اللاهوتي لسِفْرى اَلْمُلُوك عَلَى أنه "فكر متأثر بسِفْر اَلتَّثْنِيَة"، (وأحيانًا يُقال إنه "فكر تثنوي deuteronomic"). وهذا عنوان مفيد طالما أنه يلفت الانتباه إِلَى العلاقات اللاهوتية الواضحة الموجودة بين سِفْر اَلتَّثْنِيَة وسِفْرى اَلْمُلُوك. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ، يجب أن تتذكر دائمًا أن الفكر اللاهوتي بسِفْر اَلتَّثْنِيَة/ أَوْ التثنوي "هُوَ خلاصة قصة تثنوية جاءت وليدة خيال مفكرين يضعون نظرية عن الآراء المشتركة للكاتب (الكتبة) الأصلي لأسفار اَلتَّثْنِيَة واَلْمُلُوك، وليس الفكر اللاهوتي لأي سِفْر معين أُخذ ككُلّ فِي صيغته الحالية. وهناك أسفار معينة تميل إِلَى عرض دقة وتعقيدات لاهوتية بأكثر مما تسمح به الخلاصات (انظر ماك كونفيل McConville، لمناقشة أوسع). وبكُلّ تأكيد ينطبق هذا عَلَى سِفْر اَلتَّثْنِيَة. ولِذَلِكَ مما لا يدعو للدهشة، أنه حَتَّى مِنْ بين المفكرين الَّذِينَ هم حاليًا أكثر إهتمامًا مِنْ الكثيرين مِنْ سابقيهم مِنْ ناحية قراءة أسفار ع. ق فِي صيغتها النهائية (والتي هي، وعَلَى أساس أيّة نظرية خاصة بالكتابة، صيغة تالية لسِفْر اَلتَّثْنِيَة) والتعبيرات الَّتِي مِنْ قبل: "فكر تثنوي"، "فكر به تأثير تثنوي"، "تاريخ تثنوي" يجب مع ذَلِكَ استخدامها وعَلَى نطاقٍ واسعٍ.

٤. **الجزاء.** باعتبار أن الرَّبّ هُوَ مُعطي النَّامُوس الَّذِي يحدد العبادة الحقة والتفكير السليم، والسلوك بصفة عامة، فإن الرَّبّ أَيْضًا هُوَ الَّذِي ينفذ الجزاء المستحق عَلَى فاعلي الشَّرّ. عالم سِفْرَي اَلْمُلُوك عالم أخلاقي يُعاقب فِيه فاعلوا الشَّرّ، سواء كَانَ الخاطئ مَلِكًا (١مل ١١: ٩- ١٣، بالنسبة لسُلَيْمَان؛ ١٤: ١- ١٨، بالنسبة لِيَرُبْعَام)؛ أَوْ نَبِيًّا (١٣: ٧- ٢٥، بخصوص نَبِيّ مطيع بشكل جزئي فِي يَهُوذَا؛ ٢٠: ٣٥- ٤٣، بخصوص أحد "أبناء الأَنْبِيَاء")؛ أَوْ شخصًا إِسْرَائِيليًا عاديًا (٢مل ٥: ١٩- ٢٧، بالنسبة لجِيحَزِي؛ ٧: ١٧- ٢٠، بالنسبة للجندي قليل الاحترام للآخرين). وبرغم ذَلِكَ، فإنه ليس عالم يماثل آلة بيع، كُلّ قطعة نقْدْ للخَطِيَّة توضع فِيها تنتج جزءًا فرديًا مغلفًا. ولا توجد علاقة دَقِيقة بين الخَطِيَّة والدينونة فِي سِفْرى اَلْمُلُوك لأن كُلّ مَا قيل للناس هُوَ أنه عَلَيْهِمْ أن يطيعوا الله إن أرادوا نوال بركته (١مل ٢: ١- ٤؛ ١١: ٣٨). وهذا مرده، وإلى حد كبير، طبيعة الديان الرحيمة، الَّذِي لا يريد الدينونة الأخيرة أن تأتي عَلَى خليقته (٢مل ١٣: ٢٣؛ ١٤: ٢٧) وَهُوَ عَلَى استعداد دائم لأن يجد سببًا لتأجيل هذه الدينونة أَوْ تخفيفها (١مل ٢١: ٢٥- ٢٩؛ ٢٥- ٢٩، عن أَخْآب؛ ٢مل ٢٢: ١٥- ٢٠، عن يُوشِيَّا). ونعمة الله تُوجد فِي كُلّ مكَانَ فِي سِفْرِي اَلْمُلُوك، حيث تخيب التوقعات الَّتِي يَكُونُ القارئ قَدْ كونها عَلَى أساس النَّامُوس (انظر التخفيف غير المتوقع فِي حالة ردة سُلَيْمَانُ فِي ١مل ١١: ٩- ١٣؛ والأَقْوَال الَّتِي تدعو أَيْضًا للدهشة فِي ١٥: ١- ٥؛ ٢مل ٨: ١٩). وبرغم ذَلِكَ، يمكن أن تتراكم الخَطِيَّة إِلَى حد وقوع الدينونة ليس فقط عَلَى أفراد؛ بل عَلَى ثقافات بأكملها، حيث تكتسح الأبرياء

تسبَّبَا مع الأئمة (٢مل ١٧: ١- ٢٣، وسقوط إسْرَائِيل فِي يد الأشوريين ٢٣: ٢٩- ٢٥: ٢٦، وسقوط يَهُوذَا فِي يد البَابِليين). (← الجَزاء: لاهوت).

٥. العَهْد والوعد. وأخيرًا، ترتبط بفكرة النَّامُوس فِي سِفرى المُلُوك وبشكل وثيق فكرتي العَهْد والوعد. وسِفر الشَّرِيعَة المشار إليه في ٢مل ٢٢- ٢٣ ليس سِفر الشَّرِيعَة فحسب (٢٢: ٨، ١١) بل هُوَ أيضًا سِفر العَهْد (٢٣: ٢، ٣، ٢١)، والَّذِي كَانَ مِنْ نتيجة العثور عليه، ليس الإصلاح فقط، بل، وقبل كُلّ شيء، الاحتفال بتجديد العَهْد (٢٣: ١- ٣) الَّذِي نذر فِيه المُلُوك والشَّعب أنفسهم بالولاء المجدد للرَّبّ. والعَهْد (←) هُوَ السِّياق الَّذِي يتم فِيه تنفيذ النَّامُوس. وهذا بالطبع يكاد لا يدعو إِلَى الدهشة، لأن سِفر التَّثْنِيَة ذاته كُتب فِي صيغة وثيقة عهد، و "بنود العَهْد" (الشَّرَائِع) الخاصة بسِفر التَّثْنِيَة ١٢- ١٦ قَدْ وُضعت فِي سِفر أكبر قبل ذَلِكَ وبعده كَانَ يتضمن مادة مِنْ نوعية معروفة تمامًا مِنْ وثائق المعاهدات السياسية فِي جميع أنحاء ش. أ. ق (قا؛ مثلًا؛ Weinfeld, 59-178). وهنا أيضًا، فِي السياقين كِلَيهما (تث؛ ٢مل ٢٢- ٢٣) وفي مواضع أخرى فِي سِفر المُلُوك (١مل ٨: ٩، ٢٣؛ ١١: ١١؛ ١٩: ١٠، ١٤؛ ٢مل ١٧: ١٥، ٣٥، ٣٨؛ ١٨: ١٢) مِنْ الجلي أنه الَّذِي قُطع بين الله وشَعب إسْرَائِيل فِي سِينَاء/ حُورِيب، بِكُلّ بركاته ولعناته (تث ٢٧- ٢٨) للطاعة والعصيان عَلَى التوالي (انظر ردة الفعل الناجمة عن قراءته في ٢مل ٢٢: ١٣).

برغم ذَلِكَ، فإن كاتب (كتبة) سِفرى أخبار المُلُوك وضع عهودًا أخرى فِي القِصة، وأكثرها أهمية هُوَ ذَلِكَ السابق ذكره آنفًا عدة مرات: وَهُوَ العَهْد الَّذِي قطعه الله لدَاوُد، مع الوعد الَّذِي تضمنه بأنه سيكون لدَاوُد مملكة تثبت إِلَى الأبد (قا؛ ٢صم ٧). والعَهْد الَّذِي قُطع لدَاوُد يظهر فِي صيغة غريبة تبدو وكأنَّهَا متناقضة. ذَلِكَ أن الكثير مِنْ القصة يُقدّم تفسيرًا لسبب بقاء أسرة دَاوُد المَلَكِية، فِي حين أن أسرمَلَكِية أخرى لَمْ يعد لها بقاء، بالرغم مِنْ عصيان مِنْ خلفوا دَاوُد (١مل ١١: ٣٦؛ ١٥: ٤؛ ٢مل ٨: ١٩). وبتعبير آخر، نُظر إليها عَلَى أنَّهَا فِي طبيعتها بدون شروط. وبرغم ذَلِكَ، فإنه فِي أوقات أخرى، كَانَت استمرارية الأسرة المَلَكِية تعتمد عَلَى طاعة خلفاء دَاوُد (١مل ٢: ٤؛ ٨: ٢٥؛ ٩: ٤- ٥). بمعنى، أن العَهْد عُومل مشروطًا. ويبدو أنه فيما تقدّمت الأسفار، فإن وجهة النظر الأخيرة هذه هي الَّتِي سادت، وفِيمَا كَانَ مِنْ شأن تراكم الخَطِيَّة أن وضع العَهْد غير المشروط تحت ضغط بالغ وفِي النهاية استحضر دينونة الله عَلَى يَهُوذَا بنفس القسوة الَّتِي كَانَت عليها مع إسْرَائِيل. (٢مل ١٦: ١- ٤؛ ٢١: ١- ١٥؛ ٢٣: ٣١- ٢٥: ٢٦). ومع ذَلِكَ ظل يَهُويَاكِين عَلَى قيد الحَيَاة (٢٥: ٢٧- ٣٠). وبقاؤه فِي وسط كارثة كادت تكون شاملة، ومثل نجاة سلفه يَهُوآش مِنْ قبله (ص. ١١) جعل احتمال بقاء نَسْل دَاوُد قائمًا. وأن الوعد الَّذِي تضمنه العَهْد يسمو عَلَى الخَطِيَّة عَلَى أي حال، وأن دَاوُد سيعود ثانية مَلِكًا عَلَى جميع إسْرَائِيل (قا؛ ١مل ١١: ٣٩). وهذا يشير إِلَى أن النعمة قَدْ تنتصر حقًا عَلَى النَّامُوس فِي قصة مستقبل إسْرَائِيل، كما تبين فِي الكثير مِنْ قصة ماضيها.

احتمال مماثل مِنْ الواضح أنه كَانَ يجول فِي الذهن وذَلِكَ فيما يتعلق بالوعد الآخر العظيم الَّذِي أُشير إليه فِي السِفر، وَهُوَ الوعد الَّذِي قُطع لإبْرَاهِيم وإسْحَاق ويَعْقُوب مِنْ حيث النسل الكثير وامتلاك أرض كَنْعَان إِلَى الأبد. وهذا وعد، يؤثر أيضًا فِي معاملة الله لشَعْبه فِي القصة (٢مل ١٣: ٢٣)، وجاء ضمنًا فِي ١مل ٤: ٢٠- ٢١، ٢٤؛ ١٨: ٣٦)، وَهُوَ وعد تلمسه فِي خلفية صَلاة سُلَيْمَانُ فِي ١مل ٨: ٢٢- ٥٣، فيما يتطلع إِلَى احتمال المغفرة بعد الدينونة. والنعمة لا يُسمح عليها، هذا مَا يصر عليه سِفرا المُلُوك، غير أنه يمكن أن تُرجى عَلَى أساس طبيعة الله ومواعيده ونهاية مملكة يَهُوذَا لا تشكل بالضرورة نهاية عهد الله مع شَعْبه.

د. السياق القانوني:

قصة سِفري المُلُوك، الَّتِي تضمنت هذه الموضوعات فِي متنها، ليست منغلقة عَلَى نفسها. إنها جزء مِنْ قصة الكتاب المُقَدّس كُلّه، والتي تمتد مِنْ سِفر التكوين حَتَّى سِفر الرُؤيَا، ويجب أن يقرأها القارئ المسيحي عَلَى سياق الكتاب كُلّه. والكتاب المُقَدّس هُوَ البيئة الَّتِي يجب أن يُقرأ فِي إطارها أي سِفر عَلَى حدة. والقراء المسيحيون - عَلَى وجه الخصوص - ملزمون بقراءة سِفرى المُلُوك عَلَى ضوء أقْوَال وأعمال الشخصية الرَّئِيسية للقصة بأكملها، وَهُوَ الرَّبّ يَسُوع المسيح. ويجب أن تكون القراءة بطريقة بحيث تصبح إحدى سمات القصة الكتابية ظاهرة عَلَى الفور، وتتمثل هذه السمة فِي النمط الَّذِي وُضعت فِيه القصة الكتابية. بمعنى أنَّهَا صيغت بحيث تذكرنا بأحداث وشخصيات الأصحاحات الأخيرة بأحداث وشخصيات الأصحاحات الأولَى، وذَلِكَ عن طريق المقارنة والتباين.

وهذا نلمسه بالفعل مِنْ سِفرى المُلُوك. فملوك يَهُوذَا كَانُوا يقيمون ويقارنون عَلَى أساس نموذج شخصية دَاوُد، وقَدْ شُبه يَرُبْعَام أولًا بموسى، وبعد ذَلِكَ بهارُون، وكُلّ مِنْ مَنَسَّى ويُوشِيَّا - كُلّ منهما بحسب أساليبه الخاصة به - يذكرنا بأخْآب، وهكذَا (انظر أيضًا Provan, 1995 تعليقًا عَلَى هذه النقاط). وبرغم ذَلِكَ، فمن الواضح أيضًا فِي ع. ج، الَّذِي يحكي كاتبوه قصة يَسُوع بطرق تذكرنا بسِفرى المُلُوك، سواء عَلَى مستوى الموضوعات العامة (الله، العباد، الخَطِيَّة والدينونة، النعمة والوعد) أَوْ عَلَى المستوى الفردي للأشخاص والأحداث. وبتعبير آخر، تتخذ قصة سِفرى المُلُوك عَلَى أنَّهَا تتضمن رموزًا تشير إِلَى قصة ع. ج اللاحقة لها، حيث تمهد لها ولا تكتسب معناها الكامل إلَّا إذَا قُرنت عَلَى ضوئها. كما أنَّهَا تمثل رموزًا بالنسبة للأشخاص الَّذِينَ يخاطبهم ع. ج (أي القراء). وهي تدعو المرء أن يقرأ عن حياته (أَوْ عن حياتها) فِي حَيَاة شخصياتها، ولتربط القارئ بقصتها الأكبر الكاملة، ولا يَكُونُ لها معناها الكامل إلَّا إذَا بدأ القارئ يرى نفسه (نفسها) فِي سياقها (انظر أيضًا Goppelt).

هكذَا - وعَلَى سَبِيل المثال - يظهر يَسُوع فِي الأناجيل بصفته ذاك الَّذِي هُوَ أعظم مِنْ سُلَيْمَانُ، والَّذِي يستمع الشَّعب لحكمته كما سمعتملكة سبأ لحكمة سُلَيْمَانُ (مت ١٢: ٤٢؛ لو ١١: ٣١)؛ ثم الإشارة لعظمة سُلَيْمَانُ تظهر فِي السياق حيث التركيز عَلَى ألاَّ تعوق الحاجات المادية وتتعارض مع مشيئةملكوت الله (مت ٦: ٢٥- ٣٤؛ لو ١٢: ٢٢- ٣١). وبنفس الطريقة أيضًا مع إيلِيَّا، حيث يعمل كرمز ليَسُوع وهذا واضح فِي لو ٤: ٢٤- ٢٦

(إرسالية يَسُوع تضمنت الأمَم مثلما فعل إيلِيَّا)، وجاءت ضمنًا فِي فقرات مثل مت ٤: ١- ١١ (قا؛ ١مل ١٩: ٥- ٨)؛ مت ١٢: ٢٢- ٢٨؛ لو ١١: ١٤- ٢٠ (قا؛ ١مل ١٨: ٢٠- ٤٠؛ ٢مل ٢: ٢- ١٧)؛ و مت ١٤: ١٣- ٢١؛ ١٥: ٢٩- ٣٩ (قا؛ ١مل ١٧: ٧- ٢٤). وفِي ذَلِكَ الوقت، كَانَ إيلِيَّا رمزًا أَوْ نمطًا ليوحنا المعمدان (قا؛ مثلًا؛ مت ٣: ٤، ١١: ١- ١٩؛ ١٧: ١١- ١٣؛ لوقا ١: ١١- ١٧)، ومؤمنين مِنْ الأفراد الَّذِينَ يعلمون عن الطريقة الَّتِي يعمل بها الله مع "بَقِيَّة" شَعْبه، وعن الإيمان، وعن الصَّلاة (رو ١١: ١- ٦؛ عب ١١: ٣٢- ٣٩؛ يع ٥: ١٣- ١٨). وهناك شخصيات أخرى لها أهميتها مثل أَلِيشَع (ذُكر أيضًا فِي لو ٤: ٢٧)، وتشبه خدمته الَّتِي اتسمت بالمعجزات خدمة يَسُوع (قا؛ مثلًا؛ ٢مل ٥؛ مت ٨: ١- ١٤/ يو ٩: ١- ١٢؛ ٢مل ٢: ١٩- ٢٢؛ يو ٢: ١- ١١؛ ٢مل ٤: ٨- ٣٧؛ مر ٥: ٢١- ٤٣/ يو ١١: ١٧- ٣٧؛ ٢مل ٤: ١- ٧، ٤٢- ٤٤؛ مت ١٤: ١٣- ٢١/ يو ٦: ١- ١٥)، وحَزَقِيَّا ويُوشِيَّا، المَلِكين البارزين فِي سِفرى أخبَار الأيَّام اللذين يُقدِّمان نماذج لابن دَاوُد/ المسيا المنتظر (انظر أيضًا ← حَزَقِيَّا). ومن كُلّ هذه الأمثلة وغيرها كثير، استُخدمت قصة سِفرى المُلُوك فِي ع. ج لشرح القصة المسيحية وتوضيحها، وفكرها اللاهوتي يُقدِّم الافتراضات المسبقة لما جاء بعدها.

← إسْرَائِيل ← يَهُوذَا.

البيبلوجرافيا

A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1-2 Kings 10)*, 1986; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, 1993; L. Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, 1982; T. R. Hobbs, *1, 2 Kings*, 1989; J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*, 1993; S. L. McKenzie, *The Trouble With Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, 1991; R. D. Nelson, *First and Second Kings*, 1987; M. Noth, *The Deuteronomistic History*, (Eng.) 1981; I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings*, 1988; idem, *1 and 2 Kings*, 1995; G. von Rad, *OTT*, 1, 1962, 334-47; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972; H. W. Wolff, "The Kergyma of the Deuteronomic Historical Work," in *The Vitality of Old Testament Traditions*, ed. W. Brueggemann and H. W. Wolff, 1975, 83-100.

I. W. Provan أي. دبليو . بروفان

مَلِكية ← #٤٨٨٧ (מָלַךְ [mālak[1]]، يصير مَلِكًا، يحكم)

نسيب ← #٤٥٣٠ (מוֹדָע [mōdā']، قريب، نسيب)

قَبَّل ← #٥٩٧٥ (נָשַׁק [nāšaq[1]]، قَبَّل)

ركع ← #١٣٨٤ (בָּרַךְ [bārak[2]]، ركع، جثا عَلَى رُكبَتَيْه)

سكِّين ← #٤٠٠٨ (מַאֲכֶלֶת [ma'ᵃkelet]، سكِّين)

مقبض ← #٤١١٧ (כַּפְתּוֹר [kaptôr[1]]، عقدة، عُجرة [عَلَى جذع الشَّجَرَة])

معرفة ← #٣٣٥٩ (יָדַע [yāda']، لاحظ، يهتمّ بـ)

4985	מְנַשֶּׁה

مَنَسَّى (מְנַשֶּׁה [mᵉnasseh]، #٤٩٨٥).

ع. ق ١. مَنَسَّى (מְנַשֶּׁה) اسم معناه "أنْسَانِي" (أي؛ آلام الولادة؟)، كما فِي تك ٤١: ٥١ مَنَسَّى مَلِكُ يَهُوذَا كَانَ ابن المَلِك التقي حَزَقِيَّا والمَلِكة حفصِيبَةُ، وقَدْ نُصب مَلِكًا سنة ٦٩٧ ق. م. وقَدْمَلِك وحده بعد موت أبِيه سنة ٦٨٧ حَتَّى سنة ٦٤٢، وهكذَا كَانَت فترة حكمه أطول فترة حكم فِي تاريخ يَهُوذَا (قا؛ ٢مل ٢١: ١).

والمعلومات الخاصة بحكمه يمكن الحصول عليها مِنْ ٢مل ٢١؛ ٢أخ ٣٣، وكُلّ منهما استخدم مصادر سابقة كَانَ اسمها سِفرًا أخبَار الأيَّام لملوك يَهُوذَا (٢مل ٢١: ١٧)، وأخبار الأيَّام لملوك إسْرَائِيل (٢أخ ٣٣: ١٨)، وأخبار الرائين (٣٣: ١٩). وثمة تقارير أخرى عن حكمة نجدها فِي سِفر صَفَنْيَا وإرْمِيَا (انظر أدناه)، وفِي أسفار الأبُوكريفا فِي سِفر "صَلاة مَنَسَّى"، واستشهاد إشَعْيَاء، وفِي أعمدة أسرحدون وأشُور بانيبال. وقَدْ يَكُونُ مِنْ المناسب تقسيم هذه المادة إِلَى ثلاث مراحل مِنْ التطور.

٢. يتحدث عَنْهُ كاتب (كتبة) سِفر المُلُوك كحاكم شرير، انحرف عن تقوى أبِيهِ إِلَى الحركة التوفيقية بين الأديان الَّتِي سار عليها أسلافه فأعاد بناء المقادس الوثنية المهدمة، وأقام مذابح للبعل، وأقام السواري وعبد كواكب السَّمَاء داخل نطاق الهَيْكَل وقَدّم ابْنَهُ ذَبِيحَة ومارس العرافة والتنجيم والتي كَانَت رائجة فِي أشُور. وقَدْ توّج شروره بسفك دماء بريئة فِي أورُشَلِيم (٢مل ٢١: ١٦). ولدى موته لَمْ يُدفن فِي القبور المَلَكِية بل دُفن فِي "بستان عُزّا" (وَهُوَ اسْم الكَوْكَب فينوس) - وسواء كَانَ ذَلِكَ لردته أَوْ بسبب متطلبات المكان، فهذا مَا لا نستطيع التأكيد منه (٢مل ٢١: ٢٦، انظر حز ٤٣: ٧- ٩، لاحقًا). وزوجة مَنَسَّى الوحيدة الَّتِي عُرف اسمها هي مشلمة، وكَانَت ابنة رجل أدومي، وعَلَى ذَلِكَ لَمْ تكن يهودية (٢١: ١٩). وقَدْ خلفه آمُون لفترة وجيزة (٦٤٢- ٦٤٠ ق. م) ولعل ابْنَهُ كَانَ مِصْرِيًا، وقَدْ اغتاله أحد أفراد حاشيته، وانتهز ملاك الأراضي فِي البلاد الفرصة لينصبوا يُوشِيَّا الَّذِي كَانَ فِي الثامنة مِنْ عمره مَلِكًا عَلَى عرش البلاد، لتمهيد الطريق للإصلاح.

ويعتبر سِفر التَّثْنِيَة طرقه الشِّرِيرة مسئولة عن سَبي يَهُوذَا فِي القرن السادس. لقَدْ كَانَت ردته عظيمة، وتناغم مع ميول يَهُوذَا نَحْوَ الردة لدرجة أنه حَتَّى إصلاح يُوشِيَّا الَّذِي لا يُمارس لَمْ يستطع أن يستأصل نتائجها (٢مل ٢٣: ٢٦- ٢٧؛ ٢٤: ٣- ٤)، وقَدْ تم تأكيد القصة، ولو بشكل جزئي، وذَلِكَ مِنْ السجلات الأشُورية. وقَدْ تحدث عَنْهُ أسردرون (٦٨٠ - ٦٦٩ ق. م) كواحد مِنْ المُلُوك الشَّرقيين الكثيرين الَّذِينَ أمدوه بمواد البناء

اللازمة لقصره فِي نِينَوَى، وهذه إشارة إِلَى وضعه كتابع ذليل لأشور (ANET, 291)، وذكر أَشُور بانيبال (٦٦٨- ٦٣٣ ق. م) أن مَنَسَّى دفع له الجزية، وكَذَلِكَ الطاعة، وساعده فِي غزوة شَنَّها عَلَى مِصْرَ (ANET 294).

٣. وبالرغم مِنْ ذَلِكَ فإن كاتب سِفر أَخْبَارِ الأَيَّامِ، فِي المرحلة الثانية (٢أخ ٣٣) يذكر سمات أخرى مِنْ هذا الحكم، حَتَّى وإن كَانَتْ هذه المرَّة غير تاريخية. لَقَدْ اقتيد مَنَسَّى وَهُوَ فِي الأصفاد إِلَى بَابِلَ وذَلِكَ بمعرفة مَلِكِ أَشُور، وهناك تغيرَ قلبه، ووجد ولاء جديدًا لِلرَّبِّ إله إِسْرَائِيل (٣٣: ١١- ١٢).

وسواء كَانَ هذا تحقيقًا زائفًا لما جاء فِي ٢مل ٢٠: ١٨. أَوْ تفسيرًا يبين كَيْفَ أن مَنَسَّى عاش وحكم لمدة طويلة دون أن ينال عقابًا، فإن بَابِل اشتركت فِي الواقع فِي ثورة (سُحقت سنة ٦٤٨ ق. م) كَانَتْ بقيادة شماش - شم - أكن (وَهُوَ أخو أَشُور بانيبال)، وربما وجد مَنَسَّى فِي هذا فرصة للاستقلال (فِي سِفر الْمُلُوك، الرغبة فِي الاستقلال عن سيادة الإمبراطور المستبد كَانَتْ ترتبط دائمًا بالولاء لِلرَّبِّ). وفِي عَزْرَا ٤: ٢، ١٠ نقرأ عن تدفق الأجانب عَلَى فَلَسْطِين فِي ذَلِكَ الحين، ولعل ذَلِكَ مرده احتواء هذه الميول إِلَى التمرد. ويذكر كاتب سِفْرِ أَخْبَارِ الأَيَّامِ أَيْضًا نشاطًا هائلاً فِي البناء والتعمير عَلَى يد مَنَسَّى عقب هذا، وذَلِكَ كجزء مِنْ توبته (٣٣: ١٤- ١٦) الأمر الَّذِي كَانَتْ له علاقة وثيقة بالاستقلال عن أَشُور (قا؛ Ahlstrm, ch. 5).

وبالرغم مِنْ المراحل الأخيرة مِنْ التقليد (مثلا؛ Pr. Man، جزء مِنْ سيرة ذاتية لاحقة باللغة اليُونَانية) إلاَّ أن الدليل المستمد مِنْ أسفار الأَنْبِيَاء يفيد أن هذا الْمَلِك كَانَ يفتقر إِلَى السمات اللازمة للخلاص (إر ١٥: ١- ٤؛ صف ١: ٤- ٩؛ ٣: ١- ٧). وأن يد أَشُور القوية استمرت تنشر الخوف (نَاحُوم ٣: ٨- ١٠، وفِي مواضع أخرى كثيرة). وجاء فِي أحد الأسفار المنحولة ويحمل اسْمَ مار إِشحق أن إِشَعْيَاء نشر بالمنشار إِلَى قسمين بناء عَلَى طلب مَنَسَّى (قا؛ عب ١١: ٣٧)، ولكنه لَمْ يذكر أي شئ عن أيَّة توبة لاحقة. وكَانَتْ الحالة لا تزال فِي حاجة إِلَى إصلاحات يُوشِيَّا. ويبدو أن الجمع بين سلطة فِي وقت مبكر (فِي سن الثانية عشر)، وتمرد طبيعي ضد أب قوي وصالح، والتوسع الأَشُوري فِي الشَّرْق، وعناصر داخلية دينية وسياسية متنافسة أدت إِلَى وثنية مَنَسَّى الهائجة، فِي حين أنه فِي أَوَاخر حياته ربما كَانَ مِنْ شأن إدراكه لحماقة تمرده ضد أَشُور، وذكرى حَيَاة أبيه الصالحة حملته إِلَى أن يعيش حَيَاة متعقلة فِي أَوَاخر حياته بعد أن كَانَ حكمه قَدْ شهد اضطرابات عنيفة.

البيبلوجرافيا

IJH, 1977, 452-58; G. W. Ahlstrm, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, 1982; J. Bright, *A History of Israel*³, 1981; J. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, SBT, 2nd series, 26, 1973; H. F. W. Saggs, *Assyriology and the Study of the Old Testament*, 1969.

بي. جي . إم . ساوثويل *P. J. M. Southwell*

مَنَسَّى (صَلاَة) ← أَبُوكريفا.

تكهني ← #٧٨٧٦ (קָסַם [*qāsam*]، ممارسة العرافة)

يجتاز ← #٧٥٧٥ (צָעַד [*ṣā'ad*]، يزحف، يخطو، خطوة)

علامة ← #٢٥٣ (אוֹת [*'ôt*]، يضع علامة، علامة)

زواج ← #١٢٤٩ (בָּעַל [*bā'al*]، يسيطر عَلَى)

يتعجب ← #٧٠٩٨ (פָּלָא [*pālā'*]، يَكُونُ عجيبًا، صعبًا)

مَذْبَحَة ← #٢٢٢٣ (הֶרֶג [*hereg*]، يذبح، مَذْبَحَة)

4561 שָׁלָל חָשׁ בַּז

مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ (מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז [*mahēr šālāl ḥāš baz*]، #٤٥٦١)؛ شَآرَ يَاشُوبَ (שְׁאָר יָשׁוּב [*šeʼār yāšûb*]، #٨٦٣٩).

ع. ق هذان اسمان لأثنين مِنْ أبناء إِشَعْيَاء، واللذين إِلَى جَانِب ابن آخر اسْمُهُ عِمَّانُوئِيل، يمثلون علامات نبوية لِلمَلِكِ آحَاز (إش ٨: ١٨). والأسماء نجدها فِي ص. ٧ و٨ (شَآرَ يَاشُوبَ فِي ٧: ٣، مع إشارة محتملة فِي ١٠: ٢٠- ٢٢، مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ فِي ٨: ٣، شَآرَ يَاشُوبَ معناها "فقط بَقِيَّة ستعود" (יָשׁוּב שְׁאָר])، فِي حين أن "مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ، معناها "يعجل بالسلب ويسرع بالنهب".

وكُلٌ مِنْ هذين الاسمين له معنى ذو حدين: ذَلِكَ أنه فِي حين أن هذين الاسمين فِي الأساسي يُعتبران نذير سوء، إلاَّ أن كُلَّ اسم منهما يتضمن عنصر رجاء ثانوي. كَانَ التاريخ حوالي سنة ٧٣٥ ق. م، حيث قامت إِسْرَائِيل بالتحالف مع سوريا بشن هجوم ضد يَهُوذَا، ولعل ذَلِكَ مرجعه أن آحَاز (←) رفض الانضمام إليهما فِي تحالف معاد لسوريا. وكَانَ غرضهما الَّذِي اتفقا عليه هُوَ تنصيب مَلِك آخر عَلَى العرش، لعله يَكُونُ أكثر إذعاناً لسياستهما. وإذ تمَلك الذعر آحَاز فمن ثم أرسل جزية كبيرة إِلَى الأَشُوريين - مع أنهم كَانُوا أعداءه الحقيقيين - حيث التمس منهم مساعدته ضد أعدائه الحاليين.

ولَمْ يَكُنْ رد إِشَعْيَاء عَلَى هذا التصرف مشجعًا. فأخذ مَعَهُ ابْنَهُ الَّذِي اسْمُهُ شَآرَ يَاشُوبَ (فقط بَقِيَّة سترجع) وذهب ليتحدى آحَاز ليتخذ عملاً يثبت إيمانه بالله. وحقيقة أن ابْنَهُ سُمي بهذا الاسم وأنه أخذ مع والده، ربما تشير إِلَى أن إِشَعْيَاء كَانَ يعرف مقدَّمًا أنه لن يرد بشكل مُرضي عَلَى هذا النحو. لَقَدْ كَانَ مستغرقًا بأكثر مما يجب فِي محاولاته الَّتِي يبذلها بغية أن يخلص نفسه. غير أن النتيجة - وكما هُوَ واضح مما جاء فِي ٨: ٦- ٨- هي أن الأُمَّة لن يَكُونُ مِنْ شأنّهَا إلاَّ التدمير عَلَى يد مِنْ يُفترض فيهم أنهم منقذو آحَاز.

وقَدْ توضح المغزى المزدوج لاسم شَآرَ يَاشُوبَ فِي ١٠: ٢٠- ٢٢. وإنها لحقيقة أن بَقِيَّة فقط هي الَّتِي ستنجو حين يؤتى الأمر الشِّرِّير الَّذِي زرعه آحَاز ثمره. غير أنه ستكون هناك بَقِيَّة. سيبقى جزء مِنْ الأُمَّة كشهادة عَلَى أمانة الله لمواعيده القَدِيمة. كَانَتْ مأساة، ولكنها لَمْ تكن مِنْ النوعية الَّتِي يمكن التخفيف مِنْ وطأتها.

فِي حين أن شَآرَ يَاشُوبَ كَانَ قَدْ وُلد وسمى قبل أن يرفض

آحَاز عرض الله الكريم بمساعدته، إلاَّ أن مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ كَانَ قَدْ وُلد بعد ذَلِكَ الرفض. وهنا أَيْضًا، البادرة الأَوْلَى كَانَتْ تنذر بسوء. لَقَدْ كَانَ آحَاز فِي غاية الرعب مِنْ جارتيه الشَّماليتين لدرجة أنه حَتَّى أن عملته الشنيعة المتمثلة فِي لجوئه إِلَى عدوه الأعْظَم طالبًا المساعدة بدت وكَأنَّهَا لها مَا يبررها. لكن إِشَعْيَاء أعلن بطرق عديدة أن الدولتين ليستا سوى هدير أمواج سرعان مَا يتلاشى. ونهب إِسْرَائِيل وسلب دِمِشْق سوف يتمان سريعًا دون أيَّة جهود يبذلها آحَاز (إش ٨: ٤). وكَانَتْ هذه أخبار طيبة، غير أنه بالنظر إِلَى أن آحَاز رفض مَعُونة الرَّبّ، فإن نهب يَهُوذَا سيتبعه سريعًا نهب كُلِّ مِنْ إِسْرَائِيل ودِمِشْق. ولو كَانَتْ لدى آحَاز الرغبة فِي أن يتَّكل عَلَى مواعيد الله، لكَانَ الله قَدْ ساعده عَلَى الصمود فِي وجه أيَّة تهديديات (٧: ٩). لكن الآن كُلّ مَا خطط له آحَاز سيكون مصيره الفشل.

وهناك مَا يدعو إِلَى الاعتقاد بأن مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ، وعِمَّانُوئِيل هما اسمان لولد واحد. ذَلِكَ أن للاسمين نفس المعنى تقريبًا بالنسبة لآحَاز، ثم إن اللغة الَّتِي تصف الحمل بهما ثم ولادتهما هي نفس اللغة. ذَلِكَ أن مَا جاء فِي إش ٧: ١٦ يقول عن عِمَّانُوئِيل إنه "قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الصَّبِيُّ أَنْ يَرْفُضَ الشَّرَّ وَيَخْتَارَ الْخَيْرَ، تُخْلَى الأَرْضُ الَّتِي أَنْتَ خَاشٍ مِنْ مَلِكَيْهَا". قارن هذا مع مَا جاء فِي ٨: ٤ "لأَنَّهُ قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الصَّبِيُّ أَنْ يَدْعُوَ: يَا أَبِي وَيَا أُمِّي، تُحْمَلُ ثَرْوَةُ دِمَشْقَ وَغَنِيمَةُ السَّامِرَةِ قُدَّامَ مَلِكِ أَشُّورَ". ومثل الاسمين الآخرين، يحمل اسم عِمَّانُوئِيل معنى مزدوجًا. فإذا وثق الإنْسَان فِي الله، سيكون حضوره بَرَكَةً، أَمَّا إذا اتَّكَلَ المرء عَلَى جهوده الشخصية، لن يَكُونُ هذا الحضور بَرَكَةً عَلَى الإطلاق. ثم أنه مما يلفت النظر أَيْضًا أن الإشارات إِلَى عِمَّانُوئِيل (٧: ١٣- ١٧؛ ٨: ٦- ١٠) جاءت وكأنَّهَا تغلف الإشارة إِلَى مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ - وإذا كَانَ هذا الاقتراح صحيحًا، فإن هذا يدعم فكرة التحقيق المزدوج لعلامة عِمَّانُوئِيل، الأَوْلَى فِي المدى القريب (مَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ) والأخرى فِي المدى البعيد (يَسُوع المسيح، متى ١: ٢٣).

ويقول البعض إن هناك حجة هامة ضد القول بأن عِمَّانُوئِيل، ومَهَيْرَ شَلاَلَ حَاشَ بَزَ هما شخص واحد، وهذه الحجة تتمثل فِي صعوبة تفسير كَيْفَ أن أُمَّهُ يمكن أن تكون العذراء الَّتِي أشير إليها فِي الأصحاح ٧. وبالنظر إِلَى أن إِشَعْيَاء كَانَ بالفعل هُوَ والد شَآرَ يَاشُوبَ، فمن الضروري افتراض أن إِشَعْيَاء كَانَ قَدْ ترمل وأن المرأة المشار إليها فِي ٨: ١، كَانَتْ زوجته الثانية.

البيبلوجرافيا

G. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Idea of the Remnant from Genesis to Isaiah*, 1980; H. Wolf, "A Solution to the Immanuel Prophecy in Is. 7:14-8:22," *JBL* 191, 1972, 449-56.

جون إن . أوسوالت *John N. Oswalt*

← إِشَعْيَاء (لاهوت)

عظمة ← #٢٠٨٦ (הוֹד [*hôd*]، فخامة، جلال)

4566 מוֹאָב

مُوآب (מוֹאָב² [*mô'āb²*]، مُوآب، مُوآبي #٤٥٦٦).

ش. أ. ق ١. فِي عَمُوده الَّذِي أقامة تذكارًا لتكريس مرتفعة لإلهه كَمُوش (Smelik, 69)، والَّذِي وُجِد فِي ريبون الكتابية، مِيشَع مِنْ كَمُوش - yatti، مَلِكُ مُوآب، يقص كَيْفَ أن إلهه القومي قاده إِلَى النصرة عَلَى أعدائه. وَهُوَ عَلَى وجه الخصوص يذكر "عُمْرِيمَلِكِ إِسْرَائِيل"، و"ابنة" مِنْ بين أَوْلئك الَّذِينَ ظلموا مُوآب وبذَلِكَ أثاروا كَمُوش، وكنوع مِنْ الإزدراء، لَمْ يذكر مِيشَع بْنِ عُمْري بالاسم، لكن الابن الَّذِي لَمْ يُذكر (وَهُوَ حفيد) تبين إنه يَهُورَام حفيد عُمْرِي = يوزام (Smelik, 81; cf. *KAI* 2:174) وليس ابْنُهُ أَخْآب (W. F. Albright, *ANET*, 320). والسِبْط الإِسْرَائِيلي "جَادَ"، والَّذِي سكن أَرْضِ عَطَارُوتَ منذ القدم ذُكر بالاسم (قا؛ عد ٣٢: ٣٤). ويقص مِيشَع أَيْضًا كَيْفَ أنه أخذ مِنْ نبو أَوْعِية خاصة بالرَّبّ يهوة إله إِسْرَائِيلَ القومي ووضعها فِي الْمَقْدِس الَّذِي يُعبد فيه كَمُوش. ولَمْ تُذكر مَمْلكة يَهُوذَا الْجَنُوبِيَة، غير أن Lemaire (1994) اقترح استعادة قراءة "بيت دَاوُد" (*bt[d]wd*) مِنْ سياق مكسور، والَّذِي يعطي معنى جَيِّدًا مِنْ الناحية البيبلوجرافية، والقرينية، والتاريخية.

ترجمات نقش مِيشَع تتضمن: *ANET*, 320-21; *KAI*, 168-69; *TSSI* 1:75-77; Lemaire, 33; Smelik, 63-66; Van Zyl, 189-92. Lemaire وعدَ وعدًا صحيحًا *editio princeps* فِي المستقبل القريب.

٢. نقوش مَلكية أَشُورية جديدة لتغلث - فلاسر الثالث (*ANET*, 282; Timm, 303-20). سرجون الثاني (*ANET*, 287; Timm, 334-45)، وسنحاريب Sennacherib (Timm, 346-59)، أسرحدون (*ANET*, 291; Timm, 360-70)، أَشُور بانيبال (*ANET*, 294, 298, 301; Timm, 371-96) تذكر الْمُوآبيين إِلَى جَانِب شُعُوبِ أخرى مِنْ آسيا الداخلية. وقَدْ ذُكر الْمَلِك الْمُوآبي شالامان (الأكاديمية شالامانو) فِي نفس السياق مع يَهُوآحَاز مَلِكُ يَهُوذَا (*ANET*, 282; Timm, 312)، والْمَلِك الْمُوآبي موسوري مع مَنَسَّى مَلِكُ يَهُوذَا (*ANET*, 291; Timm, 361). وفِي حين أن البعض قالوا إن شالامانو الأكادى هُوَ شَلْمَانَ الَّذِي خرّب بَيْتَ أَرْبَئِيل فِي هُوشَع ١٠: ١٤ (Van Zyl, 23-24). غير أن آخرين أعربوا عن شكوكهم فِي هذا الأمر (Timm, 318-20).

ع. ق ١. طبقًا لـ تك ١٩: ٣٠- ٣٨، مُوآب هُوَ ابن بنت لوط الْكُبرى الَّتِي ولدته للوط وَهُوَ مخمور. والقصة تبين أن الإِسْرَائِيليين ينظرون إليهم باحتقار لبدايتهم الَّتِي ارتكبوا فيها خَطِيَّة غشيان المحارم (سفاح القربى). وعَلَى الرغم مِنْ أن النص الماسورى لَمْ يذكر أي شئ عن نسب مُوآب، إلاَّ أن سب فعلت ذَلِكَ، موضحة ذَلِكَ بأنه يعني "مِنْ أبي" ἐκ τοῦ πατρός μου، حيث فسرت مُوآب מוֹאָב عَلَى أَنَّهَا مكونة مِنْ الحرف ميم -mem (معناه "مِنْ") والاسم אָב (معناه أب). وهذا التفسير قَدْ يعكس نصًّا عبريًّا بالفعل وليس تفسيرًا مِنْ جَانِب مترجم سب. وبرغم ذَلِكَ، فإن هذا التفسير، سيكون ثانويًا